



N12<529220871 021



UBTÜBINGEN



# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

29. Jahrgang 2015

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.



ZA 7295 - 29.2015

© 2015 SCM-Verlag GmbH & Co. KG, 58452 Witten  
Internet: [www.scmедien.de](http://www.scmедien.de) | E-Mail: [info@scm-verlag.de](mailto:info@scm-verlag.de)  
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim  
Druck: CPIbooks GmbH, Leck  
Gedruckt in Deutschland

ISBN 978-3-417-26772-3  
Bestell-Nr. 226.772

# INHALT

<b>Vorwort</b>	5
<i>Arndt Elmar Schnepfer</i> Nur was wir im Herzen tragen, gehört uns ganz. Gedanken zum Auswendiglernen	7
<i>Stefan Felber</i> Habakuks „Meisterspruch“. Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung	21
<i>Carsten Ziegert</i> Wieviel Linguistik braucht die Exegese? Ein Plädoyer	35
<i>Christoph Stenschke</i> „Denn euer Gehorsam ist bei allen bekannt geworden“ (Röm 16,19). Die Verweise auf andere Christen und ihre Funktion im Brief des Paulus an die Römer	51
<i>Peter Müller</i> Religion im Einklang mit dem Kosmos. Ein systematisch-theologischer Versuch vor dem Hintergrund des ursprünglichen saamischen Weltbildes	85
<i>Jochen Eber</i> Die Neuedition der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK) 2014	107
<i>Reiner Andreas Neuschäfer</i> Karlmann Beyschlag (1923–2011). Leidenschaft für Bibel und Bekenntnis	117
<i>Debora Cornelia Sommer</i> Anna Schlatter und Juliane von Krüdener. Zwei „Ausnahmepietistinnen“ in der Gegenüberstellung	135
<i>Klaus vom Orde</i> Evangelische Allianz – Chancen und Grenzen. Gedanken anhand eines Buches über ihre Geschichte	167
<i>Christoph Stenschke</i> Hindernisse auf dem Weg zur Versöhnung und Einheit der Kirche und ihre Überwindung. Die paulinische Kollekte für die Heiligen in Jerusalem	183
<i>Reiner Andreas Neuschäfer</i> Matthias Claudius. Neues und Altes zum Wandsbecker Boten	207

## Buchinformation

	Altes Testament	217
	Neues Testament	253
	Systematische Theologie	286
	Historische Theologie	325
	Praktische Theologie	354
	Hinweise für Mitarbeitende	384
	Rezensionen (JETH 2015) im Überblick	387
	Anschriften der Autoren und Rezensenten	392
21	Übersetzung	
32	Christen Zögert	
31	„Denn euer Gehorsam ist bei allen bekannt geworden“ (Röm 16,19): Die Verweise auf andere Christen und ihre Funktion im Brief des Paulus an die Römer	
82	Peter Müller Religion im Hinblick auf dein Komma: Ein systematisch-theologischer Versuch vor dem Hintergrund des ursprünglichen säkularen Weltbildes	
107	Jochen Feyer Die Funktion der Bekennnisreden der Evangelisten: Luther von Kutsch (BStZK) 2014	
117	Karinann Bechtel (1923–2011): Lebensarbeit für Bibel und Bekenntnis	
132	Doborn C. Gertraud Sommer Anna Schläger und Juliana von Kitzbühel: Zwei „Ausnahmepredigten“ in der Gegenüberstellung	
167	Klaus vom Ock Evangeliar Altkirch – Chancen und Herausforderungen anhand eines Buches über die Geschichte	
182	Christoph Metzger Hintergründe auf dem Weg zur Vergebung und Frieden der Kirche und ihre Überwindung: Die evangelische Kirche im 19. Jahrhundert in Österreich	
207	Manfred Christen, Ingrid und Andreas Wamboldt, Holger	

## Auswendiglernen

ist heute nicht mehr ein zentrales Thema der Pädagogik. Nicht umsonst hat daher Arndt E. Schnepfer (gemeinsam mit Stefan Felber) am 12. Dezember 2014 in Marburg den Johann-Tobias-Beck-Preis verliehen bekommen. Schnepfer macht in seinem Vortrag darauf aufmerksam, dass das Memorieren wichtiger Texte nicht nur eine Aufgabe vergangener Generationen war, sondern auch für die heute Lebenden höchst notwendig ist: „Ohne Kenntnis keine Erkenntnis!“ – diesen Satz pflegte der Erlanger Systematiker Reinhard Slenczka in seinen Lehrveranstaltungen den Studierenden mit auf den Weg zu geben. Schnepfer erinnert an das Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ von Jan Assmann, das Memorieren als Erinnerung auch heute zu einer grundlegenden Aufgabe macht. Dieses Thema ist für Theologie und Praxis so wichtig, dass es im 29. Jahrgang von JETH an erster Stelle steht.

Als zweiter Marburger Dankvortrag wird hier Stefan Felbers Untersuchung zum „Meisterspruch“ in Habakuk 2,4 abgedruckt. Kenntnisreich legt Felber dar, warum nach Luther *ämunah* besser mit „Glaube“ als mit „Wahrheit“ zu übersetzen ist. – Carsten Ziegert, bis vor kurzem als Wissenschaftler im Tschad tätig, plädiert in seinem Aufsatz für verstärkte linguistische Arbeit bei der Exegese biblischer Texte. – Dass die Auslegung bereichert wird, wenn sie vermeintliche Nebenthemen als wissenschaftliche Fragen ernst nimmt, zeigt der Beitrag von Christoph Stenschke über Verweise auf andere Christen außer den Empfängern im Römerbrief.

Den Auftakt im Bereich theologisch-kirchengeschichtlicher Fragestellungen macht in diesem Jahr der Kulmer Dekan in der Reformierten Landeskirche Aargaus, Peter Müller. Er beabsichtigt, mit seinem Beitrag über den Umgang mit der Natur beim nordeuropäischen Volk der Saamen neu eine Theologie im Einklang mit der Schöpfung zu denken. – Der Verfasser des Vorworts stellt in seiner ausführlichen Buchbesprechung die Neuausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften vor. Mit zwei begleitenden Quellen- und Materialbänden wird auf rund 3.300 Seiten die Entstehungsgeschichte und der Text des Konkordienbuchs für den theologischen Unterricht und den Privatgebrauch dokumentiert. – Reiner Andreas Neuschäfer erinnert an den Erlanger Theologen Karlmann Beyschlag, der, in bester Erlanger Tradition stehend, Treue zur Bibel und zum lutherischen Bekenntnis mit der Liebe zur Alten Kirche und mit dem persönlichem Interesse am geistlichen Anspruch des Wortes Gottes verband. – Nach Stefan Felber und Peter Müller liefert Debora Sommer einen dritten Beitrag aus der Schweiz. Sie vergleicht Anna Schlatter und Juliane von Krüdener, die in ihrer Zeit ähnlich stark gewirkt haben, sich aber nie begegnet und in der Nachwelt unterschiedlich rezipiert worden sind. – Klaus vom Orde bespricht in einer eingehenden Rezension

Gerhard Lindemanns Hochschulschrift über die ersten dreiunddreißig Jahre der Evangelischen Allianz. Er begrüßt die quellengesättigte, über 1.000 Seiten umfassende Darstellung, wünscht sich aber für ihre Erschließung mehr als nur ein Personenregister.

Nicht immer treffen angekündigte Aufsätze vor Redaktionsschluss des Jahrbuchs ein. Dies und der noch unter 400 Seiten liegende Gesamtumfang des Jahrgangs machten es 2015 ausnahmsweise möglich, kurzfristig zwei weitere Aufsätze von Autoren, die schon einen Beitrag zu diesem Jahrbuch geliefert haben, vom nächsten auf diesen Band vorzuziehen. Christoph Stenschke beleuchtet die paulinische Kollekte für Jerusalem im Zusammenhang der Absicht des Apostels, Versöhnung und Einheit unter Christen unterschiedlicher Kulturen zu fördern. – Schließlich sichtet Reiner Andreas Neuschäfer, Mitglied der Claudius-Gesellschaft, aus Anlass des 200. Todestages bzw. 275. Geburtstages von Matthias Claudius die zahlreichen Neuerscheinungen zu Leben und Werk des Dichters und gibt Empfehlungen, welche besonders lesenswert sind.

Alle Theologie soll der rechten Leitung der Gemeinde dienen. Im geistlichen Amt hat sich vor Ort zu bewähren, was Theologiestudierende in den Vorlesungen gehört haben. Jeder geistliche Hirte steht in seinem Amt in letzter Konsequenz – wie auch jeder Christ – bis zum Märtyrertod für seinen Glauben und seine Botschaft ein. Daher soll der Pastor in krisenhaften Zeiten nicht seine Herde verlassen, wie auch der Steuermann sein Schiff im Sturm nicht verlassen soll. Diese Mahnung findet sich schon vor vielen hundert Jahren in den Briefen des Bonifatius – was zeigt, dass uns das Frühmittelalter näher ist, als mancher vielleicht gedacht hat.

... um beispielsweise zu sagen, wie ich in Angst bin, wir haben in den Fluten eines wilden Meeres ein für allemal ein Schiff zu steuern übernommen, das wir weder mit Vorsicht lenken noch ohne Sünde im Stich lassen können. Denn, wie ein Weiser sagt [Julius Pomerius, *De vita contemplativa* I, 16], wenn es gefährlich ist, ein Schiff nicht mit Vorsicht durch die Fluten zu lenken, wieviel mehr ist es gefährlich, dieses im Sturm zu verlassen, wenn es auf hochwogenden Wellen dahintreibt! und deswegen darf man die Kirche, die wie ein großes Schiff durch das Meer dieser Welt fährt und durch verschiedene Wogen der Versuchungen in diesem Leben bedrängt wird, dennoch nicht im Stich lassen, sondern muss sie lenken. Als ein Beispiel dafür haben wir die alten Väter, Clemens und Cornelius und mehrere andere in Rom, Cyprianus in Karthago, Athanasius in Alexandria, die unter heidnischen Kaisern das Schiff Christi, oder vielmehr seine teuerste Braut, die Kirche, lehrend und abwehrend, sich abmühend und leidend bis zum Blutvergießen lenkten.

*Briefe des Bonifatius*, AQ IVb, 3. Aufl. 2011, S. 243, 245, Brief 78 an Erzbischof Cudberht von Canterbury.

Jochen Eber

Arndt Elmar Schnepfer

## Nur was wir im Herzen tragen, gehört uns ganz Gedanken zum Auswendiglernen<sup>1</sup>

Auf meinem Schreibtisch liegt ein kleines, abgenutztes Schulbuch mit dem Titel „Spruch- und Liederbuch“.<sup>2</sup> Es stammt aus dem Jahr 1951 und ist somit eine Produktion aus den Anfängen der damals noch jungen bundesrepublikanischen Bildungslandschaft. Manchem mag dieser Buchtitel wahrscheinlich wenig sagen. Doch wer vor rund 60 Jahren eine Volksschule in Raum der Württembergischen Landeskirche besuchte, erinnert sich noch lebhaft, worum es sich hier handelt. Denn damals erhielt dort jeder Volksschüler zu Beginn seines ersten Schuljahres solch ein Büchlein im evangelischen Religionsunterricht überreicht – und es begleitete ihn dann seine gesamte achtjährige Volksschulkarriere.

Was enthält es? Insgesamt finden sich in dem Büchlein vier Abteilungen: Zum einen 257 Bibelsprüche aus dem Alten und Neuen Testament. Sodann folgen verschiedene Gebete: Das Gebet des Herrn, der Aaronitische Segen, sowie Luthers Morgensegen und Abendsegen. Dann finden sich Kirchenlieder: Zumeist sind es die alten Klassiker der Reformation und des Barock. Zum Beispiel „Geh aus mein Herz“ mit neun Strophen und natürlich „Befiehl du deine Wege“ mit acht Strophen. Es werden aber auch vereinzelt empfindsame Lieder wie „Schönster Herr Jesu“ oder „Der Mond ist aufgegangen“ aufgeführt, beide mit jeweils fünf Strophen. In der Summe sind es 42 Lieder. Den Schluss bildet Luthers Kleiner Katechismus in der Anordnung des Württembergischen Reformators Johannes Brenz. Die Eingangsfrage klingt in ihrer Prägnanz noch heute nach: „Welches Glaubens bist du?“ „Ich bin ein Christ.“ „Warum bist du ein Christ?“ „Darum daß ich glaube an Jesus Christus und bin auf seinen Namen getauft.“<sup>3</sup>

War dieses „Spruch- und Liederbuch“ also eine Art Textbuch für den Unterricht, aus dem gemeinsam gelesen und gesungen wurde? Sicher auch, aber es war

- 
- 1 Dieser Aufsatz geht zurück auf meinen Vortrag anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises am 12. Dezember im Tagungszentrum Tabor in Marburg. Ich danke dem Vorstand des Arbeitskreises für evangelikale Theologie sehr herzlich für die Auszeichnung meiner Forschungsarbeit, die im April 2012 von der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund als Dissertation angenommen wurde. Wesentliche Gedanken der Arbeit gebe ich an dieser Stelle wieder. Zur Veröffentlichung vgl. Arndt Elmar Schnepfer: *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen*, ARP 52, Göttingen, 2012.
  - 2 Evangelische Landeskirche in Württemberg (Hg.): *Spruch- und Liederbuch und Katechismus für die christliche Unterweisung in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Amtliche Ausgabe 1951*, Stuttgart, 1951.
  - 3 A. a. O., 76.

mehr. Im Vorwort erläutert der damalige Landesbischof Martin Haug den Zweck dieses Bändchens.<sup>4</sup> Er schreibt, es sei „ein Buch zum Lernen“, genauer gesagt ein Buch zum Auswendiglernen. Haug unterstreicht, dass sich das „Spruch- und Liederbuch“ von allen anderen Schulbüchern fundamental unterscheidet. Er drückt es so aus: „Es ist das einzige unter Euren Schulbüchern, das Euch durch Eure ganze Schulzeit hindurch begleitet, ja es will für das ganze Leben Euer treuer Begleiter bleiben. Das kann es nur, wenn Ihr die Sprüche, Gebete und Lieder Euren Gedächtnis so fest einprägt, daß Ihr sie nicht mehr vergessen könnt. Ihr sollt sie als ständiges Eigentum bei Euch haben. Nur was wir im Herzen tragen, gehört uns ganz.“ Dabei rekurriert der Bischof auf die bekannte Metaphorik Luthers von einem Geldbeutel. Für den Reformator glichen memorierte Bibelsprüche verschiedenen Münzen, die man sich für den Alltagsgebrauch zur Verfügung hielt.<sup>5</sup> Und so ist dieses „Spruch- und Liederbuch“ eines der vorläufig letzten Abkömmlinge einer alten württembergischen Tradition.<sup>6</sup> Seit den Tagen der Reformation begleitete es die Schüler und Schülerinnen im Religionsunterricht und schuf somit in Süddeutschland eine „Kultur des biblischen Wortes“, wie sie für den deutschsprachigen Raum einzigartig war. Insgesamt erlebte dieses vorliegende „Spruch- und Liederbuch“ von 1951 bis 1965 16 weitere Auflagen, bis sich seine Spur in den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts verliert.

257 Bibelverse, 42 Kirchenlieder, ein Kleiner Katechismus und vier Gebete – das ist schon eine ganze Menge an Lernstoff. Man hält unwillkürlich den Atem an und fragt, ob das wirklich nötig sei. Bevor man sich jedoch darüber echauffert, ist es geraten, sich vor Augen zu halten, was im Vergleich dazu heute ein Konfirmand respektive ein Schüler desselben Alters auswendig kann. Dank der groß angelegten Studie „Konfirmandenarbeit in Deutschland“ aus dem Jahr 2009 liegen hier genaue Zahlen vor.<sup>7</sup> Allerdings handelt es sich hierbei um Selbsteinschätzungen der befragten Jugendlichen. Und wer seinen Kindern manchmal beim Erstellen der Schulaufgaben hilft, weiß wie schwierig die Antwort „Das kann ich!“ zu bewerten ist. In jedem Fall geben 86 Prozent der Befragten im Raum der Westfälischen Kirche an, das Vaterunser „ziemlich genau auswendig“ zu wissen. Mit Blick auf das Glaubensbekenntnis können Gleiches nur noch 59 Prozent sagen, beim Psalm 23 sind es mit 36 Prozent und bei den Zehn Geboten

---

4 A. a. O., 2.

5 So etwa 1526 in seiner „Deutschen Messe“, vgl. WA 19, 77, 15–27.

6 Vgl. Christian Palmer: *Spruchbuch*, in: K. A. Schmid, *Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, Neunter Band, Gotha 1873, 116–130; Christoph Weismann: *Die Katechismen des Johannes Brenz (Band 1). Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*, SuR 21, Berlin, 1990; J. Haller: *Die Geschichte des Spruchbuchs in Württemberg*, in: NBISdEU 29 (1900), 65–97, 141–159, 213–236.

7 Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg, Matthias Otte, Friedrich Schweitzer (Hg.): *Bundesweite Studie zur Konfirmandenarbeit. Auswertungsbericht für die Evangelische Kirche von Westfalen*, Berlin, 2009.

mit 35 Prozent noch weniger. Katechetische Texte und Lieder spielen keine nennenswerte Rolle mehr.<sup>8</sup>

## 1. Memorieren und Medien

Wie ist dieser Verlust des Memorierens im kirchlichen Kontext zu erklären? Es ist gemeinhin üblich, hier die technologischen Entwicklungsprozesse anzuführen. Die modernen Medien, so die gängige Argumentation, hätten das Auswendiglernen schlichtweg überflüssig gemacht. So plausibel diese Begründung auf den ersten Blick erscheint – sie ist nicht stichhaltig. Die Untersuchung der entsprechenden gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurse weist in eine anderer Richtung: Nicht die Entwicklung der Schrift, des Buchdrucks oder der digitalen Medien verursachte die Erosion der jüdisch-christlichen Kulturtechnik des Auswendiglernens. Entscheidend war vielmehr Rolle, die man dem Gedächtnis in der Pädagogik zuordnete. Pars pro toto nenne ich die Reformation, die sich bekanntlich auch als eine Medienrevolution entfaltete. Dank der Mainzer Druckerpresse waren unversehens Bücher, insbesondere die Bibel, sehr viel einfacher zu erwerben als früher. „Man sollte annehmen“, so schreibt etwa Jörg Jochen Berns, „dass die radikale Verfügbarkeit von Texten die Notwendigkeit gemindert hätte, sie auch auswendig parat zu halten.“<sup>9</sup> Desto auffälliger ist der gegenteilige Befund. Dank der neuen Buchdruckkunst gehört es bald zum evangelischen Bildungsideal, gedruckte Texte auswendig zu lernen. Die neue Verfügbarkeit gedruckter Texte wird nicht als Substitut, sondern als Unterstützung für die Gedächtniskunst erachtet. Das „Auswendiglernen von identischen Texten“, bilanziert Berns, gehört fortan zur „protestantischen Frömmigkeitskultur.“<sup>10</sup> Die sprichwörtliche „Bibelfestigkeit“ im protestantischen Raum wird, so Berns, erst durch die Mainzer Druckerpresse ermöglicht.<sup>11</sup> Medienentwicklungen und Memorieren behindern sich nicht, sondern können sich – das zeigt die Reformationsgeschichte – gegenseitig anregen.<sup>12</sup>

8 Diese Zahlen gelten wohlgerne für den landeskirchlichen Bereich. Für den freikirchlichen Raum liegen meines Wissens keine Erhebungen vor. Meine persönliche Einschätzung ist jedoch die, dass es im freikirchlichen Kontext sehr ähnlich aussieht. Möglicherweise wird es zukünftig in den Freikirchen besonders schwierig zu sein, eine Kultur des Memorierens neu zu beleben. Denn hier fehlt oftmals das, was unabdingbare Voraussetzung zum Auswendiglernen ist: eine normierte Bibelübersetzung.

9 Jörg Jochen Berns: Umrüstung der Mnemotechnik im Kontext von Reformation und Gutenbergs Erfindung, in: Ders., Wolfgang Neuber (Hg.): *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*, Tübingen, 1993, 67.

10 A. a. O., 69.

11 A. a. O., 70.

12 Ein ähnliches Phänomen lässt sich auch für das Mittelalter nachweisen. So zeigt etwa Britta Rang, dass die „intensive Ausformulierung von Gedächtniskonzepten in der europäischen Geschichte nicht in Zeiten kaum entwickelter frühmittelalterlicher Schriftkultur begann,

## 2. Reformdekade

Eine weitere Beobachtung führt uns in die jüngste Vergangenheit: Erstaunlicherweise setzt der Verlust der christlichen Mnemonik nicht mit dem Einzug der digitalen Medien ein, sondern schon merkbar früher, nämlich Ende der Sechzigerjahre. Es ist die Zeit, die in der Bildungsgeschichte als sogenannte „Reformdekade“ in Erinnerung bleibt. Wesentliche Bestandteile dieser Phase sind die anfängliche Ökonomisierung und spätere Politisierung des Bildungsbegriffes. Damit einher gehen der Verlust eines allseits akzeptierten Bildungskanons, die stetig voranschreitende Formalisierung des Bildungsverständnisses und die zunehmende Distanzierung zu traditionellen Theorieangeboten. Hinzu kommt die fortschreitende Säkularisierung der jungen Bundesrepublik mit allen Folgen für das kirchliche Selbstverständnis. Nicht die herkömmlichen Lernstoffe, sondern die kritischen Kompetenzen des mündigen Schülers sind nun der Ausgangspunkt der pädagogischen Bemühungen. Eine *memoria verborum* erscheint fortan vielen Bildungspolitikern und Kirchenleitern als ein zu vernachlässigendes Fossil vergangener Zeiten. Exemplarisch für diesen Umbruch sei an dieser Stelle Gert Otto erwähnt. 1964 erscheint sein „Handbuch des Religionsunterrichts“, das innerhalb kurzer Zeit drei Auflagen erfährt und zum Standardwerk der Religionspädagogik avanciert.<sup>13</sup> Anfangs schreibt der Mainzer Theologe noch ganz im Sinne der herkömmlichen Überzeugung: „Memorieren heißt: Inhalt erfahren durch Einübung von sprachlicher Gestalt und in der Bindung an eben diese sprachliche Gestalt. Solches Ein-Prägen und Ein-Bilden von Wortgestalten reicht vom Wesen der Sprache her in die Tiefe menschlicher Existenz. So wird recht verstandenes Auswendiglernen zum Inwendiglernen (englisch: to learn by heart).“<sup>14</sup> Bedeutsam ist an dieser Stelle die Tatsache, dass Gert Otto als Exponent des Hermeneutischen Religionsunterrichts sich derart positiv und reflektiert zum Memorieren äußert. Auf vorbildliche Weise legt er Wert „auf den übenden Umgang mit geprägter Sprache“, denn nur so vermögen Kinder „der Fülle innwerden“, derer sie selber noch nicht mächtig sind.<sup>15</sup> In seinem 1972 aufgelegten „Neuen Handbuch des Religionsunterrichts“ fehlt die Methodik des Memorierens dann erstaunlicherweise komplett. Der ehemals eigenständige Exkurs zu diesem Thema

---

sondern gerade in jener Periode einsetzte, als Schriftlichkeit ein wichtiges kulturelles Element wurde und die Zahl der Texte außerordentlich zunahm ...“ In: Britta Rang: *Ars memoriae als pädagogisches Lernkonzept? Gedächtnis und Lernen vor dem Buchdruck*, in: Bernhard Dieckmann, Stephan Sting, Jörg Zirfas (Hg.): *Gedächtnis und Bildung. Pädagogisch-anthropologische Zusammenhänge*, Pädagogische Anthropologie 6, Weinheim, 1998, 260. Somit scheint die klassische These Platons innerhalb seines Dialoges Phaidros, die Schrift schwäche das Gedächtnis, in Frage gestellt zu werden.

13 Gert Otto: *Handbuch des Religionsunterrichts*, Hamburg, 1964.

14 A. a. O., 181.

15 A. a. O., 180–181.

wird nicht mehr aufgegriffen.<sup>16</sup> Gefordert wird vielmehr eine „politische Theologie“, die „die Intimisierung und Privatisierung bisheriger Hermeneutik“ hinter sich lasse.<sup>17</sup>

### 3. Referenz

Wer heutzutage eine Lanze für das Memorieren brechen möchte, setzt sich rasch dem Vorwurf einer „schwarzen Pädagogik“ aus.<sup>18</sup> Immer wieder wird bei dieser Thematik an alte Zeiten erinnert, in denen man sich große Mengen an Memorierstoff einprägen musste ohne sie zu verstehen, ja, wo das Auswendiglernen gar als Strafmaßnahme praktiziert wurde. Es braucht – das möchte ich unterstreichen – nicht lange Kontroversen, um alle diese misslichen Umstände einzuräumen. Wofür ist das Memorieren nicht missbraucht worden! Und dennoch bin ich überzeugt, dass der mögliche Gewinn einer recht verstandenen Mnemonik für den kirchlichen Raum nicht obsolet erscheint. Zum einen ließe sich auf den breiten Strom der alttestamentlichen, neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Theoreme und Praxisbezüge des Memorierens hinweisen. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn wir festhalten, dass der christliche Glaube in seinen historischen Gestaltungsvarianten ohne das Auswendiglernen kaum zu denken ist.<sup>19</sup> In meiner Argumentation möchte ich jedoch einen anderen Weg wählen und auf die Überlegungen des Sozialwissenschaftlers Jan Assmann zurückgreifen.<sup>20</sup> Seine Gedanken zur Konstruktion der sozialen Identitäten mittels der Erinnerung bilden einen exzellenten Referenzrahmen für unsere Fragestellung und gewährleisten somit auch die Anschlussfähigkeit an aktuelle Bildungsdiskurse.

---

16 Gert Otto, Hans-Joachim Dröger, Jürgen Lott: *Neues Handbuch des Religionsunterrichts*, Hamburg, 1972.

17 A. a. O., 324. Zu Gert Ottos Neuansatz vgl. Rainer Lachmann: Religionspädagogische Wandlungen als wissenschaftliches und ethisches Legitimationsproblem. Exemplifiziert an Gert Ottos religionspädagogischer Entwicklung, in: *EvErz* 33 (1981), 86–94.

18 Christoph Dinkel: Gedächtnis des Glaubens. Überlegungen zum Auswendiglernen im Religions- und Konfirmandenunterricht, in: *EvTh* 62 (2002), 430–445.

19 Aus der langen Literaturlisten seien zwei Texte hervorgehoben: Für das Alte Testament vgl. Karin Finsterbusch: *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*, FAT 44, Tübingen, 2005. Für das Neue Testament vgl. Rainer Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II/7, Tübingen, <sup>3</sup>1988.

20 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, <sup>6</sup>2007; Ders.: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München, <sup>3</sup>2007.

#### 4. Beheimatung

Im Rahmen seiner Untersuchungen zur Geschichte der frühen Hochkulturen entwickelt Jan Assmann seine Überlegungen zum Verhältnis individueller und kollektiver Identitäten.<sup>21</sup> „Identität ist“, hält er fest, „eine Sache des Bewußtseins, d. h. des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes“.<sup>22</sup> Dies, so unterstreicht Assmann, gilt sowohl für die individuelle als auch für die kollektive Identität. Während sich die einzelne Identität auf sichtbare Menschen bezieht, ist die kollektive Identität „eine Metapher“, die sich symbolisch ausgestaltet.<sup>23</sup> Entscheidend ist an dieser Stelle Assmanns Einsicht, dass den sozialen Identitäten kein statisches Gepräge zukommt. Sie befinden sich vielmehr in Bewegung und oszillieren zwischen den Individuen und ihren Gruppen: „Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht „an sich“, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“<sup>24</sup> Aufgrund dieses kritischen Aspekts der kollektiven Identität bedarf es vorzugsweise der Erinnerung. Um das soziale Selbstbild zu wahren, ist ein gemeinschaftliches Gedächtnis vonnöten, das Jan Assmann als Pflege eines „kollektiven“ respektive „kulturellen“ Gedächtnisses bezeichnet.

Als herausragendes Beispiel eines solchen Zusammenhangs von kulturellem Erinnern und sozialer Identität führt Assmann das Buch Deuteronomium an.<sup>25</sup> Die dort enthaltene Abschiedsrede des Moses interpretiert er als „eine Theorie der individuellen, kollektiven und kulturellen Erinnerung.“<sup>26</sup> Inmitten eines sich verändernden Milieus wird Israel eine kulturelle Mnemotechnik an die Hand gegeben, um das alte Selbstverständnis und den ursprünglichen Glauben wachzuhalten. Immerhin verlässt das Volk das Nomaden- und Wüstenleben und beginnt eine neue Epoche in agrarischem und urbanem Kontext. Es gilt die identitätsbildende Geschichte unter sich rasant wechselnden Umständen zu pflegen. „In diesem Übergang“, schreibt Assmann, „konstituiert sich Israel als Lern- und Erinnerungsgemeinschaft.“<sup>27</sup> Mit Blick auf die Frage nach einer neu zu denkenden Kultur der Mnemonik in heutiger Zeit erscheinen zwei Umstände höchst bedeutsam. Zum einen ist hier der Modus des Memorierens zu erwähnen, der in Dtn 6,6 zwar nicht als einziges, wohl aber als erstes und vornehmstes Verfahren der gemein-

21 Vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 130–160.

22 A. a. O., 130.

23 A. a. O., 132.

24 Ebd.

25 Vgl. a. a. O., 212–228.

26 Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 69.

27 A. a. O., 32.

schaftlichen Erinnerung erwähnt wird. Zum anderen gilt festzuhalten, dass die Pflege des Gedächtnisses sehr bewusst im Rahmen der Erziehung verortet wird (Dtn 6,7). Eingedenk des Zusammenhangs von Stiftung sozialer Identitäten und kollektiver Erinnerung und unter Einbeziehung der Einschätzung Assmanns, dass es sich beim Buch Deuteronomium um einen „Gründungstext der kulturellen Mnemotechnik“ und einen der „Grundtexte der jüdischen und der christlichen Religion“ handelt,<sup>28</sup> erscheint die Valenz des Memorierens für den Unterricht in einem neuen Licht. Das Verinnerlichen religiöser Basistexte – folgt man Assmann – ist dann nicht mehr eine antiquierte Methodik, sondern ein elementarer Baustein zur Bildung der gemeinschaftlichen Gedächtnisse und der damit inkludierenden sozialen Selbstbilder in den je zu bestimmenden gesellschaftlichen Gruppen.

An dieser Stelle ist Gerhard Büttner zu nennen, der analog zu diesem Befund die Erziehung als „Arbeit am kulturellen Gedächtnis“ bezeichnet.<sup>29</sup> Seine Einschätzung des kulturellen Gedenkens im evangelischen Bildungswesen klingt ausgesprochen kritisch: „Protestantische Merkmale waren einmal die besondere Bibelkenntnis, etwa ausgedrückt in vielen auswendig gelernten Versen und die Kenntnis von Chorälen als faktische Laiendogmatik. Teilweise kam dazu die Tageslosung der Herrnhuter Brüdergemeine. Gerade die Tradition der auswendig gelernten Texte gilt heute weitenteils als problematisches Erbe (,Wie früher im Konfirmandenunterricht!‘). Im Zuge des grundsätzlichen Rückgangs von Memorierstoff hat man jetzt weitgehend einen Zustand erreicht, in dem sich ein evangelischer Christ faktisch in nichts mehr von einem Nicht-Christen unterscheidet.“<sup>30</sup> Die Folgen für das Lernen in der – von Büttner näher untersuchten – frühkindlichen Altersphase sind unübersehbar: Einmal kommt es zu großen Unsicherheiten beim Beten der Kinder und ebenso zu ihrer Verlegenheit im Umgang mit christlichen Festen.<sup>31</sup> Wird das traditionelle Wissen brüchig, so leidet nicht nur eine beliebige Kenntnis, sondern auch die religiöse Gruppenidentität. Dies gilt folglich nicht nur für die erzieherische Arbeit im Kindergarten, sondern auch für den evangelischen Religionsunterricht und den kirchlichen Konfirmandenunterricht. Die Mnemonik als Pflege des kulturellen Gedächtnisses bietet an dieser Stelle den wichtigen Vorteil gegenüber anderen Lernformen fundierende Inhalte nachhaltig zu verinnerlichen und somit die Teilhabe an der kulturellen Identität zu gewährleisten. Auf diesem Hintergrund erscheint es darum auch sinnvoll, wenn das Impulspapier „Kirche der Freiheit“ der Evangelischen Kirche in Deutschland anregt, in einer „nicht mehr selbstverständlich christlich geprägten Welt“ wieder vermehrt solche „Grundlagen und Grundtexte“ zu memorieren, die „Gemein-

---

28 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 212.

29 Gerhard Büttner: Erziehung als Arbeit am „kulturellen Gedächtnis“. Überlegungen zur Gebetspraxis im Kindergarten, in: DtPfrBl (102) 2002, 438–443.

30 A. a. O., 442.

31 Ebd.

samkeit und Beheimatungskraft zugleich ausstrahlen“.<sup>32</sup> Der EKD-Text unterstreicht mit dieser Aussage die Relevanz, die das Auswendiglernen für die Identitätsstiftung nicht nur im pädagogischen Raum, sondern letztendlich für eine umfassende Kirche innehat.

## 5. Befreiung

Zur inhaltlichen Nachbarschaft der sozialen Identitätsbildung gehören auch Jan Assmanns Gedanken zum kontrapräsentischen Erinnern.<sup>33</sup> Die kontrafaktische Tendenz des Gedenkens trete dort auf, wo die Gegenwart unter Berücksichtigung der Vergangenheit quasi außer Kraft gesetzt wird. „Mit dem kulturellen Gedächtnis“, so führt Assmann aus, „verschafft der Mensch sich Luft in einer Welt, die ihm in der ‚Realität des täglichen Lebens‘ zu eng wird.“<sup>34</sup> Zu den alttestamentlichen Dokumenten einer solchen kontrapräsentischen Mythomotorik rechnet Assmann etwa das Buch Daniel und Ester.<sup>35</sup> Er hält fest: „Man würde die Religion allgemein mit der fundierenden Funktion in Verbindung bringen. Im Hinblick auf das Judentum legt sich die Frage nahe, ob nicht die Verbindung mit der kontrafaktischen oder „kontrapräsentischen“ Erinnerung sehr viel treffender ist. In jedem Fall aber läßt sich die Auffassung vertreten, daß der Religion innerhalb einer Kultur die Aufgabe zukommt, Ungleichzeitigkeit herzustellen.“<sup>36</sup> An diesem Punkt lohnt es wiederum zu rekapitulieren, dass in eben genannter jüdischer Tradition dem Memorieren bei der Vermittlung der Erinnerung und der Pflege des kulturellen Gedächtnisses eine kardinale Rolle zukommt. Macht man mit dieser Einsicht Ernst, so erhält das Auswendiglernen religiöser Basistexte einen in sich unaufhebbaren Wert. Das Memorieren dient der kontrapräsentischen Erinnerung, ja, es wird eine „Funktion der Befreiung durch Erinnerung“.<sup>37</sup>

Jan Assmann weist in diesem Zusammenhang nachdrücklich auf die dispensierende Dimension des Gedenkens unter despotischen Herrschaftsstrukturen hin. „In einer Welt totalisierender Gleichschaltung ermöglicht Erinnerung die Erfahrung des Anderen und die Distanz vom Absolutismus der Gegenwart und des Gegebenen.“<sup>38</sup> Es sind – das ist hinzuzufügen – beispielsweise die biographischen Erfahrungen des Memorierens etwa aus dem Kreis der Bekennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, die diese Einsicht anschaulich unter-

32 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover, 2006, 79.

33 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 78–86.

34 A. a. O., 85.

35 A. a. O., 80–84.

36 A. a. O., 84.

37 A. a. O., 85.

38 A. a. O., 86.

streichen. Angesichts der Grenzerfahrung von Haft und Henker ermöglicht das eingeprägte Wissen mit seiner kontrapräsentischen Tendenz einen inneren Abstand zur erlebten Widrigkeit. Aufschlussreich sind zum Beispiel die Äußerungen Dietrich Bonhoeffers in seinen Briefen aus der Gefangenschaft. So schreibt er am 14. April 1943 an seine Eltern: „Verzeiht, daß ich Euch Sorgen mache, aber ich glaube, daran bin diesmal weniger ich, als ein widriges Schicksal schuld. Dagegen ist es gut, Paul Gerhardt Lieder zu lesen und auswendig zu lernen, wie ich es jetzt tue.“<sup>39</sup> Neun Monate später räumt er ein: „Und schließlich würde ich anfangen, Dir zu erzählen, z. B., daß es trotz allem, was ich so geschrieben habe, hier scheußlich ist, daß mich die grauenhaften Eindrücke oft bis in die Nacht verfolgen und daß ich sie nur durch Aufsagen unzähliger Liedverse verwinden kann.“<sup>40</sup> Auch beiläufig wird in den Briefen deutlich, wie sehr er sich mit eingepägten Worten auseinandersetzt. So schreibt er u. a. am vierten Advent desselben Jahres: „Mir geht in den letzten Wochen immer wieder der Vers durch den Kopf: ‚Lasset fahr’n, o liebe Brüder,/was euch quält,/ was euch fehlt,/ ich bring alles wieder‘?“<sup>41</sup> Eine ähnlich gestaltete Praxis des Memorierens lässt sich ebenfalls aus den Briefen von Helmuth James Graf von Moltke, dem *spiritus rector* des Kreisauer Kreises, an seine Frau Freya herauslesen: „Ich habe in den 5 Tagen zwischen meiner ersten Vernehmung in Ravensbrück und meiner Einkleidung, Wegnahme der Bücher u. s. w., weil ich mir schon dachte, was kommen würde, eine Reihe Bibelstellen auswendig gelernt, und die habe ich mir dann täglich morgens und nachmittags einmal aufgesagt und immer neues daran entdeckt.“<sup>42</sup>

Doch nicht nur unter den Bedingungen der totalitären Ideologie verschafft das Erinnern, so Assmann, die „Erfahrung des Anderen“. Gleiches gelte auch „für den Druck, den der Alltag als solcher auf die soziale Wirklichkeit“ ausübt.<sup>43</sup> Bezüglich des kontrafaktischen Umgangs mit den eher gewöhnlichen Defizitär-Erfahrungen ist Ingo Baldermann anzuführen, der hier die Signifikanz des Auswendiglernens betont.<sup>44</sup> In seiner „Einführung in die Biblische Didaktik“ räumt

39 Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh, <sup>15</sup>1994, 27.

40 A. a. O., 91

41 A. a. O., 96.

42 Helmuth Caspar von Moltke, Ulrike von Moltke (Hg.): *Helmuth James und Freya von Moltke. Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel: September 1944–Januar 1945*, München, <sup>3</sup>2011, 42. Vgl. auch die Hinweise a. a. O., 9 und 305.

43 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 86.

44 Ingo Baldermann: *Einführung in die Biblische Didaktik*, Darmstadt, 1996. Kritisch merkt er an, dass die erwähnten Erlebnisse in der Zeit des Dritten Reiches heute im Schulalltag als Begründung für das Memorieren nur noch bedingt taugen: „Die gern beschworenen rührenden Geschichten, wie widerwillig Gelerntes auf einmal im Gefangenenlager neu zu sprechen begann, sind für heutige Jugendliche keine Erfahrungsmuster mehr: Unter der Überflutung mit ganz anderen Reizen wird sinnlos Empfundenes und widerwillig Gelerntes in kürzester Zeit vergessen, ohne auch nur eine Spur in der Erinnerung zu hinterlassen“ (a. a. O., 46).

er dem Einprägen von Psalmtexten einen wesentlichen Platz zur Lebensbewältigung ein:<sup>45</sup> „So speichern wir die Worte der Psalmen nicht als Wissensstoffe, sondern sie werden für Kinder und Jugendliche zum Werkzeug, mit dem sie ihre Erfahrungen bearbeiten. Sie gewinnen Sprachmuster, die ihre Stärke an immer neuen Erfahrungen erweisen.“<sup>46</sup> Für Baldermann dienen die Psalmen als „Worte gegen die Angst“ und ermöglichen somit eine „emotionale Erziehung“.<sup>47</sup> Dies ist nicht nur im Sinne einer „Versprachlichung der Gefühle“ gemeint, sondern auch als Lernvollzug des Gebets.<sup>48</sup> Das alttestamentliche Buch der Lieder verhilft zu einer neuen Qualität der Lebensbewältigung: „Die Worte der Psalmen geben mir eine Sprache“, formuliert Baldermann, „für Erfahrungen, die mir sonst den Mund verschließen, und“, so führt er fort, „sie öffnen sie für eine Hoffnung, für die ich aus mir selbst keine Worte finde.“ Voraussetzung für diesen Prozess ist aber, dass die Worte zuhanden sind: „Sie müssen die Möglichkeit haben, mir einzufallen, also in meinen Gedanken präsent zu sein und zu mir zu sprechen, wo immer es nötig ist.“<sup>49</sup> Oder mit den Worten Dinkels formuliert: „In der Not können auswendiggelernte Texte Engel sein. Sie können Formen der Gegenwart Gottes darstellen. Als geistliche Lebensbegleiter können sie das Evangelium vergegenwärtigen, wenn man einsam ist und den Trost am Nötigsten hat.“<sup>50</sup> Wenn neuerdings die Resilienz als ein Lernziel des Theologisierens mit Kindern entdeckt wird, dann sollte festgehalten werden, dass das Auswendiglernen als *via regia* zu einer solchen seelischen Widerstandsfähigkeit gezählt werden darf.<sup>51</sup>

## 6. Befähigung

Jan Assmann interpretiert das Buch Deuteronomium im israelischen Kontext als „Gründungstext einer Form kollektiver Mnemotechnik“.<sup>52</sup> Nicht weniger als sieben<sup>53</sup> respektive acht „verschiedene Verfahren kulturell geformter Erinnerung“ registriert er hier.<sup>54</sup> Ist die geforderte Mnemonik in Dtn 6,6 („Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein“) der erstgenannte und vornehmste Akt, so folgt ihr ein Vers weiter das zweitgenannte und ebenso

45 A. a. O., 44–47.

46 A. a. O., 46.

47 A. a. O., 34.

48 A. a. O., 35.

49 A. a. O., 44.

50 Christoph Dinkel: *Gedächtnis des Glaubens*, 445.

51 Vgl. Hartmut Rupp: Resilienz und Theologisieren, in: Anton A. Bucher, Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz, Martin Schreiner (Hg.): „In der Mitte ist ein Kreuz“. *Kindertheologische Zugänge im Elementarbereich*, JBKTh 9, Stuttgart, 2010, 76–91.

52 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 212.

53 Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 30.

54 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 218.

keinesfalls zu vernachlässigende Verfahren der Erziehung unter dem besonderen Gesichtspunkt des gemeinsamen Gesprächs: „Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf den Wegen gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (6,7; vgl. auch 11,20).“<sup>55</sup> Assmann spricht an dieser Stelle von einem „Conversational Remembering“, einer „Weitergabe an die folgenden Generationen durch Kommunikation, Zirkulation – immer davon reden, allerorten und allerwege“.<sup>56</sup> Es erscheint in diesem Zusammenhang bedeutsam, dass hier diese beiden Prozeduren der Erinnerung – das Auswendiglernen und das Sprechen miteinander – so dicht beieinander stehen. Dies deutet einerseits auf die je eigene Wertigkeit als Gedächtnismethode, es legt aber ebenso eine Bezogenheit aufeinander nahe. So wie das Memorieren das erklärende Reden untereinander benötigt, so sehr ist das dialogische Sprechen auch auf geformte Wissensstrukturen angewiesen. Das Verinnerlichen von Memoraten setzt ein auf Verständnis abzielendes Gespräch voraus – sonst droht es zur isolierten Kenntnis zu verkümmern. Und das mitteilende Gespräch erfordert ebenfalls vorhandene und wiederholbare Notionen – ansonsten besteht die Gefahr einer intellektuellen Stagnation. Wissen im deuteronomischen Sinne hat insofern sowohl eine repetierende als auch eine kommunikative Struktur inne.

Diese Überlegung ist für unsere Diskussion deswegen so bedeutsam, da das Gespräch im schulischen Unterricht bekanntlich die meistgenutzte Methode ist.<sup>57</sup> Und es sind Religionspädagogen wie Bernhard Grümmе, die vehement für ein stärker argumentatives Gepräge der schulischen Gespräche plädieren. Mit Blick auf den Vorwurf etlicher Schüler, der Religionsunterricht sei lediglich „ein Raum unverbindlicher Kommunikation“<sup>58</sup> fordert er: „Zu dieser Kommunikation des Evangeliums gehört freilich wesentlich auch ihr argumentativer Ausweis. Es geht dabei nicht um ein argumentatives Andemonstrieren des Glaubens. Es geht um jene Rechenschaftspflicht, die nach 1 Petr 3,15 der christlichen Hoffnung inhäriert.“<sup>59</sup> Dies bedürfe einer „Gesprächskultur der Freiheit“, in der einerseits Fragen „gegenüber vorschnellen Gewissheiten“ ermöglicht werden, andererseits aber auch „Gründe für Überzeugungen“ artikuliert werden können.<sup>60</sup>

An dieser Stelle ist grosso modo der kindertheologische Ansatz zu nennen, der das „theologische Nachdenken und Spekulieren“ als kind- und jugendgemäßen

55 Der biblische Wortlaut beider genannter Verse wird zitiert a. a. O., 219.

56 Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 30.

57 Rainer Lachmann: Gesprächsmethoden im Unterricht, in: Gottfried Adam, ders. (Hg.): *Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht 1. Basisband*, Göttingen, <sup>4</sup>2002, 113.

58 Bernhard Grümmе: Nicht mehr als ein „Laberfach“? Argumentative Gesprächsmethoden im Religionsunterricht, in: Elke Grundler, Rüdiger Vogt (Hg.): *Argumentieren in Schule und Hochschule. Interdisziplinäre Studien*, Tübingen, 2006, 131.

59 A. a. O., 133.

60 A. a. O., 141.

Zugang im Unterricht würdigt.<sup>61</sup> So ist es Gerhard Büttner, der auf die „zentrale Rolle“ des Gedächtnisses im Unterrichtsgespräch hinweist.<sup>62</sup> Was nicht behalten werde könne, bilanziert er, gehe für den fortschreitenden Kommunikationsverlauf verloren. Darum sei es vonnöten „im Hinblick auf eine primär mündliche Kommunikation wie das Theologisieren mit Kindern“ förderliche „Modi der Kommunikation“ zu eruieren.<sup>63</sup> Inter alia betont er „häusliche, schulische oder kirchliche Liturgien“, etwa das „Abendgebet“, kirchliche Feste oder „Gottesdiensterfahrungen“.<sup>64</sup> Und Büttner spricht sich ebenso ausdrücklich für das Auswendiglernen aus: „Dies ist keine autoritäre Praxis, sondern schafft vielmehr die Voraussetzung beim Theologisieren oder Philosophieren auf geprägte Argumentationen zurückgreifen zu können. Gerade im mündlichen Diskurs benötigt man solche geprägte Tradition, um das bloß subjektive „ich meine“ zu überwinden und seine Begründung in einen größeren Zusammenhang stellen zu können.“<sup>65</sup> Das qualifizierte Gespräch unter besonderer Berücksichtigung seiner argumentativen Dimension kann nicht – gerade auch christlich profilierten Unterricht – auf ein solches kumulierendes und vernetzendes Wissen verzichten. Ähnlich formuliert es auch schon Gerhard Martin, der zu den „Verwendungssituationen“ des Memorierens die „Diskussion“ zählt. Man brauche, so Martin, „Kenntnisse und einen Wortschatz, mit deren Hilfe man anderen über den Glauben Rechenschaft geben kann.“ Und weiter: „In einer Diskussion sollte man mit Stücken der christlichen Überlieferung sinnvoll und eigenständig umgehen können. Man muß allein sprechen können. Mit Rezitieren ist es nicht getan; man muß argumentieren können.“<sup>66</sup>

Arndt Elmar Schnepfer

### **Learning by heart – only what we know by heart belongs truly to us**

This text deals with the subject of learning by heart in the context of Protestant pedagogy. Starting from the theory of „cultural memory“, developed by Jan and Aleida Assmann as point of reference, it identifies the art of mnemonics as the

61 Gerhard Büttner: Theologisieren mit Jugendlichen. Ein religionsdidaktischer Ansatz zum Umgang mit intellektueller Begabung, in: Gudrun Guttenberger, Bärbel Husmann (Hg.): *Begabt für Religion. Religiöse Bildung und Begabungsförderung*, Göttingen, 2007, 136.

62 Gerhard Büttner: Strukturen theologischer Argumentation – Versuch einer Kartographie der Kindertheologie, in: Anton A. Bucher, ders., Petra Freudenberger-Lötz, Martin Schreiner (Hg.): *„Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben“*. *Ergebnisse und Perspektiven der Kindertheologie*, JBKTh 5, Stuttgart 2006, 66.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Gerhard Büttner: Nachhaltiges Lernen im Religionsunterricht, in: *KatBl* 136 (2011), 446.

66 Gerhard Martin: Zum Memorieren im Konfirmandenunterricht, in: *DtPfrBl* 77 (1977), 84.

chief mode of the Judaeo-Christian culture of remembrance. The paper goes on to show how important memorisation has been to this tradition, in particular from the time of the Reformation onwards. Its significance only declined again in the course of the societal upheavals of the 1960s. The author makes use of the fundamental principles of „cultural memory“ to identify potential improvements resulting from learning by heart to the processes of religious education: the development of social identity, personal resilience and enabling competent theological reasoning. Thus, even in this modern era, learning by heart, in the sense of the original means of Judaeo-Christian remembrance, should be re-established as an indispensable instrument of religious education.



Stefan Felber

## Habakuks „Meisterspruch“

Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung<sup>1</sup>

### 1. Die Fragestellung

„Der Gerechte wird aus Glauben leben“. Bekanntlich war für Luther dieser Satz aus Röm 1,17, das erste Schriftzitat des Römerbriefes, der Ausgangspunkt für seine reformatorische Erkenntnis und von unabschätzbarer Bedeutung für die europäische Geschichte. Beharrliches Anklopfen bei Tag und Nacht, voll glühend heißem Durst, brachte, wie er schreibt, schließlich die Erkenntnis, was Paulus meinte, und was Paulus schon dem Alten Testament entnahm. Es war die Erkenntnis, durch die sich Luther von Aristoteles' Gerechtigkeitsbegriff als einer *iustitia distributiva* lösen konnte.<sup>2</sup> Als er die Bibel im Kopf durchging und das neue Verständnis von der sich schenkenden Gerechtigkeit Gottes auch an anderen Zentralbegriffen prüfte, erlangte er Gewissheit: Werk Gottes ist zu verstehen als das Werk, das *er* in und an uns wirkt, Kraft Gottes als die Kraft, durch die *er* uns kräftig macht, Weisheit Gottes als die Weisheit, durch die *er* uns weise macht usw.

Die fragliche Phrase „ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται“ findet sich dreimal im Neuen Testament, neben Röm 1 noch Gal 3,11 und Hebr 10,38. Paulus verwendet den Text leicht verschieden: Im Römerbrief als Beleg für das Evangelium als der selig machenden Kraft Gottes, in der die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird; im Galaterbrief pointiert als Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit, neben weiteren Schriftzitatens, die voraussehen, dass Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht, nicht aus Werken (3,6ff.), bzw. in einer für die Leser wohl überraschenden<sup>3</sup> Opposition zu Lev 18,5. „Dass aber durchs Gesetz niemand vor Gott gerechtfertigt wird, ist offenbar, denn ‚der Gerechte wird aus Glauben leben‘“ (Gal 3,11) – sola fide in Reinform. Im Hebräerbrief schließlich, der die beiden Hälften des Spruches vertauscht, wird mit dem Zitat eine Ermahnung zur beharrlichen Geduld bekräftigt, was sehr gut zum Kontext der Habakuk-Quelle passt. Paulus, so macht O. Palmer Robertson plausibel, schöpft aus dem Vers die

- 
- 1 Dankesvortrag anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises, gehalten in Marburg/Tabor, 12.12.2014, für den Druck überarbeitet.
  - 2 Vorrede zu Band 1 der lateinischen Schriften, 1545, WA 54, 185, Z. 14 – 186, Z. 16.
  - 3 Silva, Galatians, 800.

Grundstruktur des Römerbriefs<sup>4</sup>; der Hebräerbrief schließt die Glaubensbeispiele in Kap. 11 an.<sup>5</sup>

Es gibt eine Reihe weiterer Anspielungen auf die Phrase „ἐκ πίστεως + δικαιοῦν/δικαιοσύνη“<sup>6</sup>, die wir hier zugunsten ihrer Hauptquelle, eben Hab 2,4b, beiseite lassen. Dieses Prophetenwort gilt dem Wittenberger Reformator in seiner Habakuk-Vorlesung 1526 als der „meister spruch“ Habakuks, mit dem Habakuk die Tafel, die er beschreiben soll, beschließe.

Im Folgenden vergegenwärtigen wir uns knapp den Habakuk-Text, nehmen die Ausführungen des Reformators dazu zur Kenntnis, und wollen schließlich sehen, welche grundsätzlichen Fragen berührt sind.

## 2 Zur Exegese des Meisterspruchs Hab 2,4<sup>7</sup>

### 2.1 Kontext

Nach Gunneweg bildet 2,4 die sachliche Mitte, „die Klimax des ganzen Buches“.<sup>8</sup> Auch nach literaturwissenschaftlichen Fragestellungen, für die Luther noch keine Kategorien kannte, ist der Vers bzw. sein Abschnitt herausgehoben: Der Abschnitt V. 1–5 steht im Buch zentral, das sich in eine Ringstruktur gliedern lässt: Auch wenn die Teile z.T. ungleich lang sind, kann man David A. Dorseys Gliederung<sup>9</sup> folgen:

4 Robertson, Nahum etc., 181; zur Gabe des „Lebens“ siehe a. a. O. 182, zu Röm 11 a. a. O. 183.

5 Zur Bedeutung dieser und verwandter Stellen für den neutestamentlichen Glaubensbegriff s. Betz, Geschichtsbezogenheit, 9–14, 23–27.

6 Vgl. Röm 3,26; 4,16; 5,1; 9,30; 10,6; Gal 2,16; 3,7–9,24; 5,5; Jak 2,24.

7 Mein Beitrag kann aus Platzgründen nur selektiv zur Spezialliteratur zu V. 4f. (siehe unten Nr. 5) Stellung nehmen. Über die Forschungsgeschichte 1950–2007 orientiert Helmer, Kleine Forschungsgeschichte, mit weiterer Literatur. Die dort S. 29 angebotene Übersetzung ist aber sehr fraglich.

8 Gunneweg, Habakuk, 413f.

9 Dorsey, Literary Structure, 308.

**A Erste Klage Habakuks: Wie lange muss ich auf Gerechtigkeit warten? (1,2–4)**

Gott hört nicht; Gott rettet nicht; lange Rede in 1.P.; Warten auf Rettung.

**B Jahwes erste Antwort: Das Kommen der starken Armee der Babylonier (1,5–11)**

Beginn: Statement über Jahwes Werk; militärisches Bild: die Babylonier als unschlagbar starke Armee; sie kommen, schreiten fort, gehen voran; ihre Pferde; verschlingen ihre Feinde; kommen aus dem Norden.

**C Zweite Klage Habakuks: Wie kannst du einer bösen Nation erlauben, eine gerechte zu zerstören? (1,12–17)**

Rhetor. Frage zu Beginn (אליא, 1,12); Fokus auf Bosheit der Babylonischen Eroberung; ihr törichter, menschenverfälschender Götzendienst; ist Jahwe gerecht ihnen gegenüber?

**D Zentrum:** *Warte, denn am Ende wird der Böse gestraft,  
doch der Gerechte wird durch Glauben leben (2,1–5)*

**C' Jahwes Antwort auf die zweite Klage: Wehe gegen die Bösen: sie werden bestraft; alles Ungerechte wird gerichtet (2,6–20)**

Rhetor. Frage zu Beginn (אליא, 2,6); Fokus auf Bosheit der Babylonischen Eroberung; ihr törichter, menschenverfälschender Götzendienst; Antwort: Jahwe ist ihnen gegenüber gerecht.

**B' Jahwes letzte Antwort: Das Kommen der noch stärkeren Arme Jahwes, die Babylon einnehmen und Israel retten wird (3,1–15)**

Beginn: Statement über Jahwes Werk; militärisches Bild: Jahwes unschlagbar starke Armee; sein Fortschritt (3 Verben wie in Teil B); seine Pferde; Babylons Absicht zu verschlingen; Ursprung von Jahwes Armee: Sie kommt von Teman.

**A' Habakuks letzte Lösung seiner ersten Klage: Ich will warten auf Gottes Hilfe, egal wie lange; er ist Quelle meiner Freude (3,16–19)**

Habakuk hört Jahwes Ankunft zur Hilfe; lange Rede in 1.P.; Hab wartet auf Gottes Rettung; Jauchzen zu Gott, der rettet (3,18).

Der Verlauf in Teil D stellt sich etwa so dar: Der Prophet erklärt in V. 1, nach der Antwort Jahwes auf seine vorangehende Klage ausspähen zu wollen. Jahwe antwortet ab V. 2; die gegebene Antwort soll schriftlich festgehalten werden. Der Text der Offenbarung für die Tafeln besteht vermutlich genau aus V. 4 und 5<sup>10</sup>, vielleicht auch aus den fünf Wehe-Worten V. 6–20. Allerdings ist die Zäsur zwischen V. 4 und 5 größer als zwischen 3 und 4.<sup>11</sup>

Dem Vorschlag von Seybold, V. 4 nicht im jetzigen Kontext, sondern im Zusammenhang von Kap. 3 zu interpretieren, möchte ich aus methodischen Gründen nicht folgen.<sup>12</sup> Eher sind V. 4 und 5 im *gal-wachomer*-Verhältnis zu sehen (וְיִשְׂרָאֵל V. 5: um wieviel mehr ...).

10 Für V. 5 s. Seybold, Habakuk 2,4b, 196.

11 Anders als der Codex Leningradensis markiert Codex Aleppo ein Ende des Abschnitts nach V. 4, vielleicht um das Ende der Offenbarung schon mit V. 4 zu kennzeichnen oder V. 4 stärker hervorzuheben. Vgl. Emerton, Problems, 4: „So far, we have found no sufficient reason to reject the tradition found in the Masoretic Text that verse 5 belongs with verse 4.“

12 Seybold, Habakuk 2,4b, 195–198.

## 2.2 Zur Bedeutung von 2,4

Luther 1984: Siehe, wer halsstarrig ist, der wird keine Ruhe in seinem Herzen haben, der Gerechte aber wird durch seinen *Glauben* leben.

Elberfelder rev. 1993: Siehe, die (verdiente) Strafe für den, der nicht aufrichtig ist! Der Gerechte aber wird durch seinen *Glauben* leben.

2,4a spricht zunächst von einer עֶפְלָה, einer crux interpretum, deren Bedeutung offenbar schon von den Übersetzern der Septuaginta erraten werden musste.<sup>13</sup> Die Identifikation mit „Ofel“ bzw. Zion scheint mir durch eine Textänderung und gewisse Hypothesen zu holprig zu werden.<sup>14</sup> Eher steht der Pual zu עָפַל für *aufgeblasen, vermessen* – also eine vermessene, gierige Person. Das einzige weitere Vorkommen im Alten Testament ist Num 14,44: Die Israeliten waren so *vermessen*, entgegen der Warnung des Mose in den Krieg zu ziehen, und wurden von Amalekitem und Kanaanitem geschlagen. Entsprechend gibt Thomas Renz Vers 4a wie folgt wieder: „*Look, swollen, not smooth is his throat in him.*“<sup>15</sup> Vermessenheit ist hier vor allem die Unersättlichkeit, für die die babylonischen Heere stehen. Auf den Einzelnen angewandt: aufgeblasen, nicht aufrichtig bzw. nicht gerade (לֹא יִשְׁרָה) ist seine נֶפֶשׁ, das heißt im engeren Sinn: seine Kehle, seine Gurgel oder Schlund, und im weiteren Sinne: sein Leben, sein ganzes Wesen.<sup>16</sup>

Was Habakuk als Offenbarung deutlich auf die Tafel schreiben soll, ist das Bildwort eines ungeheuer Gierigen, der den Hals nicht voll genug kriegen kann. Das „Anschwellen“ erinnert an 1,13, wonach der Gottlose den Gerechteren verschlingt, und verbindet mit 2,5, wonach der Treulose und Stolze den Mund so weit aufsperrt wie der Tod und nie genug gefressen hat, bis er alle Völker verschlungen hat.

V. 4b enthält nun, textlich etwas leichter fassbar, den „Meisterspruch“ in nur drei Wörtern.

וְצַדִּיק בְּאֱמוּנָתוֹ יֵחִי

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται

*Der Gerechte aber – durch seine [hebr.] bzw. meine [griech.] אמונה wird er leben.*

13 Koch, Text, 72f.

14 Scott (New Approach, 337) identifiziert mit „Ofel“ (mit ה-locale) bzw. Zion/Jerusalem und der Nation im weiteren Sinne: Jerusalem werde belagert, erobert und vernichtet werden, das Land werde genommen (vgl. 1,6) und die Nation ins Exil geführt werden (1,9). Scotts Paraphrase (a. a. O., 340) wie folgt: „If indeed Ophel [will be laid waste], unless its people are upright in it – new the righteous (nation) will live (with divine prosperity in the land) by means of its trustworthiness – how much more will the wine deal treacherously, and will not (the) haughty man be destroyed?“ Jahwe antworte damit auf die Theodizeeprobleme Habakuks. Wesentlich textnäher – sowohl zu Habakuk als auch zur neutestamentlichen Rezeption – scheint mir die Studie von Debbie Hunn zu sein (Context (bes. 232–235. 238f).

15 In seinem demnächst erscheinenden Habakuk-Kommentar; vgl. Hunn, Context, 224: „puffed up“.

16 Emerton, Problems, 11: „personality within him“. Genaueres zu עֶפְלָה auch a. a. O., 11–17.

Im antithetischen Parallelismus wird der Gerechte vom Gierigen abgehoben. Der Gerechte wird als Genügsamer charakterisiert, der auf Belohnung warten kann. Auch Spr 28,20 kontrastiert einen solchen – vorläufig übersetzt – *Mann der Treue*<sup>17</sup> (אִישׁ אֱמוּנָה) mit dem, der nach Reichtum hastet: „Ein Mann der Treue ist reich an Segnungen; wer aber hastet, um es zu Reichtum zu bringen, bleibt nicht ungestraft“ (teilw. nach Elberfelder).

Im invertierten Verbalsatz rückt der „Gerechte“ betont an den Anfang, das Verb an den Schluss. Das Mittel, durch das er lebt, steht mittig: die אֱמוּנָה. Wessen אֱמוּנָה ist gemeint? Sie kann Gott und dem Gerechten zugeschrieben werden.<sup>18</sup> An unserer Stelle mag sich das Suffix 3. P. Sg. auf den Gerechten zurückbeziehen, denkbar ist aber auch ein Bezug auf Gott: Der Gerechte wird durch Gottes Treue leben. In diesem Sinne mag es die Septuaginta verstanden haben: πιστεώς μου, wobei offen bleibt, ob „meine Treue/Wahrheit“ oder mit Objekts-genitiv der „Glaube an mich“ gemeint ist.<sup>19</sup> Wenn hierbei noch ein Bezug auf die Weissagung von V. 3 (וְיִחְיֶה/ὄρασις) gesehen wird, die noch erfüllt werden wird und nicht trügt, besteht, dann zielte die Aussage darauf, dass der Gerechte lebt *durch die Zuverlässigkeit des offenbarten Wortes*.

Vor einer Entscheidung über die Bedeutung ist noch zu bedenken, wer nun אֱמוּנָה hat: Gott<sup>20</sup> oder der Gerechte? Oder meint Habakuk beide? Renz geht diesen Weg und summiert: Die Loyalität des Gerechten ruht auf der Verlässlichkeit Jahwes – und aus dieser resultiert die Zuverlässigkeit der Verheißung bzw. Vision (V. 2f.). „The righteous will live because they faithfully cling to the reliability of the revelation given by a faithful God.“

Aus mehreren Gründen legt sich jedoch nahe, an den dem Gerechten geschenkten Glauben zu denken.

1. Der anthropologische Bezug entspricht dem Suffix in Hab 2,4b am besten. Wäre ein anderer Referent des Suffixes als das unmittelbar voranstehende צַדִּיק gemeint, müsste dies besonders gekennzeichnet werden.<sup>21</sup>

17 Vgl. aus Paul Gerhards „Befehl du deine Wege“, Strophe 11: „Wohl dir, du *Kind der Treue*, du hast und trägst davon mit Ruhm und Dankgeschreie den Sieg und Ehrenkron ...“

18 In den Psalmen (22 von 49 Belegen im AT), wo es die Übersetzungen meist mit „Treue“ wiedergeben (Ausnahmen: Ps 37,3; 119,30), in Klgl (3,23) und Hos (2,22) ist es meistens Gott (gehäuft in Ps 89; vgl. bes. Dtn 32,4; Klgl 3,23). Der theologische Gebrauch findet sich nur in poetischen Stücken. In den Sprüchen (12,22 im Gegensatz zur Lüge), den großen Propheten und etwa in 2Kön 12,16; 22,7 ist es die אֱמוּנָה von Gerechten bzw. gerecht Handelnden. Hab 2,4 liegt das letzte Vorkommen in den Prophetenbüchern vor.– Im Targum wird so kontrastiert: „*Siehe, die Bösen denken, dass all diese Dinge nicht so sind, aber die Gerechten werden durch deren Wahrhaftigkeit leben.*“

19 Genaueres zur LXX-Überlieferung s. Koch, Text, 68ff., mit kommentierter Synopse S. 70f. Genaueres zu Bedeutung und Träger der אֱמוּנָה bei Hunn, Context, 224–228.

20 Eine Variante davon wäre die voranstehende Verheißung Gottes (so J. Gerald Janzen; Referat und Widerlegung bei Hunn, Context, 222–224).

21 So zusammenfassend Hunn, Context, 224.

2. Der babylonische Talmud hat es so verstanden und hebt auf diese Weise die Bedeutung des Verses als der prägnantesten Zusammenfassung der 613 Gebote heraus: „Habakuk kam schließlich und gründete sich auf eines, wie gesagt ist: Aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“ (b. Mak. 24A).<sup>22</sup>

3. Es entspricht dem Gebrauch von πιστις im Römerbrief: Die Opposition von Glaube und Gesetzeswerken (s. bes. Röm 4,5, vgl. auch Jak 2,14.17), zu denen je der Mensch Subjekt ist, weist auf die אמונה als die des Gerechten. Paulus und die römischen Christen mögen wechselseitig an *ihrem* jeweiligen Glauben getröstet werden (1,12; V. 17 und Gal 3,11 kann er das Pronomen weglassen, wobei auch eine LXX-Lesart eine Rolle spielen könnte<sup>23</sup>, weiteres s.u.).

4., mit Wildberger: „Wie in Hab 2,4 dem Gerechten um seiner <sup>׳׳</sup>mūnā willen das Leben zugesprochen wird ..., so darf nach Jes 26,2f. das gerechte Volk, das aus denen besteht, die <sup>׳׳</sup>mūnīm bewahren, auf Frieden hoffen. Diese šōm<sup>׳׳</sup>rē<sup>׳׳</sup> <sup>׳׳</sup>mūnīm sind, so können wir sagen, die ‚Gläubigen‘. Auf die Treue Gottes ... antwortet Israel dadurch, daß es Glauben bewahrt.“<sup>24</sup>

Ist אמונה eine dem Menschen geschenkte Größe, klärt sich auch vorläufig die Frage, wie das Wort wiederzugeben ist: nicht *Wahrheit*, sondern doch eher *Glaube* (so die meisten Übersetzungen im Anschluss an Vulgata, LXX und Luther). Das exegetische Problem konkretisiert sich in der Übersetzung. Von jüdischer Seite wurde schon gegenüber Luther eine Übersetzung mit *Wahrheit* eingefordert<sup>25</sup>. Doch auch Buber-Rosenzweig übersetzen mit *Vertrauen*:

„Da, gebläht ist sie, in jenem nicht gerade seine Seele,  
dieweil der Bewährte leben wird durch sein Vertrauen.“

Wildberger verweist zu Recht auch auf Jes 7,4ff., da die Prophetie hier wie dort auf eine schwere politische Bedrohung reagiert, und schlägt als Übersetzung in Hab 2,4 „Glauben“ vor.<sup>26</sup> Dieser Glaube konkretisiert sich im Kontext der Verse 3–5 als Harren auf die Erfüllung der Verheißung bzw. die im Warten liegende Treue.<sup>27</sup> Da die Vision fest steht und sicher eintreffen wird (V. 3), wartet und lebt der Gerechte in Gewissheit, in treuer oder gläubiger Geduld zur Vision. Der Treulose, Stolze und Starke aber, der Menschen und Völker frisst und frisst – hier werden die babylonischen Heere transparent für die Unersättlichkeit des Teufels, zugleich wird auf das Thema des Glaubenskampfs zu allen Zeiten ange-

22 Neusner, Talmud, 122.

23 Jepsen, Art. אמן, Sp. 343. – Die Lutherbibel von 1545 hat es in Röm 1,17 und Gal 3,11 noch enthalten: dort heißt es je „... seines Glaubens ...“.

24 Wildberger, Art. אמן, Sp. 200f.

25 Krause, Studien, 232.

26 Wildberger a. a. O., Sp. 191.

27 Ähnlich zur Stelle auch A.O. Bellis, Keil-Delitzsch, M.A.S. Kyomya (Diss. 1991), B. G. Lee, W. Nowack, J. W. Taylor (Lit. s. Hunn, Context, 227 Fußn. 23).

spielt<sup>28</sup> –, wird keinen Erfolg haben, wenn er auch seinen Rachen aufsperrt wie das Totenreich, das noch jeden gefressen hat (V. 5)!

Wellhausen und Duhm hatten den Meisterspruch reduziert auf die Allerweltsweisheit eines unbedeutenden Aussagesatzes im Sinne von „ehrlich währt am längsten“. Exegetisch-theologisch zeigt sich jedoch, dass der Prophet, so mit A. Weiser, vor dem Hintergrund des unfehlbar kommenden Gerichts das unerbittliche Festhalten an Gott und seinem Wort als einzig adäquate Lebenshaltung predigt.<sup>29</sup> Robertson<sup>30</sup> und Wildberger<sup>31</sup> betonen außerdem zu Recht den Echocharakter von Hab 2,4 zu Gen 15,6.

אמונה bezeichnet also in Hab 2,4 das Glauben oder Vertrauen des Menschen auf die göttliche Weissagung, die sicher erfüllt werden wird. Dass Paulus in Röm 1,17 das Pronomen weder nach der hebräischen noch nach der griechischen Überlieferung (weder *seinen* noch *meinen* Glauben), sondern gar nicht wiedergibt, mag schlicht daran liegen, dass er den Geschenkcharakter betonen will: Das *Evangelium* ist die seligmachende Kraft *Gottes* für den Glaubenden, der leben wird<sup>32</sup>, weil sein Glaube nicht sein eigenes, sondern Gottes Werk ist. Dem entspricht die Textkollation bei Koch: „Inhaltlich hat der LXX-Übersetzer den Akzent auf die Bewahrung des ‚Gerechten‘ durch Gottes Treue verlagert, während der MT von der Treue des צדיק als Bedingung und Unterpfand seiner Bewahrung sprach.“<sup>33</sup> „[F]ür Paulus und den Verf. des Hebr [ist] davon auszugehen, daß für sie der unveränderte Wortlaut der LXX-Übersetzung von Hab 2,4b die Grundlage war, den sie entsprechend ihrer jeweiligen Verwendungsabsicht umgestalteten.“<sup>34</sup> Zentral für diese Verwendungsabsicht scheint mir die Antithese von Glaube und Werk zu, die auch Gal 3,1–4,6 betont: die aus Glauben (οἱ ἐκ πίστεως ...) – die aus Gesetzeswerken (οσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου ...) – wie geschrieben steht ...<sup>35</sup>

28 Darum kann man in 2,4 nicht *den* Chaldäer und *den* Judäer einsetzen (so Emerton und Scott, s. Seybold, Habakuk 2,4b, S. 192f). Denn wäre der Judäer per se der Gerechte, warum ereilte ihn dann das Strafgericht?

29 Zit. nach Krause, Studien, 232, Fußnote 35, wo auch die folg. angeführt sind: A. Schlatter: *rezeptives Vertrauen*, G. Quell: *unerschütterte Treue zu Gottes Gebot*.

30 Robertson, Nahum etc., 178f.

31 Wildberger a. a. O., Sp. 191f. Hab 2,4b sei „von der ‚deklaratorischen Formel‘ her zu verstehen, die bei Ezechiel begegnet: ‚gerecht ist er, er soll unbedingt leben‘ (18,9) ... Während nach der Ezechiel-Stelle die Erfüllung bestimmter kultisch-ethischer Forderungen Kennzeichen der Gerechtigkeit ist, die zum Leben führt, so ist es nach Habakuk der Glaube, über dem die Verheißung des Lebens aufleuchten kann“ (a. a. O., Sp. 192).

32 Für eine genauere Diskussion der die Bedeutung von יחיה s. Hunn, Context, 228–232.

33 Koch, Text, 74. Irrtümlich verteidigt Hieronymus Paulus dafür, in Röm 1,17 LXX zu zitieren (a. a. O., 78)!

34 A. a. O., 85.

35 Der Geschenkcharakter des Glaubens drückt sich prägnant auch durch sein Auf-uns-Zukommen bzw. Gekommensein aus (Gal 3,23.25).

Die nicht nur theologische, sondern auch vom Kontext untermauerte<sup>36</sup> Konsequenz lautet, dass unter den „Gerechten“ auch Heiden sind. Dies erinnert an Röm 4, wo Paulus Abraham im Anschluss an Gen 15,6 als gerechten Stammvater der Beschnittenen wie auch der Unbeschnittenen eingeführt.

### 3. Luthers Auslegung des Meisterspruchs

Gemäß Luthers Pauluslektüre begreift der Meisterspruch die „*res ipsa*“ höchst klar in sich, die Sache selbst, auf die seine Schriftauslegung stets Bezug nimmt bzw. auf die er rekurriert, wenn seine Übersetzung vom Wortlaut abweicht.<sup>37</sup> Für seine Fassung der Reinform konnte Luther noch nicht auf eine anerkannte Übersetzung zurückgreifen.<sup>38</sup> Die geringfügigen Unterschiede zwischen Originaltext und Pauluszitat hat er bis 1525 mit dem Hinweis auf die vom Apostel benutzte Septuaginta erklärt. Seit 1526 sah er sich genötigt, das Wort אֲמוּנָה genauer zu behandeln, weil von jüdischer Seite behauptet wurde, Paulus habe Habakuk nicht recht verdolmetscht. Es gehe Habakuk, knapp gesagt, nicht um den Glauben, sondern um die Wahrheit. Da Wahrheit und Glaube nun einmal nicht identisch seien, müsse die Übersetzung lauten: „Der Gerechte lebt in seiner Wahrheit.“ Was Luther hier als jüdische Einrede ablehnt, begegnet tatsächlich bei seinen humanistischen Zeitgenossen Sylvius Egranus und Johann Cochläus. Beide wiesen auf den wörtlichen Sinn des Urtextes hin und kritisierten Luthers Übersetzung.

Luther verweist darauf, es handle sich um eine *sententia generalis*, „non solum de ista prophetia ... non exigit hoc dictum solum fidem in prophetiam sed in euangelium praedicandum etc.“<sup>39</sup> Schon Mose verwende den (!) Spruch in eigener Formulierung für Abraham (Gen 15,6<sup>40</sup>); der Hebräerbrief verwende ihn für die verschiedensten Glaubensexempel, und er gelte ganz allgemein von allen Gottesworten und müsse geglaubt werden, gleich ob zu Anfang, Mitte oder Ende der Welt geredet. In seiner Dissertation über Luthers Auslegung der Kleinen Propheten hielt Gerhard Krause (1962) fest: „*generalis sententia* eines Textes ist die Gültigkeit seiner Aussage in Bezug auf den allezeit gleichen Christus (Evangelium) und den Glauben (Geist), d. h.: bei Luther immer der Bezug auf das allezeit gleiche Heil der Rechtfertigung durch Glauben. Sähe man diesen Bezug nicht, wäre der Text offenbar mißverstanden. Seine *sententia specialis* – der Aus-

36 Hunn, Context, 232–235.

37 Vgl. meine in Kürze erscheinende Studie zur realistischen Schriftauslegung Luthers.

38 Krause, Studien, 232.

39 WA 13, 406, Z. 6 und Anm. z. Z. 4 (zit. nach Krause, Studien, 219).

40 Schon Isidor von Sevilla wies zu Hab 2,4 auf Gen 15,6 hin (Beleg bei Krause ebd., Fußn. 27).

druck fällt bei Luther in diesem Zusammenhange nicht – wäre das Geschehen der Rechtfertigung im Einzelfalle.“<sup>41</sup>

„sol yemand gerecht sein und leben, so mus er gleuben Gotts verheissunge. Da wird nicht anders aus. Widderumb der gottlose stirbt seines unglaubens. Also auch hie: wolt yhr bleiben und erhalten werden, so müst yhr gleuben dieser schrift auff der tafel, das Christus komen werde mit seinem reich, und euch nicht yrren lassen, das euch eusserlich das ding viel anders ansihet, weil yhr verstöret werdet.“<sup>42</sup>

Neben der Unterscheidung von *sententia specialis/generalis* spielt bei Luther bes. die von *verbum* und *res* eine zentrale Rolle. Er bedient sich dieser Unterscheidung mehrfach, „um die Singleinheit einer Prophetenstelle mit ihrem nicht wörtlich gleichlautenden Zitat im Neuen Testament einleuchtend zu machen.“<sup>43</sup> Verschiedene Worte können von der gleichen Sache handeln, aber darum sind die Worte nicht gleichgültig. „Sintemal mehr an den Worten ligt denn am namen“, sagt er zu einer Sacharjastelle; um der *res* willen dürfe man beim Übersetzen „das vocabulum nicht zu nahe suche[n] noch zu weit“.<sup>44</sup>

Luther wusste von Reuchlins Rudimenta, dass אמת und אמונה fast synonym seien und eigentlich *veritas* bedeuten, was er im Kolleg auch offen sagte.<sup>45</sup> Doch dies sei beim Meisterspruch unbefriedigend, weil der Gebrauch in Gen 15,6, bei Paulus und anderswo auf *fides* wiesen (vgl. o. 2.2). Luther 1526:

„Das sage ich umb der Judischen einrede willen, der sich etliche vleissigen, wollen klug sein und urteilen Paulum, als habe er Habacuc unrecht und bey den haren mit gewalt eingefurt, weil Habacuc von seiner tafel und nicht vom Euangelio redet, wie wol dise tafel auch vom Euangelio redet, aber zukunfftigem, Paulus aber nicht von der tafel sondern vom gegenwärtigen Euangelio redet. Es ist aber dennoch einerley Euangelion, das da zukunfftig war und nu komen ist, gleich wie einerley Christus, gestern, heute und ewiglich (Ebre. xiii.), on das er auff ander weise verkündigt wird fur und nach seiner zukunfft, da liegt aber nichts an: Es ist gleichwol einerley glaube und geist, der an yhn gleubt.

Aber das ist noch klüger ding, da sie geyffern, S. Paulus habe Habacuc nicht recht verdolmetscht. Denn sie geben fur, Habacuc rede nicht vom glauben, sondern von warheit, weil er spricht: ‚Der gerecht lebt seiner Emuna‘. Hie antworte ich: Es ist war, auff Ebreisch lauten die zwei wort ‚Emeth‘ und ‚Emuna‘ seer gleich, komen auch beide von einem stam her, der heißt ‚Amen‘. Darum weil ‚Emeth‘ warheit heist, sol ‚Emuna‘ auch warheit heissen, wie es die Kriechische und latinische Bibel aus dem Ebreischen verdolmetscht. Aber es ist nicht recht, Paulus hats anders und recht verdolmetscht: Emuna, glaube. Denn las gleich sein, das Emuna ym Ebreischen auch warheit heisse (wilchs sie nicht werden beweisen), so zwingt der schrift gemeiner brauch allenthalben, das Emeth heist also warheit, wie ein frum man warhaftig und trew ist und helt, was er gered. Aber Emuna heist die warheit, die einer ynn seim hertzen hat und hanget damit an des andern warheit und trew. Daher

41 Krause a. a. O., 220.

42 WA 19, 394, Z. 15–21.

43 Krause a. a. O., 228.

44 WA Tr 2, 648, Z. 4f, Nr. 2771a.

45 Krause a. a. O., 232f.

„Emunim“ heißen, die da trawen und gleuben odder sich verlassen und hangen an eins andern warheit, Psal xxxi. „Der herr behüt die Emunim“, das ist, die yhm trawen und gleuben. Nu las ich geschehen, wer so zenckisch wil sein, das er den synn ym hertzen, der eim andern als trewen und warhafftigen anhanget und auff yhn sich verlest, nenne warheit odder wie er will, *Paulus und wir wissen solchen mut nicht anders zu nennen denn glauben*. Und die solchen mut haben, sind gleubige. Denn da durch werden sie auch warhafftig, das ist rechtschaffene, trew, frume leute. Also heist Gott etwa ynn der schrifft „Deus Emeth“ als Psal. xxx. [Ps 31,6] Etwa ‚deus Emuna‘ als Deutero. xxxii. [Dtn 32,4] Denn es ist beides sein, beide seine warheit und unser glaube; davon aber genug.“<sup>46</sup>

Als sich Luther im September 1540 erneut zur Stelle äußerte, sprach er seinen Gegnern (Egranus und Cochläus) das Verständnis der *veritas cordis* ab; als *homines inexperti* begriffen sie nur die *veritas oris*. Die Wahrheit des Herzens aber „mutat cor et animum et facit novum cor, non aliam quidem carnem, sed aliam firmitatem ... sic cor hominis fide regeneratum substantialiter fit novum“<sup>47</sup>. Im *Wahrheits- und Glaubensbegriff* hielt Luther also die objektive Seite, Gottes Zueignen, mit der (geschenkten!) subjektiven Aneignung im Menschen zusammen. Wenn die Hebräischgrammatik der Juden nicht helfe, den hebräischen Wahrheitsbegriff zu verstehen, so liege das an ihrer Unkenntnis „in verbis et [!] rebus sacris“. Lebendige Sprache könne von keiner noch so ausdifferenzierten Grammatik vollständig erfasst werden; mehr als bei den Grammatiklehrern finde sich bei Mose, David und Jesaja „non modo pura locutio sermonis, sed etiam vera intelligentia rerum“.<sup>48</sup> Wer also leugne, dass Habakuk vom Glauben spreche, leugne zugleich, dass er von der Wahrheit spreche, „cum fides et veritas sint idem in Hebraeo“.<sup>49</sup> „Aemuna est veritas cordis.“<sup>50</sup>

*Fazit:* Was im Blick auf das Lexikon auf den ersten Blick als philologische Freiheit verbucht werden mag, ist bei Luther hier und an vielen weiteren Stellen, nicht zuletzt Röm 3,28, Ergebnis einer theologisch-geistlichen Überlegung zur *res scripturae*.

#### 4. Die Zusammengehörigkeit von *verbum*, *res* und *fides* – und eine Problem- anzeige

Luther steuert mit seinen Überlegungen zum „Meisterspruch“ und seiner Übersetzung eine differenzierte Einheit von *verbum* und *res* an. „Die *res* der *fides* ist das *verbum* Dei, die *res* des *verbum* Dei ist die *fides* (Christi, iustificans). Diese korrelative (komplementäre) Einheit ist weder von der *ratio* zu erkennen, noch entspricht sie den der *ratio* bekannten und vor ihr stets dualistisch zerfallenden

46 WA 19, 395, Z. 12 – 396, Z. 14 (Hervorh. S. F.).

47 WA Tr 5, 24, Z. 27 – 25, Z. 6, Nr. 5244.

48 Zit. nach Krause a. a. O., 234 (Quelle nicht ganz klar, vermutlich WA Br 8, 177).

49 Krause a. a. O., 235.

50 WA Tr 5, 24, Z. 22, Nr. 5244.

verba-res-Phänomenen.“<sup>51</sup> *Res externa* und *verbum promissionis* sind beide im Text enthalten und nicht als zwei objektive Gegebenheiten voneinander zu differenzieren wie in der Tradition. Das Neue bei Luther ist also nicht als Ergriffen-sein vom affectus des Textes zu verstehen (so Karl Holl) – dies wäre dann z. B. bei Faber nicht grundsätzlich anders –, sondern als Verknüpfung von *verbum* und *fides*.<sup>52</sup>

Luthers Sicht von Sprache ist also geformt vom Rechtfertigungsglauben bzw. von der Wirklichkeit, die der Ausleger nicht umgehen kann, wenn er das Wort vor sich hat.<sup>53</sup> Die Wiedergabe von אמונה mit *Glaube* statt mit *Wahrheit* ist dafür nur ein, wenn auch bedeutendes Exempel, mit dem sich der Reformator durchgesetzt hat: Die deutschen Übersetzungen folgen in der Regel Luther und lesen für באמונתו „durch seinen Glauben“ (vgl. Einheitsübersetzung: „wegen seiner Treue“, KJV/ESV: „by his faith“).

Luther insistierte auf die Zusammengehörigkeit von *res*, *verbum* und *fides*. Wurden ihm Abweichungen von einer wörtlichen Übersetzung vorgehalten, war er etwas rasch mit dem Gegenwurf bei der Hand, die jüdischen oder römischen Gegner verstünden eben die Sache nicht, um die es geht: „Buchstabisten“, die nur eine „Eselskunst“ vollziehen, also Auslegung und Übersetzung für einen rein technischen Vorgang halten, den auch ein Dummkopf durchführen kann.

Zu Luthers Zeit waren diese Urteile sicherlich zutreffend. Meines Erachtens war der Reformator der Sache der Schrift (Christus, sein Reich, die Rechtfertigung) entscheidend näher als seine Gegner. Gerade deshalb eignet der Lutherbibel – also nicht nur, weil sie so sprachmächtig war und ist, sondern weil sie so sachmächtig war und ist! –, eine so große, prägende Kraft. Andererseits ist seine Berufung auf die Sache der Schrift nicht ohne weiteres übertragbar oder methodisierbar. Die Usurpation Luthers für die Sache der dynamisch-äquivalenten Bibeln<sup>54</sup> zeigt, dass man seine *res*-Referenz allzu rasch in das einfache Sender-Empfänger-System der dynamisch-äquivalenten Übersetzungen einordnen konnte (ein vulgarisiertes „dem Volk aufs Maul schauen“). Das dürfte weniger die Schuld Luthers sein als vielmehr an der Unkenntnis der Späteren liegen. Festhalten möchte ich daher, dass wir, wenn wir die Sache, Christus und das Leben aus dem Glauben kennenlernen, und in dieser Sache beharren wollen, doch mit Habakuk, Paulus und Hebräer 10–11 unhintergebar an die *Schriften* der Propheten und Apostel mit ihren Ecken und Kanten gewiesen sind und bleiben. Wenn wir ihre Worte überspringen und meinen, wir hätten die Inhalte schon irgendwie klar und wir müssten sie nur noch anwenden – gewisse Reduktionismen theologischer Curriculumsreformen machen diesen Eindruck (bes. der Verzicht auf Un-

51 Krause a. a. O., 236.

52 Krause a. a. O., 240 Fußn. 62; vgl. meine 2015 erscheinende Studie „Realistische Schriftauslegung bei Luther“.

53 Vgl. Krause a. a. O., 241.

54 Vgl. Felber, Kommunikative Bibelübersetzung, Kap. 4.1 (369ff).

terricht in den biblischen Sprachen) – so wird wie in der dynamischen Äquivalenz aus der Selbstzueignung der Schrift die Selbstaneignung des Menschen. Dann fallen Geist und Wort auseinander, und das äußere Wort wird zwar noch informationell von Christus berichten, aber man glaubt nicht mehr, dass es sich selbst aktiv zueignen wird.<sup>55</sup> Der Respekt vor der Selbstdurchsetzungsmacht des Wortes schwindet, und es muss so lange reformuliert werden, bis der Rezipient sagen kann: „So hätte ich es auch gesagt!“ Ist dies nicht gleichbedeutend mit einem „Ja, so ist es!“? Geht es letztlich doch um Akzeptanz, um einen sozialen Prozess?

Eine schriftgemäße Alternative wäre das Bekenntnis: Ich selbst hätte es nie so sagen können, aber ich erkenne: die Worte Gottes sind „Geist und Ben“ (Joh 6,63), sie sind die Wahrheit, und in ihnen finde ich Gott und meine Bestimmung.<sup>56</sup>

## 5. Literatur

- O. Bayer: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 24, Göttingen, 1971.
- A. Behrens: Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, in: ZAW 109, 1997, 327–341.
- O. Betz: Die Geschichtsbezogenheit des Glaubens im Alten und Neuen Testament, in: H. Stadelmann (Hg.), *Glaube und Geschichte. Heilgeschichte als Thema der Theologie*, Gießen u. a., 1986, 1–31.
- M. Brecht: Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers, in: ZThK 74, 1977, 179–223.
- F. M. A. Cassiodorus: *Institutiones divinarum et saecularium litterarum / Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften* [lateinisch/deutsch].

55 Zur Theologie des äußeren Wortes in Abgrenzung zur Hermeneutik Schleiermachers und der ihm folgenden Tradition vgl. Wannenwetsch, Inwardness.

56 Vgl. Cassiodor, Institutiones, I, 15, 2 u. 7: „Vor allem ... entweiht nicht aus Dünkel die *Idiomata*, das heißt die besonderen sprachlichen Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift, damit nicht aus dem Wunsch, diese Ausdrucksweisen einem landläufigen Verständnis anzupassen – (was ferne sei!) – die Reinheit der göttlichen Worte Schaden leidet. *Idiomata* heißen nämlich solche besonderen Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift, die bekanntlich keine verbreitete Anwendung aufweisen ... Solche und ähnliche Ausdrücke ... finden sich zwar nicht im üblichen Sprachgebrauch, dürfen aber gleichwohl nicht verwässert werden, da sie uns von jener Autorität anvertraut wurden, die über jeden Zweifel hinaus heilig ist.“ „Was Gott zu sagen gefiel, soll, wo immer es der Fall ist, unverfälscht erhalten bleiben, damit es seinen eigenen Glanz entfaltet und dem menschlichen Verlangen nach Zerstückelung entzogen ist“ (ich danke Werner Neuer für den Hinweis).

- Übers. und eingel. von Wolfgang Bürsgens, *Fontes Christiani* 39, Freiburg im Breisgau, 2003.
- D. A. Dorsey: *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis–Maleachi*, Grand Rapid, Mich: Baker, 1999.
- J. A. Emerton: The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk II. 4–5, in: *JTS* 28, 1977, 1–18.
- S. Felber: *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2. Aufl., 2015.
- M. Helmer: *Kleine Forschungsgeschichte zu Hab 2,4–5*, 2008, 33 S., Download von <https://tinyurl.com/mnxtfgd> (02.04.2015; Lit.).
- D. Hunn: Habakkuk 2.4b in its Context. How Far Off Was Paul?, in: *JSOT* 34, 2009, 219–239 (Lit.).
- A. Jepsen: Art. אֲבָרָה, in: G. Botterweck u. a. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I: אב – גלה, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, Sp. 313–438.
- D.-A. Koch: Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament, in: *ZNW* 76, 1985, 68–85.
- G. Krause: *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten*, Diss. Zürich 1960, Beiträge zur Historischen Theologie 33, Tübingen: Mohr Siebeck, 1962.
- B. Lohse (Hg.): *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Wege der Forschung 123, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- J. Neusner: *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary*, Band 17a, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2011.
- A. Pinker: Habakkuk 2.4. An Ethical Paradigm or a Political Observation?, in: *JSOT* 32, 2007, 91–112.
- O. P. Robertson: *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephania*, The New International Commentary on the OT, Grand Rapids: Eerdmans<sup>2</sup> 1991.
- R. Schäfer: Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis, in: *ZThK* 66, 1969, 151–170.
- J. M. Scott: A New Approach to Habakkuk II 4–5A, in: *VT* 35, 1985, 330–340.
- K. Seybold: Habakuk 2,4b und sein Kontext, in: S. Kreuzer und K. Lüthi (Hg.): *Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 65. Geburtstag*, Frankfurt: Er Lang, 1992, 99–107, zitiert nach: K. Seybold: *Studien zur Psalmenauslegung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1998, 189–198).
- M. Silva: Galatians, in: G. Beale / D. Carson (Hgg.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, 785–812.
- B. Wannewetsch: Inwardness and Commodification. How Romanticist Hermeneutics Prepared the Way for the Culture of Managerialism – a Theological

Analysis. For Hans G. Ulrich in Celebration of his 65th Birthday, in: *Studies in Christian Ethics* 21, 1/2008, 26–44.

H. Wildberger: Art. אמון 'mn fest, sicher, in: E. Jenni, C. Westermann (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München, Zürich, <sup>5</sup>1994, I, Sp. 177–209.

H. Wildberger: „Glauben“ im Alten Testament, in: *ZThK* 65, <sup>2</sup>1968, 129–159.

Stefan Felber

### **Habakkuk 2,4 – the „central saying“ of the Prophet in exegesis, theology and translation**

Habakkuk 2:4, according to Martin Luther, is the master proverb („Meisterspruch“) of Habakkuk. The verse is central not only because of its New Testament quotations, but also in terms of the literary structure of the book, as recent research has pointed out. In his exegesis of the prophets, Luther established the translation of emunah as „faith“ rather than „truth“. This is confirmed by the LXX and New Testament reading of the passage. By and large, later translations, even Jewish ones, followed Luther. In terms of the philosophy of language, translation is dependent on his view of the relationship of words and things, verbum and res. Luthers translation and his faith sola gratia, sola fide are mutually dependent: Faith is the truth of the heart, mediated by the Word of God. The reason why Luthers translation had such a large influence is to be found, at last, in the closeness of his language to the centre of Scripture, res scripturae.

Carsten Ziegert

# Wieviel Linguistik braucht die Exegese?

Ein Plädoyer\*

## 1. Einführung: Wozu Sprachwissenschaft?

Es ist unmittelbar klar, dass bei der Exegese biblischer Texte auf einige Fachgebiete zurückgegriffen werden muss, die in der Theologie den Status von „Hilfswissenschaften“ haben. Die Geschichtswissenschaft ist hier zu nennen, die dabei hilft, die in biblischen Texten genannten Ereignisse und Personen in ihren historischen Kontext einzuordnen.<sup>1</sup> Eine weitere „Hilfswissenschaft“ ist die Archäologie, mit deren Hilfe sich zum Beispiel biblische Ortsangaben geographisch und chronologisch auswerten lassen.<sup>2</sup> Im Gegensatz zu diesen beiden Fachgebieten ist die Literaturwissenschaft eher auf der Ebene der konkreten Texte angesiedelt. Seit einigen Jahrzehnten erfreuen sich literaturwissenschaftliche Methoden in der Exegese zunehmender Beliebtheit, da man erkannt hat, dass die Betrachtung biblischer Texte als Literatur Sinnhorizonte erschließen kann, die bisher oft unbeachtet geblieben sind.<sup>3</sup>

Die allgemeine Sprachwissenschaft fristet demgegenüber ein Nischendasein in der Theologie. Abgesehen von den Einführungen in die biblischen Sprachen haben angehende Exegetinnen und Exegeten in der Regel wenig Berührungspunkte mit linguistischen Fragestellungen. Natürlich werden Wörterbücher und Grammatiken bei der exegetischen Arbeit zu Rate gezogen, doch darauf scheint sich der Einfluss der Linguistik zu beschränken. Wenn man jedoch bedenkt, dass uns das biblische Zeugnis in sprachlicher Form überliefert ist, dann stellt sich die Frage, warum eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit Sprache beschäftigt, in der Bibelwissenschaft bisher so wenig berücksichtigt wird.<sup>4</sup> Der vorliegende Artikel soll in Form eines Überblicks zeigen, dass die moderne Linguistik mehr

---

\* Heinrich von Siebenthal zum 70. Geburtstag am 31. Oktober 2015.

1 Beispiele sind das Edikt des Claudius (Apg 18,2) und die Person des Kyros (2 Chr 36,22–23; Jes 44,28; Dan 1,21 u. ö.).

2 Hier ist die viel diskutierte Frage nach der Zerstörung von Jericho (Num 22,1; Jos 6) zu nennen, vgl. etwa Uwe Zerbst, Peter van der Veen (Hg.): *Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme*, Holzgerlingen, 2005.

3 Siehe z. B. Robert Alter: *The Art of Biblical Narrative*, New York, 2011 (Erstauflage 1981) und Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 2006.

4 Eine Ausnahmeerscheinung ist der (sehr allgemein gehaltene) Artikel von Johannes F. Diehl: Linguistik, in: Klaus Koenen, Michaela Bauks, Stefan Alkier (Hg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2006 ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)).

zu bieten hat als Werkzeuge zum Ermitteln von Wortbedeutungen und zum Nachvollziehen der Grammatik biblischer Texte. Die allgemeine Sprachwissenschaft hat sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einem weiten Feld entwickelt, das überraschende Einsichten und wertvolle Methoden für die Bibelwissenschaft bereit hält.

Der folgende Hauptteil des Artikels (2) beschreibt einige wichtige Bereiche der Linguistik sowie deren mögliche Anwendungen auf die Exegese biblischer Texte. Im Anschluss werden Folgerungen gezogen (3), bevor eine Auswahlbibliographie (4) den Artikel abschließt.

## 2. Linguistische Kernkompetenzen

Ich nenne im Folgenden einige linguistische Kernbereiche, über die Exegeten informiert sein sollten. Die Darstellung dieser Bereiche erfolgt von den kleineren sprachlichen Einheiten wie Phonem und Morphem ausgehend und zu den größeren wie Wort, Satz und Text fortschreitend, wobei Überschneidungen nicht immer vermeidbar sind. In jedem Abschnitt wird die linguistische Theorie anhand von Beispielen aus den biblischen Sprachen knapp beschrieben. Außerdem werden Anwendungsmöglichkeiten für die Exegese genannt. Inhaltliche Vollständigkeit kann dabei natürlich nicht angestrebt werden, im Gegenteil, einige der Anwendungsbeispiele verstehen sich ausdrücklich als Problemanzeigen zu bestimmten exegetischen Fragestellungen. Dabei ist zu erwarten, dass Kenntnisse der jeweils vorgestellten linguistischen Thematik einen maßgeblichen Beitrag zur Problemlösung leisten können.

### 2.1 Phonetik und Phonologie

In der *Phonetik*<sup>5</sup> beschäftigt man sich mit den möglichen Lauten aller Sprachen der Welt sowie mit ihrer Produktion mittels der menschlichen Sprechorgane. Das Internationale Phonetische Alphabet (IPA) bietet eine standardisierte Möglichkeit, all diese Laute schriftlich darzustellen.<sup>6</sup> In der *Phonologie* untersucht man dagegen die konkreten in einer bestimmten Sprache vorkommenden Laute sowie deren Veränderung unter bestimmten kontextuellen Bedingungen.

Entsprechend lässt sich der Begriff *Phonem* als Grundeinheit der Phonologie definieren: Phoneme sind die kleinsten potenziell bedeutungsunterscheidenden lautlichen Einheiten einer Sprache. Ein Beispiel für das Hebräische liefern die

5 Zu den linguistischen Fachbegriffen, insbesondere zu den in den Überschriften genannten Kernbereichen sowie den im Text kursiv gedruckten Termini vgl. die Einträge bei Hadumod Bußmann (Hg.): *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 2002.

6 Siehe <http://www.langsci.ucl.ac.uk/ipa/fullchart.html>.

durch die Konsonanten  $\aleph$  und  $\psi$  repräsentierten Laute.<sup>7</sup> Die Verbformen  $\eta\aleph\gamma$  „sah“ und  $\eta\psi\gamma$  „er weitete“ machen deutlich, dass der Unterschied der beiden genannten Laute notwendig ist, um die Bedeutung der beiden Wörter, deren Aussprache ansonsten identisch ist, voneinander zu unterscheiden.

Dagegen ist ein *Phon* als Grundeinheit der Phonetik allgemeiner definiert, und zwar als lautliche Einheit, die nicht notwendigerweise bedeutungsunterscheidend sein muss. Beispielsweise kommt im Griechischen der im IPA als [ŋ]<sup>8</sup> notierte Laut vor, und zwar in Verben wie  $\sigma\gamma\gamma\rho\alpha\phi\omega$  oder  $\epsilon\gamma\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ . Dass dem im Griechischen mit dem Buchstaben  $\gamma$  geschriebenen Laut das Phonem /n/ zugrunde liegt, zeigen augmentierte Formen wie  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\gamma\rho\alpha\phi\omega$  und  $\epsilon\nu\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\nu$ .<sup>9</sup> Offensichtlich bewirkt eine phonologische Regel der Sprache, dass das Phonem /n/ direkt vor einem /g/ oder /k/ als [ŋ] ausgesprochen wird. Das Phon [ŋ] ist ein *Allophon* von /n/, eine Aussprachevariante, die nur in einem bestimmten lautlichen Kontext aktiviert wird. In der griechischen Orthographie wird das Phonem /n/ in der Aussprägung [ŋ] durch das Graphem  $\gamma$  repräsentiert.<sup>10</sup>

Phone bzw. Phoneme lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten klassifizieren. Die in unserem Kontext wichtigsten Unterscheidungsmerkmale sind die *Artikulationsstelle* im Mundraum und die *Artikulationsart*. Ein Beispiel bieten die Vokale des Griechischen, die sich aufgrund ihrer jeweiligen Artikulationsstelle (vorne, zentral, hinten) und des Öffnungsgrads (geschlossen, halboffen, offen) folgendermaßen tabellarisch darstellen lassen:<sup>11</sup>

	vorne		zentral		hinten	
	ungerundet	gerundet	ungerundet	gerundet	ungerundet	gerundet
geschlossen	/i/ ι	/y/ υ				/u/ ου
halboffen	/ε/ ε,η					/ο/ ο,ω
offen			/a/ α			

Nun sind Phoneme, wie oben dargelegt, nicht als bedeutungstragende Elemente definiert, sondern lediglich als bedeutungsunterscheidende. Wenn einem Phonem keine Bedeutung inhärent ist, dann lässt sich zu Recht fragen, welchen Ertrag die Phonologie neben der Hilfe beim Lernen der alten Sprachen für die Exegese lie-

7 Zur mutmaßlichen Aussprache siehe Paul Joüon, Takimitsu Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*, SB 14, Rom, 1991, § 5j,1.

8 Phone werden gewöhnlich in [], Phoneme in // notiert.

9 Heinrich von Siebenthal: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen und Basel, 2011, § 15b.

10 In der deutschen Orthographie dient dazu das Graphem „n“, wie der Vergleich von  $\acute{\alpha}\gamma\kappa\upsilon\pi\alpha$  mit „Anker“ oder auch „Enkel“ zeigt.

11 Vgl. Siebenthal, *Grammatik*, § 2a. Vokallänge ist in der Tabelle ebenso wenig berücksichtigt wie die Diphthonge, also die Doppelvokale (ου ist unter phonetischem Blickwinkel kein Diphthong, da es als einfacher Vokal [u] ausgesprochen wird).

fert. Tatsächlich erweisen sich Kenntnisse über Phonetik und Phonologie als nützlich für die Textkritik. Denn in biblischen Handschriften finden sich Überlieferungsfehler, die in der Ähnlichkeit bestimmter Phoneme begründet sind. Da ab dem 4. Jahrhundert nach Christus biblische Manuskripte in Skriptorien in großer Anzahl nach Diktat kopiert wurden, waren Hörfehler nicht auszuschließen.<sup>12</sup> So ist in Apk 1,5 eine interessante Variante in der phonetischen Ähnlichkeit zweier Vokale begründet. Während sich in den ältesten und besten Manuskripten die Lesart λύσαντι („der uns durch sein Blut *erlöst* hat“) findet, bietet der Mehrheits-text die Lesart λούσαντι („[...] *gewaschen* hat“).<sup>13</sup> Der Unterschied der beiden Varianten liegt wahrscheinlich in der phonetischen Ähnlichkeit von υ /y/ (deutsches „ü“) und ου /u/ (deutsches „u“) begründet. Bei beiden handelt es sich um geschlossene gerundete Vokale, der Unterschied liegt lediglich in der Stellung der Zunge (vorne vs. hinten).<sup>14</sup>

Eine andere textkritische Problematik betrifft die Ähnlichkeit zwischen den ungerundeten Vordervokalen ι /i/ und η /ε/ einerseits und den beiden geschlossenen Vordervokalen υ /i/ und υ /y/ andererseits. Sowohl die Aussprache von η /ε/ als auch von υ /y/ näherte sich im Lauf der Zeit immer mehr an die Aussprache von ι /i/ an, so dass in spätbyzantinischer Zeit sogar η /ε/ und υ /y/ phonetisch ununterscheidbar geworden waren.<sup>15</sup> Das führte dazu, dass beim Abschreiben biblischer Manuskripte die Buchstaben η und υ oft verwechselt wurden („Itazismus“).<sup>16</sup> So existiert in Eph 4,32 neben der Lesart καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν („wie auch Gott *euch* in Christus vergeben hat“) die Lesart mit ἡμῖν („*uns*“).<sup>17</sup> Kenntnisse über Phonetik und Phonologie helfen also, textkritische Probleme zu erkennen und einzuordnen. Für eine Entscheidung, welcher Lesart der Vorzug zu geben ist, muss dann allerdings auf das Instrumentarium der Textkritik zurückgegriffen werden.

## 2.2 Morphologie

Die *Morphologie* beschreibt die Struktur von Wörtern aufgrund ihrer kleinsten bedeutungstragenden Einheiten, der *Morpheme*. Dabei unterscheidet man zwischen lexikalischen und grammatischen Morphemen. Während lexikalische Morpheme Objekte und Sachverhalte der außersprachlichen Welt bezeichnen

12 Bruce M. Metzger: *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, New York und Oxford, <sup>2</sup>1968, 14–15.

13 Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, <sup>2</sup>1994, *ad loc.*

14 Das lässt sich „experimentell“ verdeutlichen, indem man ein deutsches „u“ ausspricht und noch während der Aussprache die Zunge nach vorne schiebt, ohne die Rundung der Lippen aufzugeben oder den Mund weiter zu öffnen: Es entsteht ein „ü“.

15 Siebenthal, *Grammatik*, § 2c.

16 Metzger, *Text*, 191.

17 Metzger, *Commentary*, *ad loc.*

(z. B. οἶκος, εἰρήνη), dienen grammatische Morpheme dazu, Beziehungen zwischen den Elementen eines Satzes auszudrücken (z. B. τῆ- für den Plural feminer Substantive oder ἡ- für die erste Person Singular in der Afformativkonjugation der Verben).

In der neueren Linguistik beinhaltet die Morphologie die beiden Bereiche der Flexion und der Wortbildung. Als *Flexion* bezeichnet man die Realisierung von Wörtern in Abhängigkeit von ihrer syntaktisch-semanticen Funktion, also beispielsweise die Deklination von Substantiven und Adjektiven und die Konjugation von Verben. Deklination und Konjugation gehören zum notwendigen Grundlagenwissen beim Gebrauch der biblischen Sprachen und sind somit natürlich für die Textdeutung unerlässlich.

Interessanter und direkter für die Exegese anwendbar sind Kenntnisse über *Wortbildung*. In diesem Bereich der Morphologie wird untersucht, wie aus bestehenden Wörtern neue entstehen können. Dies geschieht im Wesentlichen durch die Anfügung von Präfixen und Suffixen an einen Wortstamm (Derivation) oder durch die Zusammenstellung mehrerer Wörter (Komposition). Beispielsweise bildet das Wort ἐπίσκοπος ein *nomen agentis*, also ein Substantiv, das einen Handelnden bezeichnet. *Nomina agentis* werden im Griechischen durch die Anfügung bestimmter Suffixe wie etwa -ος an den Stamm des entsprechenden Verbs gebildet.<sup>18</sup> Hier handelt es sich um das Verb ἐπισκοπέω („ansehen, beobachten, beaufsichtigen“). Mit diesem Wissen über Wortbildungsprozesse lässt sich die Bedeutung „Aufseher“ erschließen, was eine Funktion des in 1 Tim 3,2 als ἐπίσκοπος bezeichneten „Bischofs“ darstellt.<sup>19</sup>

Ein weiteres Beispiel bietet die Septuaginta: Das Wort θυσιαστήριον („Altar“) ist im Griechischen vor den Schriften der Septuaginta nicht belegt. Sehr wahrscheinlich handelt es sich um einen *Neologismus*, also einen neu eingeführten Ausdruck. Das Substantiv ist aus dem Verb θυσιάζω („opfern“) abgeleitet, und zwar durch die Anfügung des Suffix -τήριον, das für die Bildung von *nomina instrumenti et loci* charakteristisch ist.<sup>20</sup> Man könnte das Wort also wörtlich mit „Opferstätte“ wiedergeben. Interessant ist diese Wortbildung deshalb, weil die Übersetzer (zumindest die des Pentateuch und des Josuabuches) sich offensichtlich scheuten, das reguläre griechische Wort βωμός („Altar“) zu verwenden, um einen Altar für den Gott Israels zu bezeichnen. Dieses Wort wurde nur für die unrechtmäßigen Altäre der benachbarten Kulte verwendet. Durch die Bildung und Verwendung von θυσιαστήριον und die daraus resultierende Unterscheidung zwischen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Altären haben die Übersetzer also eine theologische Aussage gemacht.

18 Vgl. Siebenthal, *Grammatik*, § 362a.

19 Kenntnisse über Wortbildung befreien allerdings nicht davon, die konkrete Bedeutung des fraglichen Wortes im aktuellen Kontext zu erschließen, wozu auch Wörterbücher zu Rate gezogen werden müssen; siehe zur Problematik Siebenthal, *Grammatik*, § 357b.

20 Siebenthal, *Grammatik*, § 362d.

Auch im Hebräischen spielt die Wortbildung eine wichtige Rolle. So dienen vor allem die Präfixe *-מ* und *-ת* dazu, neue Substantive zu bilden.<sup>21</sup> Beispielsweise ist der Ortsname *תְּבַעְרָה* in Num 11,3 aus der Verbwurzel *בער* („brennen“) abgeleitet.<sup>22</sup> Hintergrund ist eine ätiologische Begründung des Ortsnamens durch den Hinweis auf das „Feuer Jahwes“, das aufgrund des Murrens der Israeliten dort gebrannt (*בער*) hat. Moderne Bibelübersetzungen behandeln den Eigennamen unterschiedlich: Die Lutherbibel und die Zürcher Bibel transkribieren lediglich („Tabera“), wodurch die Bedeutung des Namens, die im Hebräischen durch eine reguläre Wortbildung vermittelt wird, verloren geht. Dagegen bieten die Menge-Bibel, die Einheitsübersetzung und die Gute-Nachricht-Bibel neben einer Transkription zumindest eine Übersetzung in Klammern („Brandstätte“ / „Feuerbrand“ / „Brand“). Die Septuaginta hat übrigens auf eine Transkription völlig verzichtet und damit die Ätiologie des hebräischen Textes in der Zielsprache transparent gemacht: *καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Ἐμπυρισμός, ὅτι ἐξεκαύθη ἐν αὐτοῖς πῦρ παρὰ κυρίου.*<sup>23</sup> Kenntnisse über Morphologie sind also auch dann nützlich, wenn es darum geht, verschiedene Bibelübersetzungen miteinander zu vergleichen.

### 2.3 Semantik

In der *Semantik* geht es um die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, etwa von Wörtern, Sätzen oder Texten. Traditionell wurde Semantik vor allem als Wortbedeutungslehre betrieben, und dies ist auch die „natürliche“ Zugangsweise vom Standpunkt der Exegese aus: Welche Bedeutung haben die griechischen, hebräischen und aramäischen Wörter des biblischen Textes? Wie sind sie zu übersetzen, und welchen Beitrag leistet ihre jeweilige Bedeutung zum Verständnis des Textganzen?

Hier ist also zunächst die *Lexikologie* interessant, die systematische Erforschung des Wortschatzes einer Sprache. Ihre Ergebnisse sind für einen großen Teil der exegetischen Fragestellungen bereits in Wörterbüchern des Hebräischen, Aramäischen und Griechischen aufbereitet. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die Verwendung von Wörterbüchern in der Exegese bereits linguistisches Grundlagenwissen voraussetzt. So sollte z. B. die Tatsache, dass das hebräische *דָּבָר* in Wörterbüchern sowohl mit „Wort“ als auch mit „Sache“ angegeben ist, nicht zu dem Gedanken verleiten, im „hebräischen Denken“ sei „Wort“ im Gegensatz zum „griechischen Denken“ ein „schöpferischer und dynamischer Be-

21 Vgl. Jotjon und Muraoka, *Grammar*, § 88Lo.

22 Oft kommt zu dem Präfix eine feminine Endung hinzu; vgl. Jotjon und Muraoka, *Grammar*, § 88Lr.

23 Die Lautähnlichkeit besteht jetzt nicht mehr zwischen dem Eigennamen und einem Verb (*בער* und *תְּבַעְרָה*), sondern zwischen dem Eigennamen und einem Substantiv (*ἐμπυρισμός* und *πῦρ*).

griff“.<sup>24</sup> Vielmehr spiegelt der Lexikoneintrag für דָּבָר lediglich eine linguistische Tatsache wider, nämlich die Existenz von *Polysemie*, also lexikalischer Mehrdeutigkeit. Wörter können verschiedene Bedeutungen annehmen; es ist dann jeweils der Kontext, der entscheidet, welcher der Angaben im Wörterbuch an einer bestimmten Textstelle der Vorzug zu geben ist.<sup>25</sup> Auf keinen Fall aber ergibt sich die Bedeutung eines Wortes in einem konkreten Text aus der Summe der im entsprechenden Lexikoneintrag angegebenen Bedeutungen.<sup>26</sup>

Ein ganz ähnliches Phänomen von Mehrdeutigkeit wird als *Homonymie* bezeichnet. Hier handelt es sich um mehrere Wörter unterschiedlicher Bedeutung, deren Aussprache und Schreibweise identisch ist. Die Bedeutungen dieser gleich lautenden Wörter sind inhaltlich weiter voneinander entfernt als bei Polysemie. Beispielsweise gibt es zwei hebräische Verben חָרַשׁ, deren Bedeutungen im Qal-Stamm mit „pflügen“ bzw. „taub sein“ angegeben sind. Die Abgrenzung zwischen Homonymie und Polysemie ist unter Linguisten umstritten.<sup>27</sup> Daher findet man in verschiedenen Wörterbüchern eine unterschiedliche Behandlung von lexikalischer Mehrdeutigkeit. Während in einem Wörterbuch von Homonymie und damit von verschiedenen Wörtern ausgegangen wird, die dann jeweils eigene Einträge konstituieren (z. B. חָרַשׁ I, חָרַשׁ II), kann in einem anderen Werk bei Annahme von Polysemie ein einziger Eintrag mit verschiedenen Bedeutungen angeführt sein.

Neben Homonymie und Polysemie ist im Wortbestand einer Sprache auch mit *Synonymie* zu rechnen, also mit Bedeutungsgleichheit mehrerer Lexeme. So bedeuten beispielsweise sowohl גָּאָל als auch עָנַק „Tal“. Totale Synonymie, also Austauschbarkeit der betreffenden Wörter in jedem beliebigen Kontext wie bei לָבַד und לָקַב, ist sehr selten. Häufiger ist mit partieller Synonymie zu rechnen, also damit, dass die Wörter nur in einigen Kontexten gegeneinander ausgetauscht werden können, da einige spezielle Bedeutungskomponenten verschieden sind.

Da (partielle) Synonymie ein sprachübergreifendes Phänomen ist, sollte man die gleichzeitige oder abwechselnde Verwendung verschiedener Wörter mit (annähernd) derselben Bedeutung nicht überbewerten. Es ist also fraglich, ob die beiden Wörter ἀγαπάω und φιλέω tatsächlich eine unterschiedliche Bedeutung

24 Siehe etwa Thorleif Boman: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 3 1959, 45–55.

25 Auch in der im Tschad gesprochenen (nicht semitischen) Sprache Kanembu (vgl. [www.ethnologue.com/language/kbl](http://www.ethnologue.com/language/kbl)) bedeutet „mana“ je nach Kontext „Wort“, „Rede“, „Sache“ oder „Problem“.

26 Vgl. die Kritik von James Barr: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961, 228, unter dem Stichwort „illegitimate totality transfer“.

27 Früher rechnete man mit Homonymie, wenn die entsprechenden Lexeme etymologisch, also sprachgeschichtlich, auf verschiedene Ursprünge zurückgeführt werden konnten. Solch ein Kriterium ist jedoch oft nicht anwendbar, da uns die Sprachgeschichte nicht bekannt ist, außerdem ist dieses Kriterium bei einer synchronen Betrachtungsweise ohnehin fragwürdig; vgl. Bußmann, *Lexikon*, s. v. Homonymie, s. v. Polysemie.

haben, nämlich die einer „göttlichen“ und einer „menschlichen“ Liebe,<sup>28</sup> wie gelegentlich mit Bezug auf Joh 21,15–17 behauptet wird.<sup>29</sup> Dagegen spricht nicht nur, dass ἀγαπάω auch in Texten verwendet wird, die von äußerst menschlicher und fragwürdiger „Liebe“ berichten, z. B. davon, dass Demas „diese Welt (τὸν νῦν αἰῶνα) liebgewonnen“ hat (2Tim 4,10) oder dass Amnon seine Schwester Tamar liebte (2Sam 13,15 LXX). Ein weiteres Argument dafür, dass ἀγαπάω und φιλέω in dem genannten Text synonym gebraucht werden, ist die Tatsache, dass hier auch andere bedeutungsähnliche Wortpaare, nämlich βόσκω und ποιμαίνω („weiden“) sowie ἀρνίον („Lamm“) und πρόβατον („Schaf“), Verwendung finden.<sup>30</sup>

Bisher ging es in diesem Abschnitt lediglich um die *Denotation* eines Wortes. Mit diesem Terminus wird die „kontext- und situationsunabhängige, konstante begriffliche Grundbedeutung“<sup>31</sup> bezeichnet, wie sie auch in Wörterbüchern festgehalten wird. Dagegen versteht man unter *Konnotation* die individuellen, emotionalen, stilistischen (u. a.) Bedeutungskomponenten, die in der aktuellen Sprachverwendung das Verständnis eines Wortes oder Ausdrucks mitprägen, aber nicht im Wörterbuch auftauchen. So handelt es sich bei dem Wort ἀρνίον („Lamm“) im letzten Beispiel um ein Diminutivum, also eine Verkleinerungsform von ἀρῆν („Schaf“).<sup>32</sup> Als eine konnotative Nebenbedeutung von ἀρνίον in Joh 21,15 lässt sich „schutzbedürftiges Wesen“ vermuten. Das ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, dass es sich um ein Diminutivum handelt, sondern auch aus der Verwendung der Metapher von Hirte und Herde im Gesamtkontext der Bibel.<sup>33</sup> Hier ist allerdings zu beachten, dass konnotative Bedeutungskomponenten individuell vom jeweiligen Rezipienten abhängig sind und methodisch nur schwer erhoben werden können. Man ist also auf (möglichst gut zu begründende) Vermutungen angewiesen, welche Konnotation ein Ausdruck für die ersten Leser und Hörer der biblischen Texte gehabt haben kann.<sup>34</sup>

28 Siehe z. B. C. S. Lewis: *The Four Loves*, New York: Hartcourt, 1960.

29 Vgl. zur Stelle Moisés Silva: *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, 1994, 96–97.

30 Beim zweiten Wortpaar handelt es sich nicht um Synonymie, sondern um *Hyponymie* bzw. *Hyperonymie*. Mit diesen Begriffen wird die Relation zwischen einem Unter- und einem Oberbegriff (bzw. umgekehrt) beschrieben. In Joh 21,15–17 wird allerdings keine inhaltliche Unterscheidung zwischen „Lämmern“ und „Schafen“ intendiert sein (s. u. zum Begriff der *Referenz*).

31 Bußmann, *Lexikon*, s. v.

32 Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry S. Jones: *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9 1959, s. v. ἀρνίον. Zur Wortbildung (siehe oben 2.2) des Diminutivums mit -ιον vgl. Sieenthal, *Grammatik*, § 361b.

33 Z. B. Ps 23; Jer 31,10; Ez 34; Lk 15, 4–5; Joh 10,1–18; Apg 20,28–29; Heb 13,20; 1Petr 2,25.

34 Der Versuch einer methodisch begründeten Ermittlung von Konnotation ist beschrieben bei Carsten Ziegert: Hebräer als Knechte Gottes – ein Übersetzungsfehler in Jona 1,9 LXX?, in: Walter Hilbrands (Hg.): *Sprache lieben – Gottes Wort verstehen. Beiträge zur bibli-*

Schließlich ist der Begriff der *Referenz* zu nennen. Unter Referenz versteht man die Beziehung zwischen einem sprachlichen Ausdruck und dem Objekt der außersprachlichen Realität, auf den dieser Ausdruck sich bezieht. Die referentielle Bedeutung eines Wortes in einem bestimmten Kontext ist also von ihrer denotativen Bedeutung abzugrenzen. Beispielsweise lässt sich die Bedeutung des griechischen Wortes κύριος denotativ mit „Herr“ bestimmen. Der Referent von κύριος in Lk 1,46 ist der Gott Israels (μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον), in Lk 2,11 ist es der von den Juden erwartete Retter (ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος), und in Lk 5,12 handelt es sich um Jesus von Nazareth (κύριε, εἰάν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι). Von *Koreferenz* (oder Referenzidentität) spricht man, wenn mehrere sprachliche Ausdrücke denselben Referenten haben. So ist bei der Auslegung von Joh 21,15–17 zu fragen, ob die Ausdrücke τὰ ἀρνία μου und τὰ πρόβατά μου auf verschiedene oder auf identische außersprachliche Referenten verweisen. Deutlich ist sicher, dass es sich um metaphorische Bezeichnungen der an Jesus Gläubigen handelt. Eine Unterscheidung in „jüngere“ und „ältere“ oder in „unreife“ und „reife“ Gläubige erscheint allerdings über den Sinn und die Thematik des Textes als Ganzes hinauszugehen; es ist eher anzunehmen, dass Koreferenz vorliegt. Die Einsicht, dass in Texten Koreferenz existieren kann, wird davor bewahren, vor allem bei nicht vorliegender Synonymie mehr in einen Text hineinzulegen als ursprünglich intendiert war.

#### 2.4 Syntax

Im Bereich der *Syntax* untersucht man die Regeln zur Bildung von Sätzen einer Sprache sowie die Beziehungen der Satzglieder untereinander. Eine wichtige Anwendungsmöglichkeit syntaktischer Fragestellungen auf die biblische Exegese ist die Wahrnehmung und Untersuchung von „markierten“ im Gegensatz zu „unmarkierten“ syntaktischen Strukturen. Dieser Fragestellung liegt die *Markiertheitstheorie* zugrunde, die davon ausgeht, dass es sprachliche Eigenschaften gibt, deren Vorkommen auffällig und damit beachtenswert ist, während das Vorkommen anderer Eigenschaften eher den unauffälligen „Normalfall“ darstellt.

So gilt im Griechischen der Aorist als unmarkierter *Aspekt* des Verbs, dessen Verwendung keine besondere Zielsetzung hat. Eine Verbform im Aorist drückt lediglich die Tatsache der durch das Verb ausgedrückten Handlung selbst aus. Der Schreiber oder Sprecher hat dabei keinerlei Intention, die Verwirklichung des Verbinhalts näher zu spezifizieren. Dagegen repräsentieren der Präsens- und der Perfektstamm jeweils einen markierten Verbalaspekt, und zwar einen durativen Aspekt beim Präsensstamm, der etwas Andauerndes ausdrückt, und einen

resultativen Aspekt beim Perfektstamm, der für etwas bereits Vorliegendes steht.<sup>35</sup>

Ein Beispiel bietet Mk 5,36 im Vergleich zur synoptischen Parallelstelle Lk 8,50.<sup>36</sup> Im Kontext geht es um den Synagogenvorsteher Jäirus, der Jesus um die Heilung seiner Tochter bittet. Auf dem Weg zu seinem Haus heilt Jesus zunächst eine blutflüssige Frau, anschließend kommen die Diener von Jäirus und berichten ihm, seine Tochter sei zwischenzeitlich gestorben. Während in Lk 8,50 Jesus den Synagogenvorsteher auffordert: *μόνον πιστεύσον* (Aorist), lautet die Aufforderung bei Markus: *μόνον πίστευε* (Präsens). Im Markusbericht wird also der durative Aspekt des Glaubens betont: Jäirus hat bereits geglaubt, als er Jesus um Hilfe bat und soll dies nun weiterhin tun, trotz des Todes seiner Tochter. Bei Lukas wird nun keinesfalls ein „punktueller“, einmaliger Aspekt des Glaubens angesprochen. Da der Aoriststamm unmarkiert ist, lässt sich keine Aussage darüber machen, ob das „Glauben“ an dieser Stelle als ein punktueller Akt oder als etwas Andauerndes verstanden wird. Es lässt sich lediglich feststellen, dass bei Markus der Glaube des Jäirus als (hoffentlich) kontinuierlich verstanden wird. Im vorangehenden Vers ist der Vergleich der Verbformen bei Markus und Lukas interessanterweise umgekehrt zu bestimmen. Hier bietet Mk 5,35 eine unmarkierte Aoristform (*ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν*), während in Lk 8,49 der resultative Aspekt des Perfektstamms verwendet und somit das Ergebnis des Sterbens betont wird (*τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου*).<sup>37</sup> Die Frage, warum Markus den Glauben des Jäirus sprachlich als durativ markiert und Lukas das Sterben der Tochter als resultativ, kann hier nicht beantwortet werden, die Feststellung dieses Sachverhaltes sollte jedoch in einem synoptischen Vergleich zu dieser Perikope nicht fehlen.

Eine weitere interessante Problematik, die sich aus der Existenz von markierten und unmarkierten sprachlichen Strukturen ergibt, ist die Frage nach der *Wort- und Satzgliedstellung*. Hierbei geht es vor allem um die Stellung des Verbs im Satz. Im Griechischen ist die Wortstellung relativ frei, da die Beziehungen zwischen den einzelnen Wörtern und Satzgliedern bereits durch die Flexionsendungen festgelegt sind.<sup>38</sup> Dagegen steht im Hebräischen bei der unmarkierten Stellung das Verb vor dem Subjekt und dem Objekt.<sup>39</sup> Eine markierte Satzstellung kann auf eine Betonung desjenigen Satzglieds hinweisen, das die Stellung des

35 Siebenthal, *Grammatik*, § 192g, 194.

36 Vgl. Siebenthal, *Grammatik*, § 195a.

37 Bei einer Übersetzung ins Deutsche bietet sich hier für den unmarkierten Aorist das deutsche Perfekt an („Deine Tochter ist gestorben“), während der resultative Aspekt des Perfekt am besten durch ein Adjektiv wiedergegeben wird („Deine Tochter ist tot“).

38 Siebenthal, *Grammatik*, § 128b.

39 Joüon und Muraoka, *Grammar*, § 155k. Die Grundwortstellung VSO („Verb – Subjekt – Objekt“) liegt generell bei semitischen Sprachen vor, im Deutschen dagegen SVO und bei der im Tschad gesprochenen Sprache Kanembu SOV. Vgl. Bußmann, *Lexikon*, s.v. Semitische Sprachen, s. v. Grundwortstellung.

Verbs am Satzanfang eingenommen hat.<sup>40</sup> So wird in Ri 8,23 betont, dass es Jahwe ist, der über Israel herrschen soll (und nicht Gideon): יהוה ימשל בָּכֶם. Im vorangehenden Satz (לֹא־אֶמְשַׁל אֲנִי בָכֶם) ist die Satzgliedstellung dagegen unmarkiert, dennoch liegt eine Betonung des Subjekts vor, die hier durch die Verwendung des Personalpronomens אֲנִי realisiert wird.

Es ist darauf hinzuweisen, dass sich keine starren Regeln angeben lassen, in welchen Fällen bei einer markierten Satzgliedstellung tatsächlich eine besondere kommunikative Wirkung intendiert ist. Wenn beispielsweise eine *wayyiqtol*-Satzfolge durch einen Umstandssatz unterbrochen wird, dann steht in diesem das Subjekt (mit ו) ebenfalls vor dem Verb, ohne dass das Subjekt betont sein muss.<sup>41</sup> Auch in poetischen Texten wird die Satzgliedstellung oft von anderen Faktoren bestimmt wie z. B. dem Bestreben, einen Chiasmus zu konstruieren. So wird in Ps 2,2a in der ersten Hälfte des Parallelismus die Stellung „Verb – Subjekt“ verwendet (וְיִתְצַבּוּ מִלְכֵי־אֲרָץ), in der zweiten Hälfte dagegen „Subjekt – Verb“ (וְרוֹדְנִים נוֹסְדוּ־יָהָד), ohne dass durch die markierte Satzgliedstellung eine Betonung des Subjekts intendiert wäre. Trotz solcher Einschränkungen lassen sich Kenntnisse über eine mögliche Markierung sprachlicher Elemente fruchtbringend für die Exegese anwenden.

## 2.5 Textlinguistik

In der *Textlinguistik* untersucht man sprachliche Einheiten, die über den einzelnen Satz hinausgehen, ganze Texte also. Ein *Text* zeichnet sich dadurch aus, dass seine Elemente sinnvoll zusammenhängen (*Kohärenz*), dass er eine kommunikative Funktion hat (*Textfunktion*) und dass er ein strukturiertes Gebilde darstellt (*Textstruktur*).<sup>42</sup> Die zuletzt genannte Eigenschaft soll im Folgenden weiter ausgeführt werden.

Ein Text besteht aus mehreren *Propositionen*, d. h. satzwertigen Einheiten, die meist durch das Vorhandensein eines Verbs gekennzeichnet sind.<sup>43</sup> Beispielsweise liegen in Mk 1,16–18 zehn Propositionen vor, die folgendermaßen in einem Textschaubild<sup>44</sup> dargestellt werden können:

40 Joüon und Muraoka, *Grammar*, § 155nb.

41 Joüon und Muraoka, *Grammar*, § 155n, nc.

42 Siebenthal, *Grammatik*, § 297.

43 Ausnahmen sind Nominalsätze.

44 Vgl. Siebenthal, *Grammatik*, § 299.

- P1a Καί ...<sup>45</sup>  
 P2 παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας  
 P1b ... εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος  
 P3 ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ·  
 P4 ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.  
 P5 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·  
 P6 δεῦτε ὀπίσω μου,  
 P7 καὶ ποιήσω  
 P8 ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.  
 P9a καὶ εὐθὺς ...  
 P10 ἀφέντες τὰ δίκτυα  
 P9b ... ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Propositionen sind in einem Text grammatisch und inhaltlich miteinander verbunden. Auf grammatischer Ebene ist die Proposition P2, die kein finites Verb, sondern ein Partizip enthält, der Proposition P1 untergeordnet, sie ist daher im Textschaubild eingerückt dargestellt. Dasselbe gilt für P3. P4, P5 und P9, die durch koordinierende (nebenordnende) Propositionen (καί bzw. γὰρ) eingeleitet werden,<sup>46</sup> stehen auf derselben Ebene wie P1, nämlich der höchsten in der Hierarchie der Propositionen. Dabei bietet P4 eine Begründung für einen Teilaspekt der Propositionsgruppe P1-P3. Die Folge P6–P8, die die Rede Jesu darstellt, ist grammatisch unter P5 anzusiedeln, der Redeeinleitung. Innerhalb dieser Folge sind die Hauptsätze P6 und P7 auf gleicher Ebene, der Objektsatz P8 mit Infinitiv ist von P7 abhängig und somit dieser untergeordnet. Schließlich ist P10 aufgrund des Partizips dem Hauptsatz P9 untergeordnet.

Mit Hilfe des Schaubilds lässt sich die hierarchische Struktur des Textes leicht nachvollziehen. Der Text besteht aus vier Hauptsätzen, von denen drei mit der Konjunktion καί eingeleitet werden. Die Propositionen P1, P5 und P9 drücken den Inhalt des Textes *in nuce* aus: Jesus sah die Fischer (P1), sprach zu ihnen (P5), und sie folgten ihm sofort (P9).

Nun ist zusätzlich unter einem inhaltlich motivierten Blickwinkel zu fragen, welches die kommunikativ gewichtigeren Propositionen innerhalb der Hierarchie sind. Eine grammatische Unterordnung muss nämlich noch keine inhaltliche Unterordnung implizieren. So erscheint es sinnvoll, der Propositionsfolge P6–P8, die die Rede Jesu repräsentiert, einen inhaltlich höheren Stellenwert beizumessen als der Redeeinleitung P5. Innerhalb von P6–P8 ist dann zu fragen, wie die einzelnen Propositionen logisch-kommunikativ zusammenhängen. Ist P7–P8 („Ich will euch zu Menschenfischern machen“) die Folge, der Zweck oder der Grund für die Aufforderung in P6 („Folgt mir nach“)? Unter der Voraussetzung, dass

45 Die Konjunktion gehört zum Hauptsatz, d. h. P2 ist zwischen P1a und P1b eingeschoben; Entsprechendes gilt für P9 und P10.

46 Vgl. Siebenthal, *Grammatik*, § 251a-e.

der Text kohärent, also inhaltlich sinnvoll zusammenhängend ist, geht es somit um die Frage, welche inhaltlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Propositionen des Textes bestehen.<sup>47</sup>

Viele Aspekte der Textanalyse konnten im Rahmen dieses Übersichtsartikels nur angedeutet werden. Für detailliertere Informationen sei daher ausdrücklich auf die jetzt auch für Theologen leicht zugängliche Fachliteratur zum Thema „Textlinguistik“ verwiesen.<sup>48</sup>

## 2.6 Soziolinguistik

In der *Soziolinguistik* betrachtet man Sprache als soziales Phänomen. Die Verwendung von Sprache hat auch eine soziale Funktion. Damit lautet die grundlegende soziolinguistische Fragestellung: „Wer spricht welche Sprache wann mit wem zu welchem Zweck?“<sup>49</sup>

Diese Fragestellung ist in solchen Kontexten interessant, in denen Sprachbenutzer mehrsprachig sind, aber auch dort, wo mehrere Varietäten einer Sprache nebeneinander verwendet werden. Mit dem Begriff der *Varietät* bezeichnet man verschiedene Ausprägungen einer Sprache, die etwa von der geographischen Region (Dialekt) oder von der sozialen Schicht (Soziolekt) der Sprecher abhängig sind.<sup>50</sup>

In Bezug auf die Varietäten des Griechischen, die zur Zeit des Neuen Testaments Verwendung fanden, lässt sich Folgendes feststellen:<sup>51</sup> Das Attische, der maßgebliche Dialekt der klassischen Zeit, war in der Epoche des Hellenismus durch das vereinfachende Koine-Griechisch als dominante Varietät abgelöst worden. Dennoch war das Attische zur Zeit Jesu und der ersten Christen noch präsent, und zwar in der Bewegung des „Attizismus“, die diese Varietät als sprachliche Norm ansah und danach strebte, diese Norm in der Literaturproduktion zu verwirklichen. Das Koine-Griechisch diente als Umgangssprache, fand aber in einer gehobenen Form als „literarische Koine“ unter Wissenschaftlern und Romanschriftstellern Verwendung. Interessant ist nun, dass im Neuen Testament die durch den Attizismus für die hohe Literatur gesetzte Norm unbeachtet bleibt. Die Schriften des NT sind stattdessen in der einfachen Varietät des Koine-Griechisch abgefasst. Unter dem Blickwinkel der Exegese könnte man nun fragen, was dieser Verzicht der neutestamentlichen Schriftsteller auf die Normen des Attizismus über sie selbst, über ihre Leser und darüber, wie sie selbst ihre

47 Eine Liste möglicher inhaltlicher Beziehungen, die auch die Gewichtung innerhalb von Propositionspaaren repräsentieren, ist zu finden bei Siebenthal, *Grammatik*, § 352a, b.

48 Es empfiehlt sich die Lektüre des gesamten 4. Kapitels von Siebenthal, *Grammatik* (§ 297–354).

49 Vgl. Bußmann, *Lexikon*, s.v. Soziolinguistik.

50 Die Existenz von hebräischen Dialekten zu biblischen Zeiten wird von Ri 12,5–6 bezeugt (תְּבִלָּה vs. תְּבִלָּה).

51 Siehe dazu Siebenthal, *Grammatik*, 3–4.

Schriften verstanden, aussagt. Und was sagt die Tatsache, dass etwa im Hebräerbrief und im lukanischen Doppelwerk eine leichte Tendenz zur gehobenen Varietät der literarischen Koine feststellbar ist,<sup>52</sup> über die Autoren und ihre Leser aus?

Ein interessantes in der Soziolinguistik untersuchtes Phänomen ist das *Code-Switching*. Mit diesem Begriff bezeichnet man den Wechsel bzw. die Wahl der verwendeten Sprache oder Varietät in Abhängigkeit von der Situation oder dem Kontext. Als Beispiel lässt sich ein Stuttgarter Staatsanwalt anführen, der am Frühstückstisch mit seiner Familie Schwäbisch spricht und beim Betreten des Gerichtssaals zum Hochdeutschen wechselt. Unterschieden wird zwischen situationalem Code-Switching, das auf gesellschaftlichen Normen für bestimmte Situationen basiert – Hochdeutsch in der Familie kann genauso unangemessen sein wie Schwäbisch im Gerichtssaal –, und konversationellem Code-Switching, das bei konstanter Gesprächssituation eine bestimmte kommunikative Funktion erfüllt.

Das Auftreten aramäischer Abschnitte in der Hebräischen Bibel könnte man als konversationelles Code-Switching bezeichnen. Es ist zu fragen, welche Funktion der Wechsel der Sprache in diesen Texten hat: Zu welchem Zweck wird in Gen 31,47 der Name, den Jakob dem Steinhäufen gibt, aus der Perspektive Labans auf Aramäisch notiert? Welche Funktion hat die Tatsache, dass die Götzenpolemik in Jer 10,11 in aramäischer Sprache geäußert wird? Warum werden in Esra-Nehemia die Edikte des Perserkönigs in der Kanzleisprache Aramäisch zitiert (Esr 4,8–6,18; 7,12–26)? Handelt es sich um Originalquellen? Warum wurden sie nicht ins Hebräische übersetzt? Welchen Status hatten die Sprachen Hebräisch und Aramäisch für die Rezipienten des Esra-Nehemia-Buches? Welche Funktion hat der Sprachwechsel im Danielbuch, bei dem ein langer Abschnitt auf Aramäisch vorliegt (Dan 2,4b–7,28)? Da die Kapitel 1–6 Narrativtexte darstellen, die Kapitel 7–12 dagegen Visionsberichte, ist weiter zu fragen: Welche Funktion hat insbesondere das Code-Switching von Aramäisch zu Hebräisch an der Grenze von Kapitel 7 zu Kapitel 8?

Weitere Beispiele aus dem Neuen Testament lassen sich anschließen: Welche Funktion haben die in den neutestamentlichen Schriften verwendeten hebräischen und aramäischen Wörter wie ἀμήν (z. B. Joh 5,19; 1Kor 14,16), ἀλληλουῖά (Off 19,1) oder μαράνα θά (1Kor 16,22)? Aus welchem Grund war die Inschrift am Kreuz Jesu nach Joh 19,20 dreisprachig (Ἑβραῖστί, Ῥωμαῖστί, Ἑλληνιστί)?

Die Soziolinguistik bietet interessante Fragestellungen, die sich bei der Exegese biblischer Texte mit den Bereichen Umwelt, Zeitgeschichte und Einleitungswissenschaft überschneiden. Es lohnt sich, über die Verwendung verschiedener Sprachen und Dialekte in biblischen Zeiten informiert zu sein.

52 Friedrich Blass, Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 182001, § 3.

### 3. Folgerungen: So viel Linguistik wie nötig, so wenig wie möglich?

Wieviel Linguistik braucht die Exegese? Die Beispiele zu den linguistischen Kernbereichen haben gezeigt, dass uns bei der Untersuchung biblischer Texte auf Schritt und Tritt linguistische Fragestellungen begegnen. Ob es sich um das phonologische System der biblischen Sprachen handelt, die Regeln der Wortbildung, die Bedeutungen einzelner Wörter, Besonderheiten der Syntax, die Struktur und Funktion von Texten oder die Verwendung von Sprache als soziales Phänomen: in all diesen Bereichen ist zu erwarten, dass sich linguistische Kenntnisse bei der Exegese als nützlich erweisen werden.

Dabei stellen die genannten Kernbereiche lediglich eine Auswahl dar. Die linguistische Pragmatik etwa, die sprachliche Äußerungen in konkreten Situationen untersucht, musste in diesem kurzen Überblick unbeachtet bleiben. Das gleiche gilt für die Sprachstatistik, mit deren Hilfe es beispielsweise möglich ist, die Verteilung von Worthäufigkeiten bei biblischen Autoren oder in Gruppen biblischer Schriften zu untersuchen. Solche Untersuchungen könnten Aussagen über den Stil einzelner Autoren auf eine breitere methodische Basis stellen.

Die Linguistik dient nicht nur dazu, dass sich Studierende der ersten Semester mühsam einige Grundkenntnisse der biblischen Sprachen aneignen (und nach der Prüfung wieder vergessen). Sprachkenntnisse sind erst der Anfang der exegetischen Kompetenz. Es versteht sich von selbst, dass es bei der exegetischen Tätigkeit am konkreten Text nicht ausreicht, den hebräischen, aramäischen oder griechischen Abschnitt lediglich lesen und (mit Hilfsmitteln) ansatzweise verstehen zu können. Nach dem grundlegenden exegetischen Methodenschritt des rudimentären Textverständnisses, der in Form einer „Rohübersetzung“ realisiert werden kann, müssen weitere Themen in den Fokus gelangen, etwa der geschichtliche Hintergrund und die Entstehung der biblischen Schrift und des konkreten Textes, oder die Frage nach den literarischen Formen und Gattungen. Doch eine Beschränkung auf Geschichts- und Literaturwissenschaft als „Hilfswissenschaften“ der Exegese reicht nicht aus. Zum Verständnis eines fremdsprachlichen (nicht nur biblischen) Textes ist es unerlässlich, dass linguistische Kenntnisse angewandt werden. Von dieser Pflicht ist nur befreit, wer die biblischen Sprachen quasi wie seine Muttersprache beherrscht! Wer sich auf linguistische Fragestellungen einlässt, kann mit überraschenden Erkenntnissen und mit einem neuen Blick auf die biblischen Texte rechnen.

Linguistische Kernkompetenzen lassen sich nicht über Nacht erwerben. Wie bei allen exegetischen Methodenschritten sind Grundkenntnisse und Übung gefragt. Dieser kurze Überblick kann bestenfalls einen ersten Eindruck vermitteln. Zum Erwerb anwendungsorientierter linguistischer Kompetenzen, die für die Exegese relevant sind, kann die folgende Auswahlbibliographie als Einstieg dienen.

#### 4. Auswahlbibliographie

- Hadumod Bußmann (Hg.): *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart,<sup>3</sup>2002.
- Peter Cotterell, Max Turner: *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove, 1989.
- Johannes F. Diehl: Linguistik in: Klaus Koenen, Michaela Bauks, Stefan Alkier (Hg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2006 ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)).
- Jan P. Louw: *Semantics of New Testament Greek*, Atlanta, 1982.
- Heinrich von Siebenthal: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen und Basel, 2011 (insbesondere Kapitel 4: Textgrammatik).
- Heinrich von Siebenthal: Linguistische Methodenschritte, in: Heinz-Werner Neudorfer und Eckhard J. Schnabel (Hg.): *Das Studium des Neuen Testaments*, Wuppertal,<sup>3</sup>2006, 51–100.
- Heinrich von Siebenthal: Was ist der Sinn des Textes?, in: Helge Stadelmann (Hg.): *Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen*. Gießen, 2006, 128–157.
- Moisés Silva: *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, 1994.

Carsten Ziegert

#### A plea for linguistic knowledge in exegesis

This overview article pleads for using a linguistic approach in the interpretation of biblical texts as well as other methods of investigation. The author introduces the linguistic disciplines of phonetics / phonology, morphology, semantics, syntax, discourse analysis, and sociolinguistics, and applies them to some exegetical problems. It is concluded that the application of linguistic knowledge has the potential to enrich the exegetical process.

## „Denn euer Gehorsam ist bei allen bekannt geworden“ (Röm 16,19): Die Verweise auf andere Christen und ihre Funktion im Brief des Paulus an die Römer

### 1. Einführung

Die neuere Forschung zeichnet den Römerbrief zu Recht in die speziellen Umstände des Autors und der Briefempfänger zur Zeit der Abfassung ein und versucht, den Brief von daher zu verstehen. In engem Zusammenhang mit Aussagen zur Situation des Paulus zur Zeit der Abfassung und seiner Absicht, nach Jerusalem, Rom und Spanien zu reisen sowie Aussagen über die Leser in Rom, erscheinen mehrere Verweise auf andere Christen. Diese Verweise beleuchten die Umstände, unter denen der Brief geschrieben wurde, geben wichtige Fingerzeige auf seinen Abfassungszweck und spielen eine wichtige Rolle in der paulinischen Argumentation. Dieser Aufsatz stellt die Verweise auf andere Christen im Römerbrief zusammen und untersucht ihre jeweilige Funktion. Dabei ist unser Interesse primär rhetorisch bzw. literarisch, weniger die historische Analyse und Konstruktion.

Die Verweise werden umfassend festgehalten. Während einige im Briefkorpus erscheinen, findet sich die Mehrzahl in den Rahmenpartien in Römer 1,1–15 und 14,14–15,24 (II). In der Darstellung folgen wir dem Aufbau des Briefes. Bei jedem Vorkommen wird die Funktion des Verweises auf andere Christen in der Argumentation des Apostels untersucht. Nach einer Zusammenfassung skizzieren wir das Porträt, das Paulus durch diese Verweise von sich selbst und seinem Dienst und von den Adressaten zeichnet (III).<sup>1</sup>

Obwohl Paulus die christlichen Gemeinden Roms nicht selbst gegründet hatte und bisher noch nicht so weit Richtung Westen vorgedrungen war<sup>2</sup>, wusste er

---

1 Weiter wäre es interessant, dieses Porträt mit der Paulusdarstellung der Apostelgeschichte zu vergleichen bzw. mit dem Bild, das Paulus von sich in anderen Briefen zeichnet. Bei „andere Christen“ sind die Christinnen durchweg mit eingeschlossen; in Röm 16 werden einige von ihnen namentlich erwähnt.

2 Nach Röm 15,19 war Illyrien die westlichste Region, in der Paulus zur Zeit der Abfassung des Briefs gewirkt hatte. Weder andere Briefe des Paulus noch die Apostelgeschichte erwähnen den Dienst des Paulus in Illyrien; vgl. die Diskussion in Klaus Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig, 2012, 364f und Eckhard J. Schnabel: *Paul, the Missionary. Realities, Strategies and Methods*, Nottingham, 2008, 112f.

von den Christen in Rom und ihrer aktuellen Situation so viel, dass er sie direkt ansprechen konnte.<sup>3</sup> Diese Vertrautheit des Paulus mit der Situation in Rom (wahrscheinlich durch Kontakte mit einzelnen Mitgliedern der stadtrömischen Gemeinden; vgl. die in der Grußliste genannten Christen, 16,3–5) ist ein Beleg für überörtliche Verbindungen im Urchristentum. Ohne solche Verbindungen wäre Paulus nicht in diesem Ausmaß und auf diese Weise informiert gewesen.<sup>4</sup>

Obwohl, streng genommen, Paulus selbst auch in die Kategorie „andere Christen“ gehört, vernachlässigen wir alle Stellen, an denen Paulus auf sich selbst verweist, wie etwa den Briefanfang (1,1–5), seine Verweise auf sein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Wirken (1,8–15; 15,14–32), die umstrittene Frage nach der Identität der ersten Person Singular in Römer 7 oder die Beteuerungen seiner andauernden Loyalität zu Israel und Heidenmission um Israels willen in Römer 9–11.

Unsere Untersuchung der Verweise auf andere Christen trägt zu dem Bild bei, das Paulus von sich selbst im Römerbrief zeichnet (siehe unten). Die stadtrömischen Empfänger und die anderen Christen, auf die Paulus verweist, sind ein wichtiger Bestandteil dieses Bildes. Eine breiter angelegte Untersuchung der vielgestaltigen Selbstdarstellung des Paulus im Römerbrief wäre lohnenswert.

## 2. Die Verweise auf andere Christen im Römerbrief

### 2.1. Andere Christen in Römer 1,1–15<sup>5</sup>

**Römer 1,8:** Am Briefanfang wird deutlich, dass Paulus von den stadtrömischen Christen weiß: „zu denen auch ihr gehört, die ihr berufen seid von Jesus Chris-

3 Zum Ursprung und der gegenwärtigen Situation der stadtrömischen Gemeinden vgl. Andrie du Toit: ‚God’s Beloved in Rome‘ (Rom 1:7): The Genesis and Socio-Economic Situation of the First Generation Christianity und The Ecclesiastical Situation of the First Generation Roman Christians, in: Andrie du Toit: *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, Cilliers Breitenbach, David S. du Toit (Hg.), BZNW 151, Berlin, New York, 2007, 179–202, 203–218.

4 Vgl. Michael Theobald: *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt, 2000, 30–34. Natürlich ist Paulus selbst die stärkste überörtliche Verbindung im Römerbrief. Überörtliche Beziehungen zwischen einzelnen Christen und Gemeinden spielen eine wichtige Rolle im Vergleich urchristlicher Gemeinden mit den unterschiedlichen Vereinen der antiken Welt. Detaillierte Untersuchung der Hinweise auf überörtliche Verbindungen im Römerbrief in Christoph Stenschke: ‚Es grüßen euch alle Gemeinden Christi‘ (Röm 16,16): Vorkommen und Funktion übergemeindlicher Verbindungen im Brief des Paulus an die Römer, in: Gert Steyn (Hg.): *FS Andrie B. du Toit*, Leuven, 2014, im Druck.

5 Zur Argumentation des Paulus in Röm 1,1–17 vgl. Andrie du Toit, *Persuasion in Romans* 1:1–17, in: du Toit, *Focusing*, 219–237.

tus“.<sup>6</sup> Wie Paulus von ihnen erfahren hatte, wird in Vers 8 deutlich: „von ihrem Glauben spricht man in aller Welt“. Neben ihrer Funktion als *captatio benevolentiae* zu Beginn des Briefes impliziert diese Aussage, dass andere Christen von den stadtrömischen Gemeinden und ihrem Glauben wussten und diese Informationen weitergegeben hatten.<sup>7</sup> Das erklärt sich zum einen mit der speziellen Situation der römischen Gemeinden in der Hauptstadt des Reiches, von wo aus und wohin vielfältige offizielle und inoffizielle Kommunikationswege ins ganze *Imperium Romanum* führten und im regen Gebrauch waren. Zum anderen dürfte dieses weitverbreitete Wissen um die stadtrömischen Christen auf der Existenz mehrerer christlicher Gemeinden in Rom beruhen, was auf eine größere Anzahl von Christen in der bevölkerungsreichen Stadt hinweist. Einige Hinweise in der Grußliste in Römer 16 werden gewöhnlich so interpretiert, dass sie auf mehrere Gemeinden in Rom hindeuten (16,5.10.11.14f), obwohl die Erwähnungen dieser Gruppen keine Schlussfolgerungen auf deren tatsächliche Größe zulassen.

Ferner wird das weitverbreitete Wissen um die Christen Roms auch auf die Vertreibung der Juden durch Kaiser Claudius im Jahr 49 nach Christus zurückzuführen sein, die eine ganze Reihe römischer Judenchristen – und mit ihnen die Nachricht vom Glauben der römischen Gemeinden – in andere Teile des Reichs (und womöglich darüber hinaus) geführt haben dürfte. Das Beispiel von Aquila und Priska, die Paulus in Römer 16,3f grüßt, zeigt, dass – nach Apostelgeschichte 18,2f – Paulus einigen dieser Christen im Osten des Reiches begegnet war.

Zudem ist es möglich, dass das weitverbreitete Wissen um den Glauben der römischen Christen nicht nur auf innerchristlicher Kommunikation beruhte. Der Anlass für das Claudius-Edikt wie auch sein konkreter Inhalt (und möglicherweise auch seine Aufhebung mit dem Tod des Claudius im Herbst 54 n. Chr.), das mit großer Wahrscheinlichkeit seine Ursache in Unruhen hatte, die die christliche Verkündigung in den stadtrömischen Synagogen hervorgerufen hatte<sup>8</sup>, dürfte auch in anderen Teilen des Reiches bekannt geworden sein. Davon ist aus-

6 Paulus schreibt von seiner Berufung, „in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter *allen Heiden*“ (1,5). Selbstverständlich enthält der Umfang dieser Berufung Rom und Spanien. Obwohl Paulus nicht explizit behauptet, sich dieser Berufung mit Erfolg gestellt zu haben, dürften die Leser annehmen, dass dies („den Gehorsam des Glaubens unter den Heiden aufrichten“) zwischen seiner Berufung und seinem anvisierten Besuch in Rom so geschehen war. Dies ist der erste Hinweis auf andere Christen im Römerbrief.

7 Nach Haacker, *Römerbrief*, 35 bezieht sich der Glaube der Römer „nicht nur auf die Bekehrung, sondern die christliche Existenz im ganzen“.

8 Vgl. David Alvarez-Cineira: *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19, Freiburg, Basel, Wien, 1999; Helga Botermann: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im ersten Jahrhundert*, Hermes Einzelschriften 71, Stuttgart, 1996 und Rainer Riesner: *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids, 1998, 157–201; unter den Kommentaren insbesondere Robert Jewett: *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, 2007), 18–20, 59–61; Überblick bei Christoph Stenschke: Edict. New Testament, in: EBR (im Druck).

zugehen, da die Amtsträger römischer Kolonien wie etwa Philippi, aber auch die römische Provinzialverwaltung (beispielsweise in Ephesus) die Entwicklungen im Rom genau verfolgt haben dürften, um sich in ihrem Handeln vor Ort an Rom orientieren zu können (die Kunde von solchen Entwicklungen dürfte sich auch durch den regelmäßigen Wechsel von Amtsträgern wie etwa Gallio in Apg 18,12–17 reichsweit verbreitet haben). Das Edikt des Claudius gegen die Juden Roms dürfte von besonderem Interesse für die Städte im römischen Osten gewesen sein, in denen es größere jüdische Diasporagemeinden gab (vgl. zum Beispiel die Argumentation der Gegner des Paulus in Apg 16,20f).

Das Claudius-Edikt mit seinen Ursachen und Folgen wird auch unter den jüdischen Diasporagemeinden bekannt gewesen sein durch die vielfältigen Verbindungen zwischen den Juden in Rom und Jerusalem/Judäa und Juden an anderen Orten.<sup>9</sup> Daher ist es denkbar, dass Paulus auch auf diese Weise von der urchristlichen Mission in Rom, von der Gründung christlicher Gemeinden und von deren vorbildlichem Glauben erfahren hatte.

Am Ende des Briefs erwähnt Paulus, dass der Gehorsam der römischen Christen „bei *allen* bekannt geworden ist“ und dass dies ihm große Freude bereite (16,19). Die Darstellung des umstrittenen Evangeliums des Apostels, sein Rechenschaftsbericht über sein Wirken bis zur Zeit der Abfassung, seine Pläne für die Zukunft sowie seine Erwartung von Gastfreundschaft und Unterstützung durch die stadtrömischen Christen werden von diesen universalen Verweisen auf andere Christen in Römer 1,8 und 16,19 umrahmt.<sup>10</sup>

Mit diesen Aussagen zu Beginn und am Ende des Briefs stellt Paulus die stadtrömischen Christen in einen größeren Zusammenhang: in der größeren christlichen Gemeinschaft, als deren Repräsentant und Sprecher Paulus sich hier darstellt, sind sie umfassend bekannt geworden. Paulus deutet damit an, dass was in den stadtrömischen Gemeinden geschah und geschieht, in der weiteren christlichen Gemeinschaft bekannt wurde und bekannt werden wird.

Über die *captatio benevolentiae* am Anfang des Briefs hinaus (eine von mehreren solchen *captationes*<sup>11</sup>) hat dieser Verweis zwei Funktionen: (1) Weil die römischen Christen in einem weiteren Kreis bekannt sind, haben sie einen bisher hervorragenden Ruf zu verlieren. Ob und wie sie auf das Wirken des Paulus in Rom und auf seine Erwartungen wegen der anstehenden Spanienmission reagieren, ist daher keine Privatangelegenheit, sondern geschieht vor „allen“ anderen Christen. Schon deshalb würden die Römer gut daran tun, Paulus aufzunehmen

9 Vgl. dazu auch Catherine Hezser: *Jewish Travel in Antiquity*, TSAJ 144, Tübingen, 2011.

10 Eine ähnliche Klammer um das Briefkorpus bildet der Hinweis auf Jesu irdische Herkunft aus dem Geschlecht Davids in Röm 1,3 und auf Jesus als den Spross aus der Wurzel Isaia in Röm 15,12.

11 Diese Aussage bildet ein Gegengewicht zur der relativierenden Aussage des Paulus in Röm 1,5, die die Empfänger „allen Heiden, zu denen auch ihr gehört“ zuordnet. Diese Zuordnung beruht nicht auf Status oder eigene Verdienste, sondern auf göttlicher Berufung („die ihr berufen seid von Jesus Christus“).

und den Bitten zu entsprechen, die er später im Brief an sie richtet. (2) Mit diesem Lob und Verweis dürfte Paulus auch zeigen, dass er den Status und die Verdienste der römischen Christen anerkennt: er wird ihnen mit Achtung und Respekt begegnen und entsprechend mit ihnen umgehen (vgl. auch 15,14f und die höfliche Weise, in der Paulus seine Bitten an die Gemeinden richtet). Paulus weiß, dass sein eigener Umgang mit den Römern ebenfalls unter den Augen aller anderen Christen geschieht.

**Römer 1,13:** Paulus versichert den Lesern, dass er sich schon oft vorgenommen hatte, nach Rom zu kommen (aber bisher daran gehindert wurde<sup>12</sup>). Er wollte auch unter ihnen Frucht schaffen, wie er es bereits unter anderen Heiden getan hatte (vgl. oben zu 1,6, „zu denen auch ihr gehört“).<sup>13</sup> Mit dieser Absichtserklärung und dem Vergleich mit seinem bisherigen Wirken erklärt Paulus, dass er unter den anderen Heiden seine Berufung bereits erfüllt habe (daher ist es jetzt an der Zeit, nach Rom zu kommen und mit der Unterstützung der römischen Christen noch weiter Richtung Westen vorzustoßen; seine Absichten stimmen mit seiner göttlichen Berufung – die, es sei denn man zweifelt sie grundsätzlich an, höchstes Gewicht hat – und seinem bisherigen Wirken überein). Mit diesem Vergleich („wie unter anderen Heiden“) und der Metapher des Fruchtschaffens informiert Paulus die Römer von seiner eigenen Treue gegenüber seiner Berufung und den Erfolgen in der Vergangenheit (die hauptsächliche Absicht) und über die Existenz anderer Christen unter den Heiden, die durch Paulus mit den römischen Christen verbunden sind. Die Frucht, von der Paulus spricht, dürfte sich auf die Bekehrung der Heiden beziehen, auf die Entstehung von Gemeinden unter ihnen und auf deren geistliches Wachstum (vgl. auch Röm 7,4). Dies liegt von der sonstigen Verwendung von Frucht- und Wachstumsmetaphern bei Paulus und anderswo im Neuen Testament her nahe.<sup>14</sup>

12 Für die Notwendigkeit dieser Vergewisserung vgl. die Diskussion in Christoph Stenschke, ‚Es grüßen euch‘. A. du Toit schreibt: „We shall hardly be wrong in surmising that Paul wished to prevent a reproach of negligence towards the Christians in Rome and, probably, of crude opportunism. The Romans could argue in this way: ‚For so many years Paul has neglected us. But now that he needs us for his future plans, he suddenly shows interest““ (*Focusing*, 235).

13 Ich folge hier dem grammatikalisch möglichen Verständnis des griechischen Textes, wie es sich etwa in der Lutherübersetzung niederschlägt „damit ich unter euch Frucht schaffe wie unter anderen Heiden“. Das Verb  $\sigma\chi\omega$  (Aorist Konjunktiv von  $\epsilon\chi\omega$ ) bezieht primär auf die Römer. Bezieht es sich darüberhinaus auch auf die erwähnten „anderen Heiden“? Bezieht sich Paulus damit auf sein bevorstehendes Wirken in Spanien (so etwa Jewett, *Romans*, 130 mit Verweis auf die Pläne des Paulus in Römer 15; „The expression ‚the rest of the Gentiles‘ refers to what remains of them rather than to ‚others‘ of them, thus implying a group that in Paul’s view still remained to be evangelized“) oder bezieht er sich auf sein Wirken in der Vergangenheit, wie explizit in Römer 15,19–21?

14 Vgl. David J. Williams: *Paul’s Metaphors: Their Content and Character*, Peabody, 1999, 40f und Petra von Gemünden: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt: eine Bildfelduntersuchung*, NTOA 18, Fribourg, 1993 sowie ihren Aufsatz (zu-

Paulus zeigt mit dieser Angabe auch, dass er seine Berufung, die er am Anfang des Briefs angeführt hatte, bisher treu erfüllt hat („berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes ... Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt, in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden ...“). Mit Paulus wird kein Anfänger im apostolischen Dienst in Rom erscheinen (in einer prekären Situation innergemeindlich und im sozio-politischen Umfeld, siehe unten), sondern jemand, der alle Aufnahme und weitere Unterstützung durch die Römer verdient.

## 2.2. Andere Christen im Briefkorpus (Römer 1,16–15,13)

Das Briefkorpus enthält nur wenige und indirekte Verweise auf andere Christen. Im Schlussteil des Briefs erscheinen solche Verweise dann wieder vermehrt.

In **Römer 3,8** erwähnt Paulus Leute, die ihn verlästern, indem sie behaupten, er lehre „Lasst und Böses tun, damit Gutes daraus komme“. Vom Zusammenhang her ist unklar, wen genau Paulus mit der neutralen Bezeichnung der Lästerrer als τινες vor Augen hat. Wenn sich diese Bezeichnung nicht auf die jüdischen Gegner des Paulus bezieht<sup>15</sup>, sondern auf seine *judenchristlichen* Gegner<sup>16</sup>, dann

---

sammen mit Gerd Theißen): Metamorphische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau, in: Reinhard Bernhardt (Hg.): *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*; FS Dietrich Ritschl, Göttingen, 1999, 108–131. Jewett, *Romans*, 129 schreibt: „Since ‚fruit‘ is also used in Phil 1,22 and Col 1,6 in the context of evangelistic success with Paul’s referring to his apostolic vocation in agricultural terms, Günter Klein is justified in referring to this term as ‚missionary language‘“. Jewett diskutiert ferner den Vorschlag, dass sich Paulus mit der „Frucht“ auf einen Beitrag zur paulinischen Kollektaktion für die Heiligen in Jerusalem beziehe. Dies kann aber nicht gemeint sein, da Paulus und die Kollekte (ndelegation) bereits unterwegs nach Jerusalem sein würden, wenn die Römer den Brief empfangen. Nach Jewett ist die besondere „Frucht“, die Paulus unter den Römern wirken möchte und von ihnen erwartet, ihre Unterstützung seiner Spanienmission. Wenn dem so ist, dann wäre die „Frucht wie unter anderen Heiden“ auch Unterstützung für seine Mission. Andere heidenchristliche Gemeinden haben in der Vergangenheit bereits geleistet, was sich Paulus von den Römern in der Zukunft erwartet („the same kind of fruit is being sought in Rome as Paul seeks elsewhere, support for extending the Gospel to the Gentiles“).

- 15 Dafür, dass hinter dem Slogan von Röm 3,8 *jüdische* Gegner stehen könnten, spricht, dass Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte annimmt, dass er bei seiner Ankunft in Rom bereits bei den stadtrömischen Juden verleumdet wurde. Daher bestellt er die jüdischen Ältesten zu sich, um sich zu erklären und zu verteidigen, wahrscheinlich auch angesichts des bevorstehenden Prozesses an einem kaiserlichen Gericht, bei dem Paulus – auch angesichts der bisherigen Verhöre und Prozesse – mit jüdischen Interventionen rechnen musste. Auf seine Erklärung hin antworten die jüdischen Leiter nach Apg 28,17–21: „Wir haben deinetwegen weder Briefe aus Judäa empfangen noch ist ein Bruder gekommen, der über dich etwas Schlechtes berichtet oder gesagt hätte“. Durch solche Briefe oder Boten könnten die stadtrömischen Christen anderswo im römischen Reich bekannt geworden sein. Zur jüdischen Mobilität und ihrer Bedeutung vgl. Hezser, *Jewish Travel*.

hätte Paulus christliche Gegner im Blick.<sup>17</sup> So zu argumentieren, wie es Paulus in den Mund gelegt wird, hieße die falschen Schlussfolgerungen aus der Treue Gottes zu ziehen. Paulus erwähnt und gesteht die Existenz solcher Gegner ein und verurteilt sie. Ihre Verleumdungen und deren potentiell verheerenden Auswirkungen erfordern die detaillierte Darstellung und Verteidigung dieses umstrittenen Evangeliums im Römerbrief. Paulus kehrt in Römer 6f zu solchen Vorwürfen zurück und widerlegt sie relativ ausführlich. Durch den Hinweis auf die gerechte Verdammung solcher Leute zeigt Paulus auch, wie er Menschen einschätzt (und gegebenenfalls mit ihnen umgeht), die ihn verleumdete und seine Botschaft in Rom verdrehen (oder ihm die Unterstützung verweigern).

Möglicherweise nimmt Paulus an (und/oder befürchtet), dass die römischen Christen bereits durch andere Christen von ihm und seiner Verkündigung erfahren hatten – sei es in relativ neutraler Weise oder verleumderisch. Wie und durch wen dies geschehen sein mag, ist unklar. Dabei dürfte Paulus nicht die in Kapitel 16 namentlich erwähnten Christen im Blick haben oder ihnen gegenüber Verdacht hegen. Seine Grüße weisen auf herzliche Beziehungen hin und Paulus führt diese Christen als Zeugen seines bisherigen Wirkens und seines Evangelium an (siehe unten; freilich ist auch denkbar, dass Paulus sie durch seine herzlichen Grüße und Komplimente auch erst gewinnen wollte und musste).

Die Behauptungen und Polemik solcher Gegner dürften indirekt auch an anderen Stellen im Römerbrief erscheinen. Dazu schreibt Hans Hübner:

Die wiederholt eingefügten und die Argumentation strukturierenden Fragen sind nicht die eines fingierten Dialogpartners (Bultmann, *Stil*), sondern Einwände, die, vor allem aus jüdenchristlicher Perspektive, tatsächlich gegen Paulus und seine Theologie vorgebracht worden sind (besonders deutlich Römer 3,8; 6,1; 7,7).<sup>18</sup>

Möglicherweise besteht eine Verbindung zwischen der Zurückweisung in Römer 3,8 und der scharfen Warnung vor Irrlehrern am Ende des Briefs (16,17–19).<sup>19</sup> Die drastische Beschreibung der Irrlehrer an sich ist noch kein Hinweis

16 Zur Diskussion ihrer Identität vgl. Jewett, *Romans*, 251f; vgl. auch den Überblick in Stanley E. Porter (Hg.): *Paul and His Opponents*, PAST 2, Leiden, 2005 und Jerry L. Sumney: „*Servants of Satan*“, „*False Brothers*“ and *Other Opponents of Paul*, JSNT.S 188, Sheffield, 2000.

17 Es ist unklar, ob Paulus nur auf andere Christen verweist oder ob er vermutet bzw. befürchtet, dass Leute, die solche Behauptungen aufstellen, (bereits) zu den stadtrömischen Gemeinden gehören.

18 Hans Hübner: Paulus I. NT, in: TRE 26 (1996), (133–153), 146, mit Verweis auf Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13, Göttingen, 1910; repr. 1984.

19 Für einige Forscher handelt es sich bei Röm 16,17–20a um eine frühe Interpolation; vgl. die Diskussion bei du Toit, *Text-Critical Issues in Romans 14–16*, in: du Toit, *Focusing*, (351–371) 361, 370. Das könnte erklären, warum Sumneys Monographie („*Servants*“) nicht auf die Gegner in Röm 16,17–20 eingeht. Zur Identität der Irrlehrer vgl. Jewett, *Ro-*

darauf, dass Paulus damit *Christen* meint, die bereits nach Rom gekommen waren oder kommen werden und damit „andere Christen“ im Sinne unserer Fragestellung. Allerdings deuten die Aussagen, dass der Gehorsam der Römer bei allen bekannt geworden ist (16,19) sowie die Empfehlung der Leser in Römer 15,14f darauf hin, dass Paulus Christen von *außerhalb* im Sinn gehabt haben dürfte, die auf diese Weise von den Christen in Rom erfahren hatten und dorthin gekommen waren oder aufbrechen wollten. Nach Jürgen Becker steht

die Gemeinde ... noch nicht in der Gefahr des Abfalls, ja die Gegner, vor denen Paulus die Gemeinde warnt, sind noch gar nicht [von außen kommend] in der Gemeinde angekommen. Wenn zudem die Deutung auf die Judaisten guten Sinn gibt, dann lässt sich die Warnung des Apostels mit der Situation, aus der heraus der Römerbrief geschrieben wurde, gut verbinden: Hatte Paulus nicht gerade sich dieser Gegner als Eindringlinge in sein kleinasiatisches und europäisches Missionsfeld erwehrt? Musste er nicht gerade ihretwegen auch für die Überbringung der Kollekte Schlimmes befürchten, wovon er den Römern auch ausdrücklich Mitteilung macht?<sup>20</sup>

In diesem Zusammenhang betont Paulus erneut, dass die römischen Christen und ihre geistliche Gesinnung weit über die Stadtgrenzen hinaus bekannt geworden waren: „denn euer Gehorsam ist bei allen [wohl hauptsächlich Christen] bekannt geworden“ (16,19; vgl. 1,8: „dass man von eurem Glauben in aller Welt spricht“). Auch an anderen Stellen im *Corpus Paulinum* spielen Verweise auf einzelne Christen und Gemeinden oder mehrere Gemeinden und ihre überörtliche Bekanntheit eine wichtige Rolle in der Argumentation des Paulus.<sup>21</sup>

Setzt die Bezeichnung „die Gestalt der Lehre, der ihr ergeben seid“ in **Römer 6,17** voraus, dass es einen weitreichend bekannten urchristlichen Konsens in der Lehre oder eine Art von frühem Katechismus gab? Enthielt diese Lehre eine Ethik „würdig der Berufung mit der ihr berufen seid“ (Eph 4,1; Phil 1,27; Kol 1,10; 1 Thess 2,12)? Dies wurde von Alfred Seeberg in seiner Studie *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903) vertreten.<sup>22</sup> Wenn Paulus dies gemeint hat, dann würde er auf einen Konsens (eine festumrissene „Gestalt der Lehre“) verweisen, der zwar Rom einschloss, aber auch Christen an anderen Orten mit eingeschlossen hätte. Dadurch würden die römischen Christen in die größere christliche Gemeinschaft mit allen ihren Implikationen gestellt (zur Funktion solcher Aussagen vgl. oben).

In seinem Traktat über Gottes Weg mit Israel in Römer 9–11, der bei Römer 11,29 in der Feststellung kulminiert, dass Gottes Gaben und Berufung nicht wi-

*mans*, 991–992 und ausführlich Stanley E. Porter: Did Paul Have Opponents in Rome and What Were They Opposing?, in: Porter, *Paul and His Opponents*, 149–168.

20 Jürgen Becker: *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1992, 360.

21 Dies ist der Fall im 1–2 Kor; vgl. Christoph Stenschke: „Nicht der einzige Kiesel am Strand“: Bedeutung und Funktion der Hinweise auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief, in: JETH 26, 2012, 37–62.

22 Vgl. sein *Der Katechismus der Urchristenheit*, ThB NT 26, repr. München, Kaiser, 1966.

derrufen werden sowie im überschwänglichen Lob Gottes, verweist Paulus an mehreren Stellen in allgemeiner Weise auf Heidenchristen und Judenchristen (Röm 9,30; 10,15.17.19f; 11,5.7.11.16.25). Diese Verweise dienen dazu, Paulus und seine Mission, aber auch die stadtrömischen Christen in einen *größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang* zu stellen. Zusammen mit anderen Heidenchristen, „dienen“ auch die römischen Christen dazu, die jüdischen Volksgenossen des Paulus zum geistlichen Nacheifern zu reizen, um auf diese Weise wenigstens einige von ihnen zu retten (11,14; vgl. auch V 11). Trotz ihrer prominenten Position in der Hauptstadt des Imperiums sind die römischen Christen – wie die anderen Heidenchristen auch – nicht „Selbstzweck“ in Gottes Heilsabsichten, sondern werden klar Israel zugeordnet und haben keine hervorragende Rolle innerhalb der christlichen Gemeinden inne.

Im allgemeinen, ermahnenden Teil des Briefs fordert Paulus in **Römer 12,13** auf, sich der Nöte der Heiligen anzunehmen und Gastfreundschaft zu üben. Während sich „die Nöte der Heiligen“ primär auf die Bedürfnisse innerhalb der stadtrömischen Gemeinden beziehen dürften, betrifft die Aufforderung zur Gastfreundschaft wahrscheinlich Menschen, die keine eigene Unterkunft in Rom zur Verfügung hatten.<sup>23</sup> Die enge Verbindung mit den „Nöten der Heiligen“ impliziert, dass Paulus primär Gastfreundschaft gegenüber *Mitchristen* im Blick hat. Wenn dies zutrifft, zeigt Paulus, dass die Christen in Rom auch für *andere Christen*, die in ihre Stadt kommen, zuständig sind.

Diese Ermahnung ist eng mit dem Zweck des Römerbriefs verbunden: Paulus erbittet herzliche Aufnahme und Unterstützung für eine Christin namens Phöbe aus Kenchreä (16,1f: „dass ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie es sich ziemt für die Heiligen, und ihr beisteht in jeder Sache, in der sie euch braucht“) und kündigt seinen eigenen bevorstehenden Besuch an. Auch dafür wird Paulus die gastfreundliche Aufnahme durch die Christen erwartet haben. In Römer 16,23 gibt Paulus die Grüße eines Mannes namens Gajus weiter, der als Gastgeber des Pau-

23 Josef Hainz: *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, BU 16, Regensburg, 1982, 115 vertritt die These, dass die Aufforderung des Paulus, „sich der Nöte der Heiligen anzunehmen“, Beweis für die „Ausweitung des Prinzips *koinonia* auf ‚gesamtkirchliches‘ Gemeinschaftsbewusstsein“ ist. Hainz beschreibt ferner die Diskussion der Bedeutung von „Heiligen“ in diesem Zusammenhang (bezieht sich Paulus auf die Heiligen in Jerusalem wie in Römer 15,26f? Die allgemeine Bezeichnung „die Heiligen“ ist überraschend, man hätte Begriffe wie „einander“ oder „die Brüder und Schwestern“ erwartet). Hainz schließt: „Da der Kontext von Röm 12,9–21 aber durchwegs allgemein gehalten ist, wäre eine Konkrete im Blick auf die Kollekte in Jerusalem höchst ungewöhnlich. Dann spricht aber auch alles dafür, in ‚die Heiligen‘ einen allgemeinen Hinweis auf ‚die Gläubigen‘ zu sehen – ohne Beschränkung auf die Brüder in der Ortsgemeinde. Die Mahnung zur Gastfreundschaft schließt sich dem in der Folge zwanglos an. In seiner Allgemeinheit läßt sich Röm 12,13 demnach am besten so verstehen, dass solches ‚sich der Nöte der Heiligen Annehmen‘ Ausdruck jenes Gemeinschaftsverhältnisses ist, das zwischen allen Gläubig gewordenen besteht, die Anteil gewonnen haben an den Heilsgütern“ (116).

lus und der ganzen Gemeinde bezeichnet wird (wahrscheinlich in Korinth<sup>24</sup>; mehrere Gastgeber von Hausgemeinden in Rom werden wahrscheinlich in Römer 16,10f.14f erwähnt). Zur Zeit der Abfassung praktiziert Gajus, was Paulus von den stadtrömischen Christen für seinen Aufenthalt in Rom erwartet.<sup>25</sup>

### 2.3. Andere Christen in Römer 15,13–33

Am Ende des Briefs (von Röm 15,14 an) greift Paulus in einer *inclusio* mehrere Themen in der Rahmenpartie am Anfang des Briefs auf und entfaltet sie weiter. Sein bisheriges Wirken als „Pionier“ für das Evangelium und in der Konsolidierung der Gemeinden, die er gegründet hatte, hatte Paulus daran gehindert, schon früher nach Rom zu kommen (15,22). Sein Wunsch, nun endlich den stadtrömischen Christen zu begegnen, ist stark. Er kündigt seinen bevorstehenden Besuch in Rom an (vgl. Röm 1,11–13), der ein Zwischenhalt auf dem Weg zu seinem zukünftig anvisierten Wirken in Spanien sein wird. Paulus erwartet neben der gastlichen Aufnahme ihre Unterstützung für seine Missionsabsichten im Westen. Dabei dürfte sich Paulus neben Fürbitte für die Missionsarbeit (vgl. seiner Bitte um intensive Fürbitte in Röm 15,30f) auch die Bereitstellung von finanziellen Mitteln und Mitarbeitern/Missionskollegen erhofft haben.<sup>26</sup> Dies zeigt, in welchem Ausmaß die Mission des Paulus in den urchristlichen Gemeinden verwurzelt war: wie im Osten des Reiches, so sollte die anvisierte Mission im Westen ebenfalls Mission der Gemeinden sein.<sup>27</sup>

Nach einem knappen Rechenschaftsbericht über sein bisheriges Wirken bis zum Zeitpunkt der Abfassung (inkl. der Erklärung der Verzögerung seines Kommens) und dem Ausblick auf die anvisierte Spanienmission (15,16–24), er-

24 Jewett, *Romans*, 980 bemerkt: „... Gaius had the reputation of extending hospitality to Christian travellers from all over the world“; vgl. seine Diskussion auf S. 980f.

25 Zur Gastfreundschaft vgl. Denys Gorce: Gastfreundschaft C. Christlich I.N.T., in: RAC 8, 1103–1120; für die hell.-röm. Welt vgl. Otto Hiltbrunner: Gastfreundschaft B. Nichtchristlich V. Griechisch-römische Welt, in: RAC 8, 1082–1092; Otto Hiltbrunner: *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt, 2005 und Andrew E. Arterbury: *Entertaining Angels: Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, NT.M, Sheffield, 2005. Zu antiken Gasthäusern und deren zweifelhaftem Ruf und niedrigen Standards vgl. auch Werner Heinz: *Reisewege der Antike: Unterwegs im Römischen Reich*, Stuttgart, 2003; Hezser, *Jewish Travel* und Karl-Wilhelm Weeber: *Nachtleben im alten Rom*, Darmstadt, 2011, 19–42.

26 Zu allen drei Aspekten vgl. John P. Dickson: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II.159, Tübingen, 2003, 178–227 und Schnabel, *Paul*, 140.

27 Vgl. die Zusammenfassung bei Christoph Stenschke: Paul and the Mission of the Church, in *Miss* 39, 2011, 167–187. Wolf-Henning Ollrog: *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zur Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn, 1979 hat zurecht auf die Bedeutung der engen Verbindungen zwischen Paulus und den Gemeinden durch diese Missionsmitarbeiter hingewiesen.

wähnt Paulus seine unmittelbaren Reisepläne und verweist dabei mehrfach auf andere Christen: „Jetzt aber fahre ich nach Jerusalem, um den Heiligen zu dienen“ (15,25–28). Diese Ankündigung überrascht nicht nach der Darlegung der bleibenden Bedeutung Israels, der Judenchristen und Jerusalems („Es wird kommen aus Zion der Erlöser ...“; 11,26) und im Hinblick auf seine wiederholten Beteuerungen seiner engen Verbundenheit mit Israel in Römer 9–11.

Die folgenden Erklärungen über die Teilnehmer und den Zweck der Sammlung in Römer 15,26f zeigen, dass Paulus nicht davon ausging oder ausgehen konnte, dass die stadtrömischen Christen bereits mit seiner Kollektenaktion für die Heiligen in Jerusalem und ihrer Zielsetzung vertraut waren.<sup>28</sup> Was teilt Paulus über diese „anderen“ Christen mit? Welche Rolle spielen sie in seiner Argumentation?

a) Durch die Erwähnung seiner Absicht, „den Heiligen zu dienen“ (15,25) und des Inhalts und der Bedeutung dieses Dienstes, informiert Paulus die stadtrömischen Christen über die Christen in Jerusalem.<sup>29</sup> Erst die folgenden Verse erläutern, dass der Inhalt dieses Dienstes eine bzw. zumindest<sup>30</sup> auch aus einer bestimmten Summe Geldes besteht. Indirekt informiert Paulus über die Bedürftigkeit der Heiligen und deren Unvermögen, die Not selbst zu beheben (vgl. den Hinweis auf das Leiden der „Gemeinden Gottes in Judäa, die in Christus Jesus

28 Paulus konnte wahrscheinlich davon ausgehen, dass die römischen Christen von der Existenz der christlichen Gemeinde in Jerusalem wussten, da die urchristliche Verkündigung eng mit der Stadt und Judäa im weiteren Sinn verbunden war; vgl. den Überblick in Christoph Stenschke: Die Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte, in: JETh 27, 2013, 31–58.

29 Anni Hentschel: *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT II.226, Tübingen, 2006, 154 schlägt vor, nicht (wie oben) zu übersetzen „Jetzt aber fahre ich hin nach Jerusalem, um den Heiligen zu dienen“, sondern den griechischen Ausdruck *διακονῶν τοῖς ἁγίοις* zu verstehen als „auf die Reise nach Jerusalem, als Bote im Auftrag der Heiligen“. Sie schreibt: „Die Bedeutung des Partizips ist im Zusammenhang mit einem Verb der Fortbewegung als Botengang zu verstehen. ... Das auf das Partizip folgende Dativobjekt in 15,25 bezeichnet dabei wohl nicht die Empfänger der Kollekte, sondern mit den Heiligen sind die Paulus beauftragenden und sendenden Gemeinden angesprochen. ... Er versteht seine Reise nach Jerusalem mit dem Ziel der Überbringung der Kollekte als offiziellen Botengang im Auftrag der an der Kollekte beteiligten Gemeinden, denen er sich verpflichtet weiß und die er unmittelbar danach in seinen weiteren Erläuterungen (15,26) benennt. Erst im Zusammenhang des Engagements der Gemeinden in Makedonien und Achaja werden die Adressaten der Kollekte unter der Bezeichnung die Armen unter den Heiligen in Jerusalem eingeführt (8,26).“ – Bei diesem Verständnis würde Paulus anzeigen, dass er schon jetzt als Gesandter von Gemeinden unterwegs ist, in deren Diensten er nach Jerusalem reisen wird. In ähnlicher Weise „bewirbt“ er sich mit dem Römerbrief als Gesandter der stadtrömischen Gemeinden, um mit ihrer Unterstützung im Westen zu wirken.

30 Ohne die später folgende Information über den Inhalt seines Dienstes dürften die Leser annehmen, dass dieser in Analogie zu dem, was Paulus für seinen Besuch in Rom angekündigt hat, ausfallen wird.

sind“ in 1 Thess 2,14<sup>31</sup>; später deutet Paulus an, welche Umstände zu einer Ablehnung der Sammlung in Jerusalem führen könnten, 15,32).

Diese Information dient der Erklärung, warum Paulus noch einmal Richtung Osten aufbricht (von Korinth aus nach Jerusalem), anstatt nun direkt Richtung Westen nach Rom zu reisen, wie er es lange beabsichtigt hatte und im Brief ankündigt. Wenn Paulus schon lange kommen wollte und nun sein Wirken im Osten als abgeschlossen betrachtet und Spanien am Horizont erscheint, warum kommt er nicht gleich nach Rom?

Ferner hat diese Information eine wichtige Funktion für das Bild, das Paulus von sich selbst zeichnet: die Sammlung ist ein Zeichen seiner hohen Wertschätzung und andauernden Sorge um die Judenchristen Jerusalems. Während Paulus bisher in einer weiten Kreisbewegung von Jerusalem bis hin nach Illyrien (15,19) gewirkt hat und sich sein Interesse jetzt noch weiter westwärts verlagert, hat er die Christen Jerusalems nicht vergessen. Die Bestätigung der heilsgeschichtlichen Priorität Israels (und seine umfassende heilsgeschichtliche Argumentation in Röm 1,1–15,13) sowie seine große innere Verbundenheit mit Israel in Römer 9–11 waren nicht reine theologische *Loci* oder bloße Rhetorik, sondern kommen in konkreten Taten zum Ausdruck, wie sie Paulus auch von den stadtrömischen Christen erwartet.

Seine Anstrengungen im Zusammenhang der Kollekte (und das Risiko, das er bereit ist, dafür auf sich zu nehmen; vgl. 15,31!) zeigen, dass Paulus trotz des Widerstands, der ihm von Christen entgegenschlug, die sich auf Jerusalem beriefen, bereit ist, nach Jerusalem zu reisen und sich dort möglichen Vorbehalten gegen ihn und Kritik an seinem Wirken zu stellen (das gleiche gilt in Analogie für seinen Besuch in Rom). Trotz der späteren Bitte um Fürbitte in dieser Sache dürfte Paulus implizieren, dass er in Jerusalem willkommen ist (in einer ähnlich prekären Situation wie in Rom, nicht nur den Römern mutet Paulus einen Besuch zu!, siehe unten). Seine Gegner können sich nicht auf die Autorität Jerusalems berufen.

Während Paulus aus seiner inhaltlichen Übereinstimmung mit den „Starken“ innerhalb der stadtrömischen Gemeinden keinen Hehl macht (14,20.22; 15,1; jedoch ohne diese Position einzufordern oder anderen aufzunötigen und mit gleichzeitiger Verteidigung der „Schwachen“), hat Paulus keineswegs mit dem Judentum oder seinem geografischen Zentrum gebrochen.<sup>32</sup> Von einer inneren Emigration kann keine Rede sein. Diese Demonstration der Loyalität des Paulus

31 Es wäre lohnenswert, alle Verweise des Paulus auf Jerusalem und die dortigen Christen und ihre jeweilige Funktion in der Argumentation bzw. Rhetorik des Paulus zu untersuchen; vgl. die Zusammenstellung bei Christoph Schaefer: *Die Zukunft Israels bei Lukas: Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Römer 9–11*, BZNW 190, Berlin, New York, 2012, 439 und Kwang-Ho Cho: *Die Vorstellung und Bedeutung von „Jerusalem“ bei Paulus*, NETH 7, Tübingen, 2004.

32 Vgl. Markus Tiwald: *Hebräer von Hebräer: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, HBS 52, Freiburg, Basel, Wien, 2008.

mit dem Judentum dient auch als Gegenmittel gegen den verbreiteten Anti-Judaismus Roms.<sup>33</sup>

In gewisser Weise ist der ganze Abschnitt Römer 1,16–11,36 eine Vorbereitung, theologische Rechtfertigung und Verteidigung der Kollekte in Römer 15.<sup>34</sup> Dies wurde vom norwegischen Neutestamentler J. Jervell vertreten:

The essential and primary content of Romans (1,18–11,36) is a reflection upon its major content, the „collection speech“, or more precisely, the defence which Paul plans to give before the church in Jerusalem. To put it another way: Paul sets forth and explains what he, as the bearer of the collection given by the Gentiles for the mother congregation in Jerusalem, intends to say so that he as well as the gift will not be rejected. ... Therefore, Paul has only one objective: to ask the Roman congregation for solidarity, support, and intercession on his behalf.<sup>35</sup>

b) Zudem informiert Paulus die Römer über weitere andere Christen: die *Christen in Makedonien und Achaja* „haben willig eine gemeinsame Gabe (κοινωνία) zusammengelegt für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem“.<sup>36</sup> Diese Christen waren nicht nur bereit, sich zu beteiligen<sup>37</sup>, sondern *schulden* diesen Dienst den Heiligen in Jerusalem (15,27). In diesem Zusammenhang bringt Paulus eine ausschließlich *theologische* Begründung für die Sammlung vor. Es geht um sehr viel mehr als einen „innerkirchlichen Lastenausgleich“<sup>38</sup> (vgl. die abweichende Begründung für die Kollekte in 2Kor 8f): Die Heiden haben an den geistlichen

33 Vgl. Christoph Stenschke: Paul's Jewish Gospel and the Claims of Rome in Paul's Epistle to the Romans, *Neot* 46, 2012, 338–378.

34 Vgl. Jewett, *Romans*, 83.

35 Erstveröffentlichung 1971, *The Letter to Jerusalem*, in: Karl P. Donfried (Hg.): *The Romans Debate*, rev. Aufl., Edinburgh, 1991, (53–64) 56.

36 Der Römerbrief erwähnt die Christen Galatiens nicht, die nach 1Kor 16,1 ebenfalls beteiligt waren. Nach Thomas E. Phillips: *Paul, His Letters, and Acts*, LiPS, Peabody, 2009, 195 deutet dies darauf hin, dass Paulus im Osten zunehmend in Isolation geriet: Paul hoped that his churches' offering to Jerusalem would repair his damaged relations with the Jerusalem church. Ominously, however, none of the churches in Asia Minor had chosen to participate in the offering; Paul could report only that the churches from Achaia (Greece) and Macedonia had participated in his offering (Rom 15,26). Some contend that the Galatians had abandoned Paul and his offering (Gal 2,10); perhaps they had simply not found Paul's letter compelling, and they sided with Paul's opponents in Galatia. ... Paul's only pocket of loyal followers were along the western coast of the Aegean in Philippi, Thessalonica, and Corinth – and even these followers were becoming infested with Petrine influences during Paul's lifetime (1 Cor 1–4; Phil 3). – Philipps übersieht dabei 1Kor 16,1. Zu den Vorkommen und der Funktion der Verweise auf andere Christen im 1–2Kor vgl. Stenschke, Kiesel.

37 Paulus verschweigt („Sie haben's willig getan ...“, 15,27) die massiven Probleme, die mit der Sammlung der Kollekte in Korinth (wohl in ganz Achaja) verbunden waren. Wenn man nicht von einer lediglich rhetorischen Strategie des Paulus bei der Erwähnung ihrer Bereitschaft ausgeht, entstand die Bereitschaft der Korinther zur Beteiligung an der Kollekte und deren tatsächliche Umsetzung wohl erst durch oder nach dem 2Kor.

38 So Haacker, *Römerbrief*, 9.

Gütern der Judenchristen Anteil bekommen, d. h. an Gottes Heil für Israel, daher „ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit leiblichen Gütern Dienst erweisen“ (15,27). Dieser Dienst ist keine Option, sondern geht aus der heilsgeschichtlichen Vorrangstellung Israels und aus dem tatsächlichen Verlauf der urchristlichen Mission hervor, durch die die Heiden das Evangelium durch Judenchristen empfangen, die von Jerusalem aus aufgebrochen waren.<sup>39</sup>

Durch ihre Beteiligung an der Sammlung (in einigen Fällen freilich erst nach massivem Nachhelfen seitens des Apostels!) erkennen die heidenchristlichen Gemeinden den Ursprung des Heils Gottes und des Evangeliums an. Dies dürfte auch angesichts der vielen bestehenden Verbindungen der römischen Juden (und wahrscheinlich auch der Judenchristen) mit Jerusalem von Bedeutung gewesen sein.

Der Hinweis des Paulus auf die Sammlung und die vorbildliche Beteiligung der Christen Makedoniens und Achajas dient auch dem Nachweis des besonderen Status und der Autorität des Apostels (zumindest unter den Gemeinden des Ostens).<sup>40</sup> Der Paulus, der seinen bevorstehenden Besuch in Rom ankündigt, ist keineswegs ein Einzelgänger: Die Christen zweier wichtiger Regionen des Reiches und seines bisherigen, langen Wirkens im Osten haben sich bereitwillig mit wahrscheinlich hohem Aufwand an diesem „Projekt“ des Paulus beteiligt, sich seiner theologischen Begründung angeschlossen, seine Autorität anerkannt und ihm die zusammengelegten Beiträge anvertraut, damit er sie in ihrem Namen übergibt. Darin dienen sie als Vorbilder, an denen sich die stadtrömischen Christen orientieren sollen (siehe unten).

Gegen einige Widrigkeiten konnte Paulus diese Christen davon überzeugen, sich an der Kollektenaktion zu beteiligen. Paulus ist daher keinesfalls eine isolierte Figur, sondern hat Autorität und genießt großes Ansehen. Die Bereitschaft der Christen Makedoniens und Achajas ist umso bemerkenswerter, wenn man die große Entfernung zwischen Gebern und Empfängern bedenkt<sup>41</sup>, angesichts des latenten und gelegentlich gewaltsamen Anti-Judaismus der römischen Welt (eine

39 In Römer 11 stellt Paulus ein eigenes Wirken in eine größere heilsgeschichtliche Perspektive, inklusive seiner zukünftigen Mission in Spanien. Werden die Römer – indem sie seine Mission zu „dem Rest der Heiden“ im Westen unterstützen, um so die ungläubigen Juden zum Nacheifern zu reizen – auch nach dieser großen heilsgeschichtlichen Perspektive handeln, oder – sollten sie sich verweigern – genau darin versagen?

40 Vgl. Phillips, *Paul*, 195 zur Nicht-Erwähnung anderer Regionen in Asien.

41 Im Rahmen des damals gesellschaftlich vorherrschenden Systems der Reziprozität war von dieser Art von Wohltätigkeit keine den eigenen Status vor Ort steigernde öffentliche Anerkennung oder Ehrung der Geber durch die Empfänger zu erwarten. Eine weitere Komplikation – zumindest in Achaja – war die scharfe Auseinandersetzung des Paulus mit den Korinthern wegen seiner Verweigerung finanzieller Unterstützung für sein Wirken in der Stadt; vgl. die Schilderung der Implikationen bei Peter Marshall: *Enmity in Corinth: Social Convention in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT II.23, Tübingen, 1987.

Reihe seiner literarischen Protagonisten waren in Rom beheimatet!)<sup>42</sup> und angesichts der Tatsache, dass die gesammelte Summe an einem *anderen* Ort eingesetzt werden sollte. Die überörtliche Verwendung der Gelder dürfte ein besonderes Hindernis gewesen sein. Die Aufforderungen des Paulus in 1 Korinther 15,1–4 und 2 Korinther 8 zeigen, dass die Beteiligung zumindest einiger überwiegend heidenchristlicher Gemeinden keineswegs selbstverständlich war und es der ganzen Überzeugungskraft des Apostels bedurfte, um dieses Ziel zu erreichen. Richard A. Ascough beobachtet:

For the Christian groups themselves their first priority seems to have remained their local congregations. ... Paul's troubles with raising the money promised, and his rhetorical strategies in his letters to the Corinthians ... suggest, that they, at least, remained unconvinced that they had a social and religious obligation to an otherwise unknown group. What confuses the Corinthians is not necessarily the fact that they have to donate, but that the monies are going to Jerusalem rather than the common fund of the local congregation.<sup>43</sup>

Im Vergleich mit 1 Korinther 16,3f und 2 Korinther 8f fällt auf, dass Paulus in Römer 15,25 nicht erwähnt, dass eine Delegation anderer Christen ihn nach Jerusalem begleiten sollte, um die Kollekte zu übergeben.<sup>44</sup> Nach der Darstellung des Römerbriefs reist Paulus allein nach Jerusalem und kommt auch alleine nach Rom. Hatte Paulus zur Zeit der Abfassung seine Absichten geändert oder gab es andere Gründe, die Delegation nicht zu erwähnen? Ihre Erwähnung hätte gut zu den Verweisen auf andere Christen im Römerbrief gepasst und der rhetorischen Absicht, die Paulus mit ihnen verfolgt.

Der Verweis auf die Christen Makedoniens und Achajas zeigt den stadtrömischen Christen ferner, dass Paulus *nicht nur sie für „Projekte“ gewinnen möchte, die über die unmittelbaren Bedürfnisse vor Ort hinausgingen*. So wie diese Christen Paulus in der Unterstützung der Heiligen in Jerusalem gefolgt waren, so sollen die Christen Roms Paulus folgen und die im westlichen Mittelmeerraum anvisierte Mission unterstützen. Impliziert Paulus mit dem Hinweis auf die heilsgeschichtlich motivierten, überörtlichen Verpflichtungen der Christen Makedoni-

42 Überblick über die antiken Quellen in Isaak Heinemann: Antisemitismus, in: RE S V, 3–43 und Christoph Stenschke: Apologetik, Polemik und Mission: Der Umgang mit der Religiosität der „anderen“, in: Kurt Erlemann *et al.* (Hg.): *Neues Testament und antike Kultur III. Weltauffassung, Kult, Ethos*, Neukirchen-Vluyn, 2005, 244–253.

43 Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity, in: JECS 5, 1997, (223–241) 237.

44 Nach 1Kor 16,3 beabsichtigte Paulus, einige zuverlässige Christen („die ihr für bewährt haltet“) aus Korinth (und vielleicht auch von den Gemeinden Galatiens) alleine mit der Kollekte und begleitenden Briefen nach Jerusalem zu schicken. Er fügt dieser Absicht jedoch in 1Kor 16,4 hinzu: „Wenn es aber die Mühe lohnt, dass ich auch hinreise, sollen sie mit mir reisen“. Nach Apg 20,4f reiste Paulus am Ende der sog. dritten Missionsreise mit einer größeren überörtlichen und überregionalen Delegation namentlich genannter Gemeindegesandter nach Jerusalem, ohne dass die Kollekte selbst dort erwähnt würde oder – noch interessanter – ob und wie sie in Jerusalem aufgenommen wurde.

ens und Achajas („ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit leiblichen Gütern Dienst erweisen“, 15,27), eine ähnliche, überörtliche Verpflichtung seitens der stadtrömischen Christen (d. h. Engagement für die Mission in Spanien), die ebenfalls heilsgeschichtlich motiviert ist?<sup>45</sup>

Der Hinweis auf Jerusalem und später auf die Unsicherheit des Paulus über die Annahme der Kollekte („und mein Dienst, den ich für Jerusalem tue, den Heiligen willkommen sei“, Röm 15,31f) zeigt ferner, dass Paulus nicht nur an die Christen Makedoniens und Achajas (und Roms) „herausfordernde Bitten“ richtet, sondern auch an die Christen Jerusalems: er erwartet von ihnen die Annahme der Kollekte aus heidenchristlichen Gemeinden und – mit der Kollekte – auch deren heidenchristliche Geber. Paulus fordert dies, obwohl die Jerusalemer Christen nicht zur Sphäre seiner Berufung durch den auferstandenen Christus gehören (Röm 1,5).

Auch wenn das Geld dringend benötigt wurde, war die Kollekte auch eine Herausforderung für die Christen Jerusalems: mit der Annahme der Kollekte würden sie nicht nur ihre Verbindung mit der jüdischen Diaspora und den judenchristlichen Gemeinden außerhalb von Jerusalem zum Ausdruck bringen (es gibt keinen Hinweis darauf, dass dies je problematisch gewesen wäre), sondern würden auch die spendenden, mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden mit ihrer reduzierten Thoraobservanz (nach Apg 15) und Paulus und dessen umstrittenes Evangelium annehmen. Mit der Annahme der Gabe und ihrer Geber würden sie eine Annahme der Heidenchristen als legitimen Teilhabern an Gottes Heil für Israel etablieren und zum Ausdruck bringen.

Unklar ist, ob sich Paulus der Implikationen bewusst war, die mit der Annahme der Kollekte durch die Jerusalemer Christen im Rahmen der innerjüdischen Auseinandersetzungen über Heiden und deren Gaben in den fünfziger und sechziger Jahren des 1. Jahrhunderts. nach Christus verbunden waren. Haacker schreibt dazu:

Die Annahme der Spenden wäre ein Akt der Anerkennung der von Paulus gegründeten Gemeinden, weil die Kollektenaktion ein Teil der Einigung beim „Apostelkonzil“ gewesen war. ... Mit der Annahme oder Ablehnung der heidenchristlichen Spenden hatte die Gemeinde von Jerusalem also eine Entscheidung in einem aktuellen innerjüdischen Streit zu fällen; sie konnte sich dabei Sympathien im Volk verschmerzen oder musste sogar mit Repressalien von Seiten der Sikarier rechnen. Dass Paulus eine ablehnende Entscheidung der „Heiligen“ für

45 In Römer 15,9–11 werden die Heiden (die Heidenchristen?) aufgerufen, Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit zu preisen. Dies ist eine weitere Bestätigung der Heidenmission des Paulus und Unterstützung seiner Bitte um Unterstützung durch die stadtrömischen Christen (wer möchte nicht, dass die Heiden Gott loben?). Die allgemeinen Verweise auf Heiden(christen?) in Röm 15,7–13 werden hier nicht berücksichtigt. Dass die Heiden Gott loben sollen „um der Barmherzigkeit willen“ (15,9) deutet von Röm 11 her vielleicht darauf hin, dass Paulus Heidenchristen im Sinn hat.

denkbar hält, bedeutet, dass er mit einem erheblichen Einfluss radikaler Kräfte unter den Judenchristen des Mutterlandes rechnet.<sup>46</sup>

Dies zeigt den stadtrömischen Lesern erneut, dass Paulus auch an andere Christen Forderungen stellt, selbst an die Christen der Jerusalemer „Muttergemeinde“, von der die Mission ausging. Die Römer sind also nur eine Gruppe von Christen, an die Paulus Forderungen richtet, und manchmal herausfordernde Bitten.

Auch für die stadtrömischen Christen stand mit der Aufnahme des Paulus in Rom viel auf dem Spiel. Das Vertreibungsdekret des Claudius war mit dem Tod des Kaisers im Herbst des Jahres 54 nach Christus aufgehoben worden. Paulus schreibt den Römerbrief im Spätwinter oder Frühling des Jahres 56 nach Christus und kündigt seinen Besuch für den Sommer dieses Jahres an, weniger als zwei Jahre nach Auslaufen des Edikts und der Rückkehr vieler Judenchristen nach Rom (vgl. 16,3–15). Die Situation innerhalb der christlichen Gemeinden Roms, in der jüdischen Minderheit der Stadt und ihre belasteten Beziehungen untereinander unter den wachsamen Augen Roms waren prekär. Der Paulus, der unter diesen heiklen Umständen seine Absicht, in der Stadt zu wirken, ankündigt, war kein unbeschriebenes Blatt, sondern hatte seine eigene „Akte“ als Unruhestifter erworben durch sein Wirken im römischen Osten. Diese Tatsache dürfte vielen der in Römer 16 namentlich genannten Christen bekannt gewesen sein und vielleicht durch sie auch anderen (die Apostelgeschichte bietet ihre eigene Apologie für den Ursprung und den Verlauf des Aufbruchs). Daher hatten die römischen Christen gute Gründe, dem Besuch des Paulus mit Zögern und Vorbehalten entgegenzusehen.

Durch Paulus und die Kollekte werden die Christen Makedoniens und Achajas in direkten Kontakt (wahrscheinlich erstmalig) mit Jerusalem gebracht. Paulus vermittelt solche Kontakte und Verbindungen innerhalb der weiteren christlichen Gemeinschaft. Durch ihn könnten die stadtrömischen Christen ebenso Kontakt zu anderen Christen bekommen.

c) Im Zusammenhang der Kollekte betont Paulus sein korrektes Vorgehen und seine Zuverlässigkeit: „Wenn ich das nun ausgerichtet, und ihnen diesen Betrag zuverlässig übergeben habe“ (Röm 15,28).<sup>47</sup> Paulus versteht sich in dieser Angelegenheit als Gesandter und Repräsentant der Gemeinden (vgl. die ausführliche Diskussion in 2Kor 8f). In der gleichen Weise würde sich Paulus als Gesandter und Repräsentant der stadtrömischen Gemeinden im Westen verstehen und aufreten. Er würde verantwortlich und treu handhaben, was auch immer die Römer ihm für sein Wirken im Westen anvertrauen.

d) Es gibt noch einen weiteren Verweis auf andere Christen im Zusammenhang der Kollektenaktion. In Römer 15,30f bittet Paulus die römischen Christen, mit ihm durch ihre Gebete für ihn zu Gott zu kämpfen, damit sein Dienst, den er

46 *Römer*, 9f.

47 Das Motiv der Transparenz und Zuverlässigkeit spielt auch in 2Kor 8f eine wichtige Rolle.

für Jerusalem tut, den Heiligen willkommen sei. Es ist unklar, ob Paulus annimmt, dass die Leser die Gründe für eine mögliche Abweisung kennen (siehe oben), ob er absichtlich darüber schweigt oder ob deren Erklärung einfach jenseits der Verfasserintention lag.

Nach der Erwähnung seines Erfolgs bei den Christen Makedoniens und Achajas äußert Paulus seine Unsicherheit wegen der Annahme der Kollekte durch die „Muttergemeinde“ in Jerusalem. Diese Information zielt primär auf die erbetene Fürbitte der stadtrömischen Christen, so wie Paulus auch in anderen Briefen um Gebetsunterstützung bittet.<sup>48</sup>

Mit seiner Bitte, noch vor seiner Ankunft in Rom, involviert Paulus die römischen Christen in sein Wirken, d. h. in seine Reise nach Jerusalem und in die Übergabe der Kollekte. Durch ihre Gebete entwickeln und zeigen sie Solidarität mit den Anliegen des Apostels. Dadurch zeigt Paulus den Römern, wie er die Verantwortung selbst von Gemeinden, die er nicht gegründet hat, für seinen Dienst (auch an anderen Orten) versteht und wie er ihre Fürbitte schätzt.

Der Hinweis auf die unsichere Annahme der Kollekte zeigt den Römern auch, dass die Christen Jerusalems in dieser Sache das letzte Wort haben werden: sie können die Kollekte annehmen oder abweisen (ob ihnen ihre wirtschaftliche Situation dabei wirklich eine Wahl ließ, steht auf einem anderen Blatt). Paulus hat seine eigenen Absichten und Hoffnungen, wird sie aber nicht um jeden Preis durchsetzen. Dies gilt auch für seinen angekündigten Besuch in Rom: Paulus hat seine eigenen Absichten und Wünsche, aber – wie die Christen Jerusalems – haben die römischen Christen das letzte Wort. Paulus wird auch sie nicht „über-rumpeln“. In Jerusalem und Rom dürfte Paulus in dieser Hinsicht gar keine Wahl gehabt haben; seine Briefe an die Korinther zeigen, dass er an anderen Orten weniger zurückhaltend auftrat.

Der Hinweis auf die unsichere Annahme der Kollekte in Jerusalem könnte auch dazu dienen, die Leser auf das mögliche Misslingen eines großen Projektes des Paulus vorzubereiten, an dem Gemeinden mehrerer Regionen beteiligt waren.

Angesichts der relativen Länge des Berichts über die Kollekte fällt auf, dass Paulus die Römer nicht auffordert, sich an der Kollekte zu beteiligen (zum Beispiel durch einen eigenen, früheren Brief in dieser Angelegenheit, durch die römischen Christen, die Paulus kennt, indem er den jetzigen Brief an die Römer zu einem früheren Zeitpunkt geschrieben hätte oder den Römern eine eigene Delegation nach Jerusalem vorschlägt). Zeigt dies, dass Paulus die Kollekte (zumindest in ihren materiellen Aspekten) dezidiert als sein eigenes Projekt verstanden

48 Vgl. die anderen Bitten des Paulus um Gebetsunterstützung; Überblick bei W. Bingham Hunter: *Prayer*, in: DPL, (725–734) 726; vgl. auch Roland Gebauer: *Das Gebet bei Paulus*, Gießen, Basel, 1989 und Gordon P. Wiles: *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Letters of St. Paul*, SNTSMS 24 (Cambridge: CUP, 1978). Zur ebenfalls zu erbetenen Errettung vor den Ungläubigen in Judäa vgl. Petra von Gemünden: *Die Todesangst des Paulus – ein Schlüssel zum Verständnis des Römerbriefs*, in: Paul-Gerhard Klumbies *et al.* (Hg.): *Paulus – Werk und Wirkung. FS. A. Lindemann*, Tübingen 2013, 235–263.

hat (vgl. die Verpflichtung, die ihm nach Gal 2,10 in Jerusalem auferlegt wurde) bzw. als Projekt der heidenchristlichen Gemeinden, die *er* gegründet und geprägt hatte, um so Ausgleich und Versöhnung mit einer wichtigen judenchristlichen Fraktion in Jerusalem zu erwirken, oder gar herbeizuzwingen? Wollte Paulus einen direkten Kontakt zwischen römischen Christen und Jerusalem vermeiden, oder zumindest nicht fördern?

Das Schweigen des Paulus über ein direktes Engagement der römischen Christen könnte aber auch ein Hinweis darauf sein, dass sich Paulus – kurz vor seiner Abreise nach Jerusalem – derart unsicher hinsichtlich der tatsächlichen Annahme der Kollekte war, dass er nicht noch weitere Gemeinden in dieses Projekt involvieren wollte. Wollte er damit verhindern, dass er im Fall der Ablehnung (und damit verbundenen Ablehnung seiner selbst und seines missionarischen Wirkens im Osten) durch die wichtigste urchristliche Gemeinde diskreditiert nach Rom kommen und dort Rechenschaft über ein gerade misslungenes Projekt ablegen müsste, wo er doch die Römer für sein nächstes Projekt gewinnen möchte? Hat Paulus durch die Erwähnung der unsicheren Annahme indirekt die römischen Christen – sofern sie von seiner Kollektenaktion wussten und auch von seinem Ausgang erfahren würden (was zumindest für einige der in Römer 16 erwähnten Christen und angesichts der überörtlichen Verbindungen im Urchristentum angenommen werden darf) – auf das mögliche (oder wahrscheinliche) Misslingen der Kollekte vorbereiten wollen, selbst wenn er um ihre Gebetsunterstützung bittet? Das völlige Schweigen der Apostelgeschichte über die Kollekte und der Bericht der Ereignisse in Kapitel 21f deutet an, dass die Gebete des Paulus und der römischen Christen wahrscheinlich nicht erhört wurden.

e) Neben den bisherigen Gründen für die Erwähnung der Kollekte im Römerbrief gibt es einen weiteren Grund auf der Ebene der *Meta-Kommunikation*. Durch seine Verweise auf andere Christen zeigt Paulus den Römern, dass er den Empfängern seiner Briefe zuweilen über die Christen bestimmter Orte und Regionen berichtet und ob und wie sie mit seinen Erwartungen und theologischen Anliegen umgehen. Die Implikationen liegen auf der Hand: Die Art und Weise, aber auch der Umfang der Zusammenarbeit der römischen Christen mit Paulus während seines Aufenthalts in Rom, aber auch hinsichtlich der Mission in Spanien, ist nicht nur eine bloße „Privatangelegenheit“ zwischen Paulus und den Römern, sondern wird (durch Paulus und vielleicht andere) bekannt werden – zur Ehrung oder Beschämung der Christen in der Reichshauptstadt, so wie man schon jetzt von ihrem Glauben in der ganzen Welt spricht (1,8).<sup>49</sup> Mit den überörtlichen Verbindungen, die im Römerbrief deutlich werden<sup>50</sup>, würde ihre Abweisung des Paulus und seiner Anliegen anderen Gemeinden nicht verborgen bleiben. Die Ankündigung seiner Absichten, seines Besuchs und seine Bitte, von

49 Angesichts der weit verbreiteten Rivalität zwischen den Städten des römischen Reichs dürfte dies ein starkes Argument gewesen sein.

50 Vgl. den detaillierten Überblick bei Stenschke, *Es grüßen Euch*.

den Römern nach Spanien geleitet zu werden, erklingen – sozusagen – nicht nur auf dem *forum Romanum*, sondern in *foro ecclesiarum* – vor allen Gemeinden (vgl. unten zur rhetorischen Funktion der paulinischen Verweise auf „alle Gemeinden“). In ihrem Umgang mit Paulus haben die römischen Christen einen Ruf zu verlieren.

Durch die Verweise auf andere Christen macht Paulus – trotz anderweitiger Zurückhaltung (vgl. 15,14f) – seine Autorität über die römischen Christen geltend: durch seine Selbstdarstellung als eingebunden und tief verwurzelt in christlichen Gemeinden, zeigt Paulus den Römern, was für sie mit seiner Annahme oder Ablehnung auf dem Spiel steht: sollten sie sich seinen Erwartungen und Forderungen entziehen, würden nicht er, sondern die Römer in der weiteren christlichen Gemeinschaft isoliert dastehen, zumindest soweit sie von Paulus repräsentiert wird.

Die Bitte um Gebetsunterstützung dürfte indirekt die gleiche Funktion haben: wurden oder werden die Christen anderer Orte und Regionen vom Apostel aufgefordert, für die Römer zu beten, dass sein Dienst an den Heiligen in Rom willkommen sei und sie seinen Erwartungen wegen seines zukünftigen Dienst gerecht werden? Hat Paulus die Christen am Abfassungsort bereits entsprechend involviert (einige von ihnen werden in Röm 16,21–24 angeführt), an anderen Orten oder wird er bei seinem Besuch die Christen Jerusalems entsprechend auffordern? Welches Licht würde solch eine Bitte (in Analogie zur Bitte um die Annahme der Kollekte des Paulus in Jerusalem) auf die römischen Christen werfen?

#### 2.4. Andere Christen in Römer 16,1–24

Das letzte Kapitel des Römerbriefs enthält mehrere Verweise auf andere Christen.<sup>51</sup>

In **Römer 16,1f** empfiehlt Paulus Phöbe aus der Gemeinde in Kenchreä und kündigt ihre Ankunft in Rom an. Wahrscheinlich hat sie den Brief überbracht.<sup>52</sup> Ob sie noch andere Ziele mit ihrer Reise nach Rom zu diesem Zeitpunkt verfolgt

51 Für die textkritischen Fragen in Röm 14–16 vgl. Andrie du Toit: Text-Critical Issues in Romans 14–16, in: du Toit, *Focusing*, 351–371.

52 Vgl. Phil 2,25–30; Kol 4,7–9; vgl. ferner Jouette M. Bassler: Phoebe, in: Carol Meyers *et al.* (Hg.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women ...*, Grand Rapids, Cambridge, UK, 2000, (134f) 135. Der Römerbrief ist zugleich ein Empfehlungsschreiben für Phöbe. Zu Empfehlungsschreiben und deren Bedeutung bemerkt Edwin A. Judge: *The Conversion of Rome: Ancient Sources and Modern Social Tensions*, in: Edwin A. Judge: *Jerusalem and Athens. Cultural Transformation in Late Antiquity*, WUNT 265, Tübingen, 2010, (211–231), 216: „They are letters of recommendation, to be taken from one group of believers to another when one was travelling. ... Security and hospitality when travelling had traditionally been the powerful, who had relied upon a network of patronage and friendship, created by wealth. The letters of recommendation disclose the fact that these domestic advantages were now extended to the whole household of faith, who are accepted on trust, though complete strangers.“ (ähnlich Bassler, Phoebe, 135)

hat, ist unbekannt.<sup>53</sup> Paulus erwartet, dass die Römer Phöbe aufnehmen, „wie es sich ziemt für die Heiligen“ (16,2).<sup>54</sup> Ferner soll ihr in jeder Sache beigestanden werden, in der sie die Hilfe der Römer benötigt. Als Begründung für diese Bitte berichtet Paulus von Phöbes eigenem Engagement für viele andere, auch für Paulus selbst: „denn auch sie hat vielen beigestanden, auch mir selbst“. Die Informationen, die Paulus über sie weitergibt, sollen die Leser motivieren, Phöbe entsprechend zu behandeln: was sie für die Christen in Kenchreä getan hat (ob sie dort wohnhaft waren oder, wie Paulus, auf der Durchreise), soll sie jetzt von den Christen eines anderen Ortes empfangen.<sup>55</sup> Das Kommen und die Annahme der Phöbe in Rom ist ein Präzedenzfall für seinen eigenen Besuch.

2. Die ausführlichen Grußlisten des Römerbriefs (16,3–16,21–23) zeichnen ein lebendiges Bild mehrerer einzelner Christen. Die erste Liste besteht aus sogenannten „second-person type greetings“. Paulus spricht die namentlich erwähnten Leute nicht direkt an (etwa „ich grüße Priska und Aquila“), sondern bittet die Empfänger, die Genannten zu grüßen: „Grüßt die Priska und den Aquila“

---

53 Bassler, Phoebe, 135 diskutiert mögliche Absichten ihrer Reise. Sie schreibt, dass „Jewett has suggested that she had been sent ahead by Paul to begin the complex arrangements for his mission to Spain, though Paul’s comments are far too terse to confirm this hypothesis“, mit Verweis auf Robert Jewett: Paul, Phoebe, and the Spanish Mission, in: Jacob Neusner et al. (Hg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, 1988, 142–161; vgl. auch Jewett, *Romans*, 942–948. – Peter Pilhofer: Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden, in: Peter Pilhofer: *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*, WUNT 145, Tübingen, 2002, (194–211), 210 schreibt: „Für Menschen, die aus beruflichen oder anderen Gründen viel unterwegs sind, ... ist das internationale Netz der christlichen Gemeinden bares Geld wert: An vielen Orten kann man bei Mitchristen Quartier finden und braucht sich nicht mit den notorisch unkomfortablen Gasthäusern herumzuschlagen. Zudem hat man an den Orten, wo schon christliche Gemeinden existieren, Ansprechpartner, die einem Kontakte vermitteln können, darunter gelegentlich auch solche, die sich geschäftlich nutzen lassen. Für solche Menschen ist die Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde mithin ein wichtiger wirtschaftlicher Faktor.“ Eva Ebel: Regeln von der Gemeinschaft für die Gemeinschaft? Das Aposteldekret und antike Vereinsatzungen im Vergleich, in: Markus Öhler (Hg.): *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, WUNT 280, Tübingen, 2011, (317–339) 324 schreibt über die Bedeutung urchristlicher Gastfreundschaft im Gegenüber zur antiken Vereinen: „Ein Christ, der auf Reisen oder durch Umzug in eine andere christliche Gemeinde kommt, muss nicht ein Aufnahmeverfahren absolvieren, eine Aufnahmegebühr bezahlen oder ein Aufnahme ritual vollziehen, sondern kann sogleich als vollwertiges Mitglied agieren. Die Art dieser gemeindeübergreifenden Offenheit und der Zulassung zum Gemeinschaftsleben ist jedoch nicht grenzenlos und voraussetzungslos, unabdingbar dafür ist ein gewisser Grad an Übereinstimmung in Glauben und Leben ...“

54 Zeigt diese Formulierung, dass Paulus ein fest umrissenes Ideal von Gastfreundschaft unter den Gemeinden voraussetzen kann, das er nun für Phöbe einfordert?

55 Die Empfehlung der Phöbe erinnert an andere Stellen im *Corpus Paulinum*, die Mitarbeiter empfehlen, von deren Ergeben und momentanen Umständen berichten, ihr Kommen ankündigen und für sie Aufnahme, Gastfreundschaft und Unterstützung erbitten; vgl. Ollrog, *Mitarbeiter* und Dickson, *Mission-Commitment*, 86–94, 133–152.

(16,3). Daher sind, strenggenommen, alle die in Römer 16,3–16 erwähnten Leute „andere Christen“. Zugleich ist deutlich, dass Paulus davon ausgeht, dass sich diese Leute in Rom und in Reichweite der Empfänger befinden.<sup>56</sup> Daher werden die in Römer 16,3–16 erwähnten Christen für unsere Fragestellung nicht berücksichtigt.

Antti Mustakallio hat nachgewiesen, dass diese Art von Grüßen (Zweite-Person-Grußtyp) indirekte Grüße sind.<sup>57</sup> Zugleich stellt er fest: „If Paul’s choice of salutatory form is to be taken seriously it must be concluded that, instead of being descriptive of the letter’s audience, these greetings suggest that the persons meant to be greeted should *not* be counted among those to whom Paul wrote the letter“.<sup>58</sup> Mustakallio schlägt einen zweistufigen Empfangsprozess des Briefs vor, in dem die ersten Zuhörer (direkt angesprochen) aus einer begrenzten Anzahl von Personen bestand, wahrscheinlich die Leiter der Gemeinden: „They had the responsibility to transmit Paul’s message to the second audience, the believers in the congregations. Thus, second-person type of greetings in Paul’s letters do not imply that the persons to be greeted would not eventually hear the letter“.<sup>59</sup> Diese zweite-Person-Grußtyp-Grüße implizieren, dass keine der in den Grüßen erwähnten Personen (unter ihnen viele Judenchristen, darunter prominente Gestalten!) zu dem Kreis der ersten Hörer des Briefs gehört haben dürften, der wahrscheinlich aus dem überwiegend heidenchristlichen Leitungskreis bestanden haben dürfte. Erklärt dies, warum Paulus die Leute, die er zu grüßen auffordert, so herzlich und warm empfiehlt (siehe unten)?

Dennoch müssen zwei bemerkenswerte Verweise in der Grußliste für unsere Fragestellung berücksichtigt werden:

**Römer 16,4:** Nicht nur Paulus und die stadtrömischen Christen, sondern „alle Gemeinden unter den Heiden“ kennen und danken Priska und Aquila, die zur Zeit der Abfassung in Rom waren.<sup>60</sup> Obwohl es sich um das Stilmittel der Übertreibung handeln dürfte, impliziert der Verweis auf „alle Gemeinden unter den

56 Zu einzelnen Namen vgl. die instruktive Analyse von Peter Lampe: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT II.18, Tübingen, <sup>2</sup>1989, 124–153; vgl. auch Stenschke, Es grüßen euch. Zur Diskussion um die zweite-Person-Grußtyp-Grüße vgl. Andrews A. Das: *Solving the Romans Debate*, Minneapolis, 2007, 101–103 und Runar M. Thorsteinsson: *Paul’s Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, ConBNT 40, Stockholm, 2003.

57 The Very First Audiences of Paul’s Letters: The Implications of End Greetings, in: Lars Aejmelaeus, Antti Mustakallio (Hg.): *The Nordic Paul. Finnish Approaches to Pauline Theology*, European Studies on Christian Origins: LiNTS 374, London, 2008, (227–230) 230.

58 A. a. O, 231.

59 A. a. O, 236f.

60 Zu Priska und Aquila vgl. Christoph Stenschke: Verheiratete Frauen und urchristliche Mission, in: JETH 24, 2010, (7–48) 22–29 und Christoph G. Müller: *Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission*, SBS 215, Stuttgart, 2008.

Heiden“, dass das Ehepaar unter den heidenchristlichen Gemeinden verbreitet bekannt war (in der Sphäre der paulinischen Mission und wahrscheinlich auch darüber hinaus, ohne dass sie zu dem engeren Kreis der Mitarbeiter des Paulus gehört haben dürften). Die Bezeichnung „alle Gemeinden unter den Heiden“ umreißt zugleich, in welchem Kontext man „vom Glauben der Römer in aller Welt spricht“ (Röm 1,8), bzw. von ihrem Gehorsam (16,19).

Warum fügt Paulus seiner eigenen Empfehlung dieses Ehepaars diese Information bei (16,3f)? Dadurch verleiht Paulus ihr größeres Gewicht und Autorität: die Römer tun gut daran, dieses Ehepaar (und mit ihnen das Zeugnis, das sie für das Evangelium und Wirken des Paulus ablegen können), das eine so weit verbreitete Anerkennung genießt, anzunehmen und zu respektieren. Die Einschätzung *aller Gemeinden* darf nicht von einigen Gemeinden übergangen werden. Ferner gibt Paulus mit dieser Information vor, zu kennen, was alle Gemeinden unter den Heiden wissen und für wen sie dankbar sind.

**Römer 16,7:** Paulus bittet auch Andronikus und Junia zu grüßen, die – neben anderen Angaben, die sie den römischen Christen empfehlen – „berühmt sind unter den Aposteln“. <sup>61</sup> Beide Möglichkeiten, die Präposition *év* zu verstehen, entweder als „unter den Aposteln“ oder „bei den Aposteln“, weisen auf deren hohen Status hin. Wenn *év* zu verstehen ist als „unter“, dann war das Ehepaar hervorragend in einem größeren Kreis von Gemeindegesandten (d. h. die weitere Bedeutung der Bezeichnung „Apostel“); dies ist allgemein bekannt und anerkannt. Im anderen Fall („bei den Aposteln“, d. h. bei den Zwölfen) zeigt der Hinweis, dass das Paar sogar bei den Aposteln bekannt und geschätzt war (die engere Bedeutung der Bezeichnung „Apostel“, soweit sie zu diesem Zeitpunkt noch lebten). <sup>62</sup>

Wie bei Priska und Aquila gibt Paulus diese Information über die Wertschätzung von Andronikus und Junia durch andere Christen weiter, um seiner eigenen Empfehlung des Paares größeres Gewicht zu verleihen. Wenn sie so weit verbreitete Anerkennung genießen (neben ihren eigenen Verdiensten, von denen Paulus berichtet), dann ist ihr Zeugnis für Botschaft und Wirken des Paulus umso bedeutender. Leute dieses Kalibers haben bereits mit Paulus zusammengearbeitet und sich an seinem teilweise riskanten Dienst beteiligt („meine Stammverwandten und *Mitgefangenen*“, 16,7). Dies ist ein umso gewichtiger Grund für die Römer, sich ebenfalls am Dienst des Paulus zu beteiligen. <sup>63</sup>

61 Für die Diskussion um das Geschlecht von Junia(s) und die Frage, ob das Ehepaar unter den Aposteln (im weiteren Kreis der Gemeindegesandten) oder bei den zwölf Aposteln berühmt war vgl. Jewett, *Romans*, 961–964; du Toit, *Issues*, 367–369; Stenschke, *Verheiratete Frauen*, 18–22 und Müller, *Frühchristliche Ehepaare*, 37–40.

62 Denkbar ist freilich auch, dass das Ehepaar im weiteren Kreis der Gemeindegesandten bekannt war, ohne selbst zu dieser Gruppe zu gehören; vgl. Stenschke, *Verheiratete Frauen*, 18–22.

63 Könnte diese Beteiligung zur apostolischen Anerkennung der Römer führen?

Nimmt man den Zweite-Person-Grußtyp-Gruß (siehe oben) ernst, könnte Paulus implizieren, dass Leute mit dieser weitverbreiteten Anerkennung nicht von anderen Christen begrüßt werden müssten (in diesem Fall von den heidenchristlichen Gemeindeleitern als ersten Lesern des Briefs), sondern selbst unter den ersten Lesern sein sollten, die direkt angesprochen werden, d. h. sie sollten zum Kreis der christlichen Leiter in Rom gehören.

**Römer 16,19:** Neben Grüßen, die auf persönlichen Bekanntschaften beruhen, begrüßt Paulus die stadtrömischen Christen am Ende seiner Grußliste von „allen Gemeinden Christi“ (16,16). Dies erinnert an seinen Verweis auf „alle Gemeinden der Heiden“ in Römer 16,4, die Priska und Aquila danken. Jetzt verweist Paulus auf eine noch größere Gruppe anderer Christen. Dieser Verweis hat zwei Funktionen:

*Zum ersten*, mit dem Gruß von „allen Gemeinden Christi“, stellt Paulus die römischen Christen in die größere christliche Gemeinschaft, die weit über die Bekannten des Paulus in Rom hinausgeht. Mit allem, was die römischen Christen erleiden mögen (vgl. Röm 12,12.14.17–21), mit ihren internen Spannungen und Herausforderungen (Röm 14,1–15,13) und in ihrer exponierten und prekären Position in der Reichshauptstadt, sind sie nicht allein: Paulus und andere Christen/Gemeinden haben nicht nur von ihrem Glauben gehört (1,8), sondern fühlen sich mit ihnen verbunden, was auch in solchen Grüßen zum Ausdruck kommt.

Neben diesem tröstlichen Aspekt erinnert Paulus die römischen Christen aber auch daran, dass sie nicht unabhängig nach Belieben entscheiden und handeln können, sondern Teil eines größeren Ganzen sind, in dem sie Aufgaben und Pflichten haben. Was der englische Dichter John Donne (1572–1631) in einem berühmten Gedicht über einzelne Menschen schrieb, gilt im Plural auch für die urchristlichen Gemeinden: „No man is an island, entire of itself, every man is a piece of the continent, part of the main“ („kein Mensch ist eine Insel, ganz für sich allein, jeder Mensch ist ein Stück des Kontinents, Teil des Festlands“): „keine Gemeinde ist eine Insel, ganz für sich allein ...“. Die Reaktion der römischen Christen auf Paulus und seine Bitten geschieht angesichts aller Gemeinden Christi.

*Zum zweiten*, auch wenn es sich um das Stilmittel einer Übertreibung handelt („alle Gemeinden Christi“), gibt Paulus mit diesem Gruß vor, so viele der Gemeinden Christi zu kennen und so eng mit ihnen verbunden zu sein, dass er in ihrem Namen sprechen kann. Behauptet Paulus mit diesem umfassenden Gruß, dass alle Gemeinden Christi hinter ihm und seiner umstrittenen gesetzesfreien Mission stehen und sich eng mit ihm verbunden wissen?<sup>64</sup> Paulus demonstriert damit, dass er keineswegs allein dasteht, selbst wenn er innerchristlich auch um-

64 Vgl. die ähnliche Funktion der Verweise auf andere Christen im 1 und 2Kor; vgl. Stenschke, Kiesel. Es handelt sich dabei nicht um das „argument by the severance of a group and its members“ (vgl. G. Walter Hansen: Rhetorical Criticism, in: DPL, (822–826) 824, sondern um ein Argument mit der *Inklusion* einer Gruppe in eine größere Einheit.

stritten ist und von einigen verleumdet wird (Röm 3,8). Mit ihm wird keine marginalisierte Randfigur der urchristlichen Mission nach Rom kommen, sondern jemand, der alle Gemeinden Christi hinter sich weiß (zusätzlich zu seiner apostolischen Berufung<sup>65</sup>, 1,1–5 und ihrem Erweis „in der Kraft von Zeichen und Wundern und in der Kraft des Geistes Gottes“, 15,19<sup>66</sup>), auch wenn sein Wirken wiederholt auf Widerstand gestoßen ist. Angesichts dieser Darstellung sollten Einzelne oder Gruppen unter den Empfängern ihre möglichen Vorbehalte gegen Paulus und sein Wirken in Rom aufgeben.

Weiter versichert Paulus den römischen Christen, dass ihr Gehorsam „allen bekannt geworden ist“ (**Römer 16,19**). Dabei dürfte Paulus primär *alle Christen* im Sinn haben.<sup>67</sup> Dies ist eine von mehreren *capationes benevolentiae*, die an verschiedenen Stellen im Brief erscheinen.

Der unmittelbare Zusammenhang spricht von Leuten, die „Zwietracht und Ärger anrichten“, und vor denen Paulus trotz seiner hohen Meinung über die Empfänger in Römer 15,14 eindringlich warnt (16,17–19). Im Zusammenhang gibt es keinen Hinweis, dass Paulus Irrlehrer oder Gegner von *außerhalb* im Sinn hat. Weil jedoch die römischen Christen bei allen bekannt sind, könnte Paulus befürchten, dass Irrlehrer nach Rom aufbrechen wollen, schon auf dem Weg sind oder sich bereits dort befinden (siehe oben).

Mit der Aussage, dass der *Gehorsam der Römer allen bekannt geworden ist*, kehrt Paulus zu seiner hyperbolischen Aussage in Römer 1,8 zurück, dass man *vom Glauben der Römer in aller Welt spricht*. Die Darstellung des Evangeliums, der Rechenschaftsbericht des Paulus über sein bisheriges Wirken, die Ankündigung seiner Reisepläne und seiner Erwartungen an die stadtrömischen Christen stehen innerhalb dieser *universalen* Klammer. Dies alles geschieht *vor* allen anderen Christen, was sowohl den Apostel als auch die Empfänger verpflichtet.

Zu ihrer Funktion als der Danksagung in Römer 1,8 am Anfang des Briefes und als Wertschätzung der Leser in Römer 16,19 haben diese Aussagen und die *inclusio*, die sie zwischen Anfang und Ende des Briefs schaffen, kommen noch drei weitere Funktionen hinzu:

*Erstens* die freundliche Aufnahme des Apostels in Rom (die sich Paulus erwartet) würde dem allgemein bekannten und anerkannten Glauben und Gehorsam der römischen Christen entsprechen.

65 Robert M. Calhoun: *Paul's Definition of the Gospel in Romans I*, WUNT II.316, Tübingen, 2011, 220 bemerkt, dass mit seinem überschwänglichen Lob, Paulus „indirectly praises himself by praising the gospel which he received a commission to proclaim“, „... the gospel deserves praise, and that he merits their support in his proclamation of it in new territories“.

66 Vgl. Eduard Lohse: ‚In der Kraft von Zeichen und Wundern‘ (Röm 15,19). Wunder im Urteil des Apostel Paulus, in Klumbies, *Paulus*, 225–234.

67 Wie klingt diese Aussage und Wertschätzung in der Hauptstadt des Reiches, das in seiner Propaganda unverhohlen den Anspruch erhob, seine *pax Romana*, römische Institutionen und Werte in der ganzen Welt zu verbreiten?

*Zweitens* haben die Römer jetzt die Gelegenheit, die Richtigkeit dieser Kunde ihres Glaubens und *Gehorsams* unter Beweis zu stellen. Paulus war von dem einen und einzigen Sohn Gottes berufen worden, „in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden“ (1,5). Mit dieser Berufung kann er den Gehorsam aller Heidenchristen einfordern.

*Drittens* die Behauptung, dass der Gehorsam der Römer bei allen bekannt geworden ist, hat wieder die Absicht, die schon oben deutlich wurde: wie die Römer mit dem Apostel und seinem Anliegen umgehen (Aufnahme in Rom und Geleit nach Spanien, jetzt sind seine Anliegen bekannt, 15,22–24), wird – wie ihr bisheriger Gehorsam – auch bei allen bekannt werden. Die Bitten des Paulus sind daher keine reine Privatangelegenheit zwischen dem Apostel und den römischen Christen.<sup>68</sup>

4. Ganz am Ende des Briefs grüßt Paulus von seinen Mitarbeitern und/oder anderen Christen in seinem jetzigen Umfeld (16,21–24). Zunächst grüßt Paulus von Timotheus, „mein Mitarbeiter“ sowie von Luzius, Jason, und Sosipater, „meine Stammverwandten“ (16,21).<sup>69</sup> Dem folgen Grüße von Tertius, der den Brief als Sekretär niedergeschrieben hat (16,22). Weitere Grüße stammen von Gajus, dem Gastgeber des Paulus und der ganzen Gemeinde, von Erastus, dem Stadtkämmerer (ein prominenter Christ in Korinth<sup>70</sup>) und von „unserem Bruder Quartus“, über den sonst keine weiteren Angaben erscheinen.

Diese Grüße zeigen, dass Paulus zur Zeit der Abfassung von einer Gemeinde und Mitarbeitern umgeben war und unterstützt wurde.<sup>71</sup> Diese Christen dürften zumindest einigen der stadtrömischen Christen persönlich bekannt gewesen sein (die im Osten gewesen waren, etwa Priska und Aquila, vgl. Apg 18,1–3), da allgemeine Grüße ohne persönliche Bekanntschaft schon in den Grüßen von allen Gemeinden in Römer 16,16 eingeschlossen sind. Diese Grüße zeigen wieder, dass Paulus keineswegs isoliert dasteht, sondern von Menschen umgeben ist, die auf die eine oder andere Weise an seinem Wirken beteiligt sind. Mindestens einer von ihnen war ein langjähriger Mitarbeiter (Timotheus), ein anderer besaß hohen

68 Vgl. Stenschke, *Kiesel*.

69 Sosipater ist wahrscheinlich identisch mit Sopater aus Beröa, dem Sohn des Phyrus, der nach Apg 20,4 Teil der Delegation war, die zusammen mit Paulus die Kollekte nach Jerusalem bringen sollte. Das gilt auch für Timotheus und wahrscheinlich auch für Luzius, so Jewett, *Romans*, 977: „... his mention in a series of four names of which two are definitely delegates for the Jerusalem offering makes it more likely that he was a representative of one of the other Pauline churches“. Zur Funktion der Erwähnung der jüdischen Herkunft vgl. Jewett, *Romans*, 978: „Greetings from and to such leaders solidify Paul's effort to provide a basis for mutuality across ethnic lines, which was a crucial requirement for the mission project to the ‚barbarians‘ in Spain“.

70 Zu Erastus vgl. Rainer Metzner: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar*, NTOA/StUNT 66, Göttingen, 2008, 556–564.

71 Es ist unklar, ob zumindest einige römischen Christen wussten, dass einige dieser namentlich genannten Männer Gesandte der Gemeinden im Rahmen der Kollektenaktion gewesen sein dürften.

sozialen Status (Erastus). Paulus teilt den Römern mit, dass er anderswo (zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Korinth) vorgefunden hat, was er in Rom vorzufinden hofft: eine Gemeinde, Mitarbeiter, Menschen, die helfen, Gastfreundschaft und finanzielle Unterstützung (wird das mit der Erwähnung des Stadtkämmerers Erastus impliziert?). Die Römer mögen sich am Beispiel dieser Christen orientieren.

Durch die Erwähnung dreier jüdischer Stammverwandter (Luzius, Jason und Sosipater) versichert Paulus den Lesern zum einen, dass Judenchristen (wie diejenigen, die in der Grußliste Röm 16,3–16 erwähnt werden) seine Heidenmission voll unterstützen und loyal mit ihm zusammenarbeiten. Zum anderen bringt Paulus seine eigene Wertschätzung von Judenchristen zum Ausdruck, seien sie in Korinth oder Rom: die Judenchristen in Rom dürfen wissen, dass Paulus keinerlei Vorbehalte gegen sie hegt. Von einer inneren Emigration des Paulus aus dem Judentum kann keine Rede sein. Er wird sie weder in Rom noch auf seinem Weg in den Westen übergehen und sich freuen, wenn einige von ihnen ihn nach Spanien begleiten.

### 3. Die Verweise auf andere Christen im Römerbrief und ihre rhetorische Funktion

An mehreren Stellen in seinem Brief an die Römer verweist Paulus auf andere Christen:

Die *einführende Rahmenpartie* enthält nur vage oder indirekte Verweise auf andere Christen: vom Glauben der Römer spricht man in aller Welt (1,8; eine *captatio benevolentiae*, eine ähnliche Aussage findet sich in Röm 16,19 am Ende des Briefs und bildet eine *inclusio*). Paulus hat bereits – seiner Berufung gehorsam und erfolgreich – unter den „anderen Heiden“ gewirkt und unter ihnen Frucht geschaffen (1,13; d. h. Menschen zum Glauben gerufen und sie begleitet).

Im *Briefkorpus* erwähnt Paulus die Existenz von (christlichen) Gegnern, die sein Evangelium verdrehen und ihn verleumden (3,8). Vielleicht impliziert Paulus, dass es einen Lehrkonsens in der weiteren christlichen Gemeinschaft gibt („die Gestalt der Lehre, der ihr ergeben seid“, 6,17). Die „Nöte der Heiligen“ und die Ermahnung zur Gastfreundschaft schließen wahrscheinlich auch auswärtige Christen ein, die aufgenommen werden sollen (Gastfreundschaft auch in 16,1f.23).

Angesichts der Verweise auf andere Christen bis Römer 15,13 würde man nicht erwarten, dass sie eine wichtige Rolle in der *abschließenden Rahmenpartie* spielen. Das Gegenteil ist der Fall: in den verbleibenden Versen des Briefs gibt es mehrere direkte und detaillierte Verweise. Paulus erwähnt die Heiligen in Jerusalem und ihren Mangel (15,25), berichtet von der Bereitschaft der Christen in Makedonien und Achaja, sie zu unterstützen, und spricht die Gründe dafür an (15,26f). Er zeigt den Lesern damit, wie er als Gesandter von Gemeinden mit

Mitteln umgeht, die ihm von anderen Christen anvertraut wurden und wie er in ihrem Auftrag handelt (15,28). Paulus schreibt auch von seiner Unsicherheit hinsichtlich der Annahme der Kollekte in Jerusalem und bittet um Gebetsunterstützung (15,31).

In Kapitel 16 empfiehlt Paulus Phöbe herzlich und zollt ihr Anerkennung (16,1f). Er erwähnt die Dankbarkeit aller Gemeinden unter den Heiden für Priska und Aquila (16,4) und die hervorragende Stellung von Andronikus und Junia unter/bei den Aposteln (16,7). Alle Gemeinden grüßen die Römer (16,16). Ihr vorbildlicher Gehorsam ist allen (Mitschristen) bekannt geworden (16,19; vgl. 1,8). Abschließend grüßt Paulus von mehreren Christen in seinem Umfeld, die mit ihm zusammenarbeiten und ihn unterstützen. Bei einigen von ihnen erwähnt er instruktive Details (16,21–24).

Die Verweise auf andere Christen sind keineswegs belanglos, sondern tragen wesentlich zu Anliegen und Argumentation des Paulus bei. Sie verleihen dem unumstritten längsten und systematischsten Brief des Apostels eine menschliche und warme Note und helfen, den Brief in eine bestimmte historische Situation einzuzeichnen (die in der neueren Exegese ernst genommen wird). Daneben haben diese Verweise eine wichtige rhetorische Funktion für das Bild, das Paulus von sich und den Lesern zeichnet. Beide Bilder sind eng miteinander verbunden, ihre Funktionen überschneiden sich häufig.

Was *Paulus* betrifft, zeigen die Verweise, dass Paulus gut informiert und bereit ist, Informationen über andere Christen weiterzugeben. Er erkennt den guten Ruf, den die Römer in der weiteren christlichen Gemeinschaft (und evtl. darüber hinaus haben), an. Gleichzeitig macht Paulus deutlich, dass die Römer (nur) ein Teil einer größeren Gruppe von Menschen sind („alle Heiden“, „andere Heiden“; 1,5.13), die Paulus anvertraut wurden.

Paulus ergreift die Initiative und spricht den Widerstand gegen ihn an; er erwähnt selbst, dass es (christliche?) Gegner gibt, die ihn verleumdern. Er kennt und folgt dem Lehrkonsens. Paulus weiß von den Nöten der Heiligen in Jerusalem und fühlt sich verpflichtet, sie zusammen mit den heidenchristlichen Gemeinden, die er gegründet hatte, zu unterstützen. Seine Verbundenheit mit Jerusalem steht außer Frage. Zumindes was ihn betrifft, ist jedes Gerücht eines Zerwürfnisses zwischen Paulus und den Jerusalemer Christen gegenstandslos. Zugleich räumt Paulus ein, dass die Kollekte in Jerusalem nicht willkommen sein könnte, ohne Gründe zu nennen.

Paulus hat die Anerkennung der Christen ganzer Regionen, sie akzeptieren seine Autorität und folgen ihm in der Unterstützung Jerusalems. Sie haben seinen Dienst auch außerhalb ihrer Regionen unterstützt. Daneben haben sie die *geistliche respektive heilsgeschichtliche* Dimension der Anerkennung ihrer geistlichen Schuld gegenüber den Christen von Jerusalem erkannt und angenommen („... und sind auch ihre Schuldner. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben, ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit leiblichen Gütern Dienst erweisen“, 15,27). Der Anfang seiner Heidenmission

lag in Jerusalem („So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium von Christus voll ausgerichtet“, 15,19). Jetzt will Paulus über Rom zum westlichen Ende der Erde aufbrechen. Steht damit die unausgesprochene Frage im Raum, ob die römischen Heidenchristen nicht einen Teil dessen, was auch *sie* Jerusalem und seinen judenchristlichen Missionaren schulden, abtragen, in dem sie Paulus auf seinem Weg nach Spanien unterstützen?

Paulus empfiehlt Phöbe als Überbringerin und Interpretin seines Briefes. Lobend erwähnt er Christen, die ihn in der Vergangenheit unterstützt haben und jetzt unterstützen. Daran erkennen die Leser, dass, was immer sie für Paulus tun werden (oder auch was sie ihm gegenüber verweigern!), in der weiteren christlichen Gemeinschaft, als deren Repräsentant Paulus sich präsentiert, nicht stillschweigend übergangen wird. Dies war bereits der Fall bei Priska und Aquila (Dankbarkeit aller Gemeinden unter den Heiden) und Andronikus und Junia (Anerkennung unter/bei den Aposteln), die in der Vergangenheit mit Paulus zusammengearbeitet hatten. Ihr Wirken stieß auf weit verbreitete Anerkennung (unter allen Kirchen der Heiden und möglicherweise selbst bei den Aposteln). Weit entfernt davon, unehrenhaft zu sein oder in die Isolation zu führen (wie einige befürchtet haben könnten), würde die Zusammenarbeit mit Paulus zu weit verbreiteter Anerkennung in der größeren christlichen Gemeinschaft führen.

Paulus erfreut sich umfassender Anerkennung. Indem er die Römer von „allen Gemeinden“ grüßt, gibt er vor, als ihr Sprecher und in ihrem Namen zu handeln. Paulus hat die nötigen Verbindungen und Autorität, um die weite Anerkennung des Gehorsams und Glaubens der stadtrömischen Christen weiter zu fördern. Paulus stellt sich als eine Art Makler für urchristliche universale Anerkennung dar. Er erwähnt und empfiehlt Menschen, die ihn in Korinth aufgenommen haben und unterstützen. Er ist keineswegs isoliert, sondern in einer wichtigen Gemeinde im Osten angenommen, zu der auch Mitglieder mit höherem gesellschaftlichem Status gehören (Erastus). Christen, die Paulus aufnehmen und seinen Dienst vor Ort und anderswo unterstützen, können gewiss sein, dass Paulus ihren Einsatz vor einem weiteren Publikum anerkennen wird. Während Paulus nicht für öffentliche Ehre/Ehrung vor Ort sorgen kann (ein bedeutender Wert in der antiken Gesellschaft), erkennt er seine vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Förderer in und vor der weiteren christlichen Gemeinschaft lobend an.

Die Verweise auf andere Christen zeigen, dass der Dienst des Paulus als „Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes“ (Röm 1,1) tief in der weiteren Gemeinschaft des Volkes Gottes verwurzelt ist. Von und mit Paulus sind die römischen Christen eingeladen, zu dieser weiteren Gemeinschaft zu gehören.

Die Verweise auf andere Christen sind ein integraler Bestandteil der beeindruckenden Selbstdarstellung und Selbstempfehlung an die Römer: sie können und dürfen einen Menschen seines Formats und seine Bitte nicht abweisen. Ihre Reaktion auf ihn ist keineswegs eine Privatangelegenheit, sondern geschieht vor der weiteren christlichen Gemeinschaft (*in foro ecclesiarum*), in der die Römer einen

Ruf zu verlieren haben, da keine Gemeinde oder Gruppen von Gemeinden ganz für sich allein steht.

Im Blick auf die *Adressaten in Rom* suggerieren die Verweise des Paulus auf andere Christen, dass die Römer in eine weitere christliche Gemeinschaft und darüber hinaus eingebunden sind. Ihr Glaube und Gehorsam sind bekannt geworden; sie werden von Paulus und anderen respektiert und anerkannt. Die Römer sollten sich daher von denjenigen, die Paulus verleumdete, nicht beeinflussen lassen, sondern sich loyal verhalten und ihn unterstützen. Ferner sollen sie weiter an der Gestalt der Lehre festhalten, der sie ergeben sind (6,17) und die sie mit der größeren christlichen Gemeinschaft teilen, die eine wichtige Bezugsgröße darstellt. Wahrscheinlich werden die Römer auch aufgefordert, für Menschen aus dieser größeren Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen (12,13).

Die Verweise auf die Christen Jerusalems und ihre Notlage sowie auf das vorbildliche Verhalten der Christen Makedoniens und Achajas und deren bereitwillige Begleichung der geistlichen „Schulden“ nehmen kraft des Beispiels und dessen Nachahmung auch die Römer gegenüber der aus Jerusalem hervorgehenden Mission in Pflicht, in die Paulus sein eigenes bisheriges Wirken hineinzieht (15,19). Durch ihr Gebet für die Annahme der Kollekte in Jerusalem haben die Römer bereits Anteil am Wirken des Paulus. Wenn sie mit Paulus beten, dass seine Pläne („mein Dienst“, 15,31) anderswo in Erfüllung gehen und angenommen werden, können sie sich kaum noch seinen Plänen für sie und die Zukunft verweigern.

In Kapitel 16 „ehrt“ Paulus Menschen, die ihn unterstützen. Die gleiche Ehrung wird er den Römern zukommen lassen, wenn sie ihn unterstützen. Christen, die sich mit ihm in der Mission engagiert haben, haben weit verbreitete Anerkennung erlangt. Damit dürfen auch die römischen Christen rechnen, wenn sie Paulus aufnehmen und mit ihm zusammenarbeiten. In Römer 16,17f jedoch bekommen die Leser eine Kostprobe davon, wie Paulus (in der größeren Gemeinschaft) von seinen Gegnern sprechen kann (vgl. auch 3,8).

Indem Paulus von allen Gemeinden Christi grüßt, zeigt er den römischen Christen, dass sie Teil eines größeren Ganzen sind, für das sich Paulus zuständig fühlt und das Zeuge wird, ob der Gehorsam der Römer zu Recht allen bekannt geworden ist. Die Römer werden von anderen begrüßt, die mit ihnen Teil dieses größeren Ganzen sind.

Diese Teilhabe (vermittelt von und durch Paulus) hat die gleichen Implikationen: wie die Römer auf Paulus und seine Bitte um Aufnahme und Unterstützung reagieren, ist keine Privatangelegenheit zwischen ihnen und Paulus, sondern geschieht vor *allen Gemeinden*. So wie andere Christen Paulus in der Vergangenheit unterstützt haben und gegenwärtig unterstützen (d. h. in Korinth), wird von den Römern Gleiches in Zukunft erwartet: wie andere (ebenfalls mehrheitlich heidenchristliche Gemeinden) sich bereitwillig an der heilsgeschichtlich motivierten Kollektenaktion beteiligt haben (15,27: „... und sind auch ihre Schuldner. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben ...“),

so wird von den Römern erwartet, dass sie sich an dem ebenfalls heilsgeschichtlich motivierten Wirken in Rom und Spanien beteiligen, durch das Paulus treu seine göttliche Berufung und den Auftrag der Schrift erfüllt: „Dabei habe ich meine Ehre darein gesetzt, das Evangelium zu predigen, wo Christi Name noch nicht bekannt war ... sondern ich habe getan, wie geschrieben steht: Denen nichts von ihm verkündigt worden ist, die sollen sehen, und die nichts gehört haben, sollen verstehen“ (15,20f; in Römer 11 hat Paulus ähnlich argumentiert, vgl. auch 1,1–6).<sup>72</sup>

Werden die beiden Funktionen miteinander verbunden, wird die paulinische Rhetorik mit den Verweisen auf andere Christen beinahe unwiderstehlich: die römischen Christen haben keine wirkliche Wahl, was die Aufnahme des Paulus in Rom und die Unterstützung seines zukünftigen Wirkens im Westen betrifft.

Neben diesen wichtigen Funktionen in der Argumentation des Römerbriefs tragen die Verweise des Paulus auf andere Christen zum Verständnis des Wesens und der Geschichte des Urchristentums bei. Für diese Fragestellung hängt freilich viel davon ab, wie die paulinischen Verweise (einige von ihnen hyperbolisch) einzuschätzen sind. Dürfen alle diese Verweise für bare Münze genommen werden? Wenn ja, warum? Aus welchen Gründen sollten sie hinterfragt werden? Ihre definitive und unwiderstehliche rhetorische Funktion (inkl. ihrer Funktion als rhetorische *captationes benevolentiae*, die antike Leser entsprechend einzuordnen wussten) könnten Zweifel hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit aufkommen lassen. Wegen unserer anderen Fragestellung müssen kurze Anmerkungen genügen. Bei der Einschätzung der Zuverlässigkeit dieser Aussagen stehen zum Vergleich nur wenige Quellen zur Verfügung. Die Aussagen des Paulus können mit anderen seiner Briefe verglichen werden, mit der Darstellung der größeren christlichen Gemeinschaft in der Apostelgeschichte und anderen neutestamentlichen Schriften. Die nachapostolischen Schriften dürften wahrscheinlich zu stark von der neutestamentlichen Paulusdarstellung beeinflusst sein, um als unabhängiges Zeugnis für die Rolle des Paulus im Urchristentum gelten zu können.

Die *Briefe des Paulus* sind an Gemeinden in verschiedenen Orten und Gegenden geschrieben und verweisen durchweg auf Christen in mehreren Orten und Gegenden. Von allen diesen Gemeinden kann Paulus in der Tat die Römer grüßen. In einigen von ihnen hat Paulus mit Gegnern zu tun, deren Existenz zeigt, dass er und sein Evangelium umstritten waren. Angesichts seiner Hinweise auf die Kollektenaktion in 1–2 Korinther und der deutlichen Ermahnung an die Leser, sich zu engagieren und die zugesagte Teilnahme nun auch abzuschließen, dürfte sich die Bemerkung, dass die Christen Makedoniens und Achajas „willig

72 Manches von dem, was auf die Christen Roms zutrifft, gilt auch für die „anderen Christen“, die Paulus gegenüber den Römern erwähnt. Auch sie sind Teil eines größeren Ganzen und sind durch Paulus mit den Christen Roms verbunden.

eine gemeinsame Gabe zusammengelegt haben“ (Röm 15,26) eher auf das Endergebnis beziehen, aber nicht die ganze Geschichte widerspiegeln.

Die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte unterstützt das Bild, das Paulus von sich selbst und von anderen Christen im Römerbrief zeichnet. Auch nach ihr spielt Jerusalem und seine christliche Gemeinde eine bedeutende Rolle für Paulus. Ansonsten muss das Bild, das Paulus von sich und von den Adressaten des Römerbriefs wiedergibt, in das Gesamtbild dessen eingezeichnet werden, wie Paulus seine Rolle und Berufung in seinen Briefen darstellt.

Die Verweise des Paulus auf andere Christen im Römerbrief und in anderen Briefen sind auch für die Ekklesiologie des Apostels von Bedeutung. Noch weit entfernt von dem „Frühkatholizismus“ einer späteren Zeit (der als keineswegs ideologiefreies Konstrukt in der zweiten Hälfte des 20. Jhd. lange als das Modell schlechthin galt, um die Geschichte des Urchristentums zu verstehen!), versteht Paulus die Gemeinde(n) eines Ortes als Teil eines größeren Ganzen von Christen, die einander unterstützen, füreinander beten und zusammen eine gemeinsame Größe konstituieren und an einem gewissen Konsens Anteil haben, über den sich einzelne Gemeinden nicht geringschätzig hinwegsetzen dürfen.<sup>73</sup>

Dass Paulus sich selbst als den Mittelpunkt in diesem größeren Ganzen und als sein Makler präsentiert, liegt an der rhetorischen Funktion dieser Verweise und an der Tatsache, dass er der Autor des Briefs ist.<sup>74</sup> Obwohl Paulus von der eigenen Sphäre seines Wirkens und Einflusses sprechen kann (vgl. Gal 2,9: „dass wir unter den Heiden, sie aber unter den Juden predigen sollten“), zeigt sein Verweis auf „alle Gemeinden unter den Heiden“ in Römer 16,4 (vgl. auch 15,26) auch, dass sich Paulus bewusst ist, dass diese Größe über den Bereich oder die Sphäre der Gemeinden hinausgeht, die er gegründet hat: „in aller Welt“, „die Heiligen in Jerusalem“, „alle Gemeinden Christi“.

Die Verweise auf andere Christen sind Indiz für eine größere ökumenische Perspektive, in die einzelne Gemeinden gestellt werden und in der sie ihre Rolle haben. Nach Paulus dürfte das ökumenische *Gespräch* in dieser Größe aus einzelnen Christen, Gemeinden und Kirchen nur den Anfang darstellen; ihm ging es um sehr viel mehr. Dieser Aspekt der paulinischen Ekklesiologie ist ein wichtiger Fingerzeig in einer Zeit, in der „alle Gemeinden Christi“ immer noch von Lehre und Liturgie, aber auch durch drastische Unterschiede in Einkommen, sozialem Status, Rasse und geografischer Entfernung getrennt sind.

73 Vgl. auch Michael B. Thompson: The Holy Internet: Communication Between Churches in the First Christian Generation, in: Richard Bauckham (Hg.): *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Edinburgh, 1998, 49–70.

74 Vgl. die Diskussion der besonderen Rolle des Paulus in den überörtlichen Verbindungen im Urchristentum in Stenschke, *Kiesel*.

Christoph Stenschke

**„... your obedience is known to all“ (Romans 16:19): The significance and function of Paul's references to Christians other than the addressees in his Epistle to the Romans**

Although perhaps more prominent in others of his letters (e.g. in 1–2 Cor), also in Romans does Paul refer on several occasions to Christians other than the addressees. This paper gathers these references (which occur mainly in the frame of the letter, 1:8-15 and 15:14–16:24) and examines their function in the overall argument of the letter. A few examples suffice: Romans 1:6 places the readers among all those who are called to belong to Jesus Christ. In Romans 3:8 Paul directly refers to his Christian opponents. All the churches of the Gentiles are thankful for Prisca and Aquila (16:4). The obedience of the Romans is known to all (16:19). The Christians of Jerusalem are mentioned and those of Macedonia and Achaia. – This article argues that these references to individual Christians, the Christians of whole regions or even the wider Christian community play an important role for the self-representation of Paul (disputed at the time of writing) over against his readers. In addition, they serve to place the Roman audience in the wider community of faith in which Paul claims to be well rooted and accepted. Thus he deserves full support for his further mission in the West (15:24). His upcoming visit to them and his request for their future support is far from a merely private matter. Furthermore, these references contribute to our understanding of Paul's understanding of the nature of the church and to understanding the translocal nature of early Christianity.



Peter Müller

## Religion im Einklang mit dem Kosmos

Ein systematisch-theologischer Versuch vor dem Hintergrund  
des ursprünglichen saamischen Weltbildes

„My father never knew what ecology was. He was simply a part of it. I know what ecology is. But I am no longer a part of it. But like many of us, I still maintain a relationship with the earth and an understanding of what the land, rivers and lakes are all about.“ Mit diesen Worten umschreibt der Saame Johan E. Utsi<sup>1</sup> das Dilemma der heutigen saamischen Menschen zwischen aufgeklärtem Bewusstsein und ihrer Seelenlandschaft, die sich wieder vermehrt auf das vorchristliche Weltbild besinnt.

In ihrer Mythologie sprachen die Saamen den Naturkräften, Tieren und Orten, von denen sie abhängig waren und die darüber bestimmten, ob sie satt wurden oder hungerten, göttliche Eigenschaften zu. Lange vor der kopernikanischen Wende war den Saamen bewusst, dass die Sonne im Zentrum ihres Kosmos steht. Die Erde brachte Nahrungsmittel hervor wie Pflanzen, beherbergte aber auch die Tiere des Waldes und sorgte für die Fische der Seen. So wurde die Erde als Leben spendende Mutter verehrt. Der Windmann war der Gott des Windes, der eisig, kalt, mild oder warm blies. Der Wind bestimmte die Wanderroute der Rentiere und beeinflusste gleichzeitig die Fruchtbarkeit ihrer Rentierkühe. So schreibt Utsi weiter:

Nowadays we have learned that the sun is a star around which the earth circles. But that is not news for us. Among my people the sun has always been at the center. Nowadays we also know that the winds are formed by atmospheric encounters of areas of low and high pressure. Yet that knowledge does not help the reindeer herder when the icy winds create years of famine for his herds.<sup>2</sup>

Die Christianisierung hat – neben politischen, wirtschaftlichen und anderen kolonisierenden Faktoren – ihren Anteil dazu beigetragen, dass sich die Saamen nicht mehr einfach als Teil der Natur verstehen. Nicht zuletzt durch das, was die systematische Theologie mit dem Topos des *dominium terrae* im Sinne der Herrschaftsaneignung über die Mitkreatur und der Unterwerfung der den Menschen umgebenden Schöpfung umschreibt, sind nicht nur die Saamen, sondern ist die

---

1 Johan E. Utsi: „We Are Still Alive“, in: *The Sámi. People of the Sun and Wind*, hg. von Ájtte, Swedish Mountain and Sámi Museum, Jokkmokk, 2009 (ohne Seitenangaben). Johan E. Utsi ist saamischer Kurator und Mitarbeiter im Ájtte-Museum in Jokkmokk.

2 Utsi, *Still Alive* (ohne Seitenangabe).

Menschheit generell in das gleiche Dilemma gestürzt worden. Durch die Aneignung von Wissen über Naturgesetze und physikalische sowie chemische Vorgänge in der Natur sind die Menschen aus dem Paradies der Unschuld gegenüber der Schöpfung vertrieben worden und haben sich nicht länger als Teil der Natur verstanden, in der sie das Chaos<sup>3</sup> zurückdrängen müssten, um zu überleben. Nicht zuletzt die philosophische Untermauerung naturwissenschaftlicher Entwicklungen gab den Menschen das Wissen um Kausalzusammenhänge, um die Natur zu beherrschen und damit auch auszubeuten. *Francis Bacon* vertrat in seinen *Meditationes sacrae* von 1597 erstmals die Devise, dass Wissen dem Wissenden Macht gibt. Die naturwissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur erlöste den Menschen aus der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten, indem er dadurch die Herrschaft über die Welt erlangte. *René Descartes* versuchte, den Menschen durch Wissenschaft und Technik zum Herrn und Eigentümer der Natur zu machen, wie er in seinem Buch *Über die Methode* darlegte. Der Mensch entfremdete sich mehr und mehr von der Schöpfung.

Die religiöse Entwicklung unterstützte den Prozess der technischen Naturbeherrschung. Trotzdem sollte man sich bewusst sein, dass religiöse Prozesse immer beides in sich schließen: sowohl destruktive als auch konstruktive Fähigkeiten. Wenn die christliche Religion und in ihr konkret die Systematische Theologie, wie ich weiter unten nachweisen werde, ein Teil des Problems heutiger Umweltzerstörung und damit auch dafür mitverantwortlich ist, dass sich der Mensch von der Schöpfung entfremdet hat, so kann sie gerade deshalb auch ein Teil seiner Lösung sein. In diesem Aufsatz versuche ich vor dem Hintergrund des traditionellen saamischen Weltbildes und seiner Seelenlandschaft Impulse für eine Re-Lektüre des systematisch-theologischen Topos des *dominium terrae* herauszuarbeiten und einen konstruktiven, theoretischen Beitrag zu leisten, dass Religion – hier vornehmlich die christliche Religion – und Kosmos wieder in Einklang gebracht werden könnten.

Als Grundparadigma bei diesem Versuch dient das raumtheoretische Relationsmodell<sup>4</sup> verbunden mit einer ökologischen Schöpfungstheologie<sup>5</sup>. Damit blei-

3 Vgl. zum Motiv des Chaokampfes in den Religionen: Fritz Stolz: *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbar und Unkontrollierbar*, Zürich: Pano, 2001, 53–73.

4 Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem kultur- und sozialwissenschaftlichen *spatial turn* und wie dieser für die systematische Theologie fruchtbar gemacht werden kann, führt Matthias Wüthrich in seiner Habilitationsschrift, die jüngst an der theologischen Fakultät der Universität Basel eingereicht und angenommen wurde. Wegleitend für meinen Versuch ist Wüthrichs analytische Leitdifferenz zwischen einem Container-Modell und einem Relationsmodell beim Denken des Raumes. Vgl. Matthias D. Wüthrich: *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Habilitationsschrift Basel, Theologische Fakultät, 2012, 20–78, bes.: 38–49. Ich bedanke mich bei Matthias Wüthrich, dass er mir seine Habilitationsschrift als Vorabdruck vor der Publikation zur Verfügung gestellt hat!

be ich bewusst in einer systematisch-theologischen Deuteperspektive, die auf eine lange Tradition jüdisch-christlichen Verständnisses einer wie auch immer ausdifferenzierten Unterscheidung von Gott und Welt rekurriert.<sup>6</sup> Gott geht nicht in der Schöpfung auf bzw. Gott ist nicht Teil des Kreatürlichen, obwohl er in die Schöpfung eingeht und sich die Wirklichkeit der Schöpfung nicht außerhalb der Wirklichkeit Gottes abspielt.<sup>7</sup>

Dadurch grenze ich mich bewusst von gegenwärtigen pantheistischen Konzepten wie beispielsweise vom Glauben an die *Heilige Gaia* ab. Die englische katholische Ökotheologin *Anne Primavesi* entwickelte in ihrem Buch *Sacred Gaia*<sup>8</sup> eine holistische Ontologie, in der Gottes Sein sichtbar und unsichtbar in der Heiligkeit des Ganzen der existierenden Realität enthalten ist. In ihrer Gaia-Spiritualität wird der Lebensraum Erde für alle Menschen heiliggesprochen und als göttlich erklärt. Den Glauben an die gegenseitige Abhängigkeit der leiblichen, evolutionären und geistigen Beziehungen sieht sie als Basis einer sozioökologischen Politik der Gerechtigkeit.

So berechtigt das Anliegen Primavesis hinsichtlich der rasant fortschreitenden Umweltzerstörung ist und ich ihren Versuch entsprechend würdige, so bleibt vieles in ihrem Konzept unklar wie beispielsweise, ob „Gaia“ der Name einer Göttin ist, ob es sich um eine Umschreibung Gottes als Schöpfer handelt oder ob es eine Bezeichnung für die Schöpfung ist.<sup>9</sup> Diese esoterische Unschärfe des Gottesbegriffs gepaart mit der pantheistischen Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen sind es, die Primavesis Ansatz für meinen Versuch, einen Einklang

5 Bei der ökologischen Schöpfungstheologie, die den Zusammenhang von Raum und Schöpfung mitdenkt, sind Jürgen Moltmanns Gedankengänge wegleitend. Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München: Kaiser, <sup>3</sup>1987; Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser, 1991; Jürgen Moltmann: *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, <sup>2</sup>2007; Jürgen Moltmann: Kosmische Demut. Bemerkungen zu einem gelungenen ökologischen Begriff, in: Brigitte Enzner-Probst, Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.): *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben, Theologische Aspekte – Praktische Impulse*, Ostfildern: Grünewald, 2013, 60–67.

6 Ob diese Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur platonisch (Welt der Ideen, Welt der Sinne) oder aristotelisch (Wirklichkeit und verwirklichte Möglichkeit) gefasst wird, hat auf den Ausgang meiner Untersuchung keinen Einfluss.

7 Vgl. dazu: Peter Müller: *Alle Gotteseerkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*, Münster: Lit, 2012, bes.: 130–223.

8 Anne Primavesi: *Sacred Gaia. Holistic Theology and Earth System Science*, Abingdon: Routledge, 2000. Zur Deutung und Kritik der Utopisierung des globalen Raumes und von Primavesis Ansatz vgl. Sigurd Bergmann: *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästhetik des Raumes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 53–63, bes.: 57–60. Primavesi entwickelte ihren Ansatz im Anschluss an James Lovelock, den englischen Mediziner, Chemiker und Biophysiker, der ursprünglich das Klimasystem der Erde als Ganzes mit der Metapher „Gaia“ umschrieb.

9 Vgl. Bergmann, *Raum und Geist*, 59.

zwischen Religion und Kosmos im Rahmen der systematischen Theologie zu finden, als nicht anschlussfähig erweist.

In zwei Schritten soll das folgende Unternehmen durchgeführt werden: Der erste Schritt (1.) bringt den Gedankengang so weit, dass Religion im universalisierten Raum der Schöpfung systematisch-theologisch definiert ist (1.1), der Begriff Schöpfung konkretisiert wird (1.2) und zwei Grundanforderungen an den religiösen Menschen herausgearbeitet sind, damit der Versuch gelingen kann (1.3). Zudem sollen zwei Grundkategorien des Raumes der Schöpfung in die Schöpfungstheologie eingezeichnet (1.4) werden. Damit ist das Fundament gelegt, um die Re-Lektüre des Topos des *dominium terrae* vor dem Hintergrund des saamischen Weltbildes versuchsweise auf diesem aufzubauen, indem der Mensch in den Raum der Schöpfung eingeordnet wird (2.). Die Relationalität des Menschen im Raum der Schöpfung (2.1) legt die Basis dafür, dass er seine Aufgabe im Einklang mit dem ganzen kreatürlichen Kosmos wahrnehmen kann (2.2). Die Schlussfolgerungen (3.) legen Rechenschaft darüber ab, ob der Versuch – zumindest in der eigenen, rückblickenden Einschätzung – als gelungen bezeichnet werden kann.

## 1. Religion im Raum der Schöpfung

### 1.1 Leitbegriffe: „Religion“ und „Raum“

#### 1.1.1 Religion als Grundbezogenheit auf „das, was uns unbedingt angeht“ (Tillich)

Es ist nicht unproblematisch, den seit Kirchenväterzeiten überlieferten Religionsbegriff als kollektivsingularischen Oberbegriff, „dem die einzelnen historischen Religionen einschließlich des Christentums subsumiert werden“<sup>10</sup>, interreligiös anzuwenden, denn dieser greift für die Definition der saamischen Religiosität zu kurz. Die Verwendung des *religio*-Begriffs von den lateinischen Kirchenvätern bis zur Aufklärung hin wurde wesentlich mit dem christlichen Glauben identifiziert. Wenn die Pluralform verwendet wurde, dann qualifizierte diese andere, nichtchristliche Glaubensweisen abwertend als *religiones falsae*. Erst die nachaufklärerische Unterscheidung einer übergeschichtlichen „natürlichen“ Religion, die allen empirischen Religionen vorausliegt, macht es möglich, im univoken Plural neutral von *den* Religionen im spezifizierten Allgemeinbegriff zu

10 Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich: TVZ, 2005, 21. Ausführlich diskutiert Bernhardt diese problematische Anwendung des Religionsbegriffs im interreligiösen Dialog: 15–79.

sprechen.<sup>11</sup> Trotzdem bleibt die dem lateinischen Begriff *religio* zugrundeliegende Bedeutung der „Gebundenheit“<sup>12</sup> dem arktischen Weltbild fremd, „bevor es vom christlichen Glauben im Norden einverleibt wurde“<sup>13</sup>.

Der allgemeine Religionsbegriff hat sich jedoch sowohl in der wissenschaftlichen, in der volkstümlichen als auch in der interreligiösen Diskussion etabliert. So fragt es sich, worin die semantische Übereinstimmung besteht, die es sinnvoll erscheinen lässt, so unterschiedliche Phänomene wie die saamische Seelenlandschaft oder den christlichen Glauben unter dem kollektivsingularen Begriff „Religion“ zu subsumieren. Im Bewusstsein, dass sowohl ein *funktional-formal* als auch ein *inhaltlich-material* bestimmtes Religionsverständnis immer umstritten war und ist, erachte ich mit Bernhardt den verallgemeinernden und abstrahierenden Gebrauch des Begriffs Religion als „unvermeidlich und sinnvoll“. Die Verwendung des Religionsbegriffs ist dann sinnvoll, sofern „die Gebundenheit der damit verbundenen Sprachfiguren an den geistesgeschichtlichen Kontext der von der Aufklärung geprägten abendländischen Kultur in die religionstheoretische und -theologische Reflexion integriert“ wird.<sup>14</sup>

Eine aus theologischer Sicht allgemeingültige Definition von Religion, die sich nicht auf das Christentum beschränkt, leite ich von Paul Tillichs pneumatologischem Verweis auf einen göttlichen Transzendenzbezug ab:<sup>15</sup> *Religion meint die Grundbezogenheit des Menschen auf das, was ihn unbedingt angeht.*

Die wirkende Gegenwart des Göttlichen konstituiert die gesamte Wirklichkeit, die von den Religionen gesucht wird: „Glaube als der Zustand, vom göttlichen Geist geöffnet zu sein für die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, ist eine allgemeingültige Definition und nicht auf das Christentum beschränkt.“<sup>16</sup> Aus diesem inhaltlichen, materialen Glaubensbegriff leitet Tillich seine berühmt gewordene formale beziehungsweise funktionale Definition ab: „Glaube ist das Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht ...“<sup>17</sup>

Um Elemente der saamischen Weltsicht für die christliche Theologie fruchtbar machen und den christlichen Glauben gleichzeitig in Einklang mit dem Kosmos bringen zu können, dürfen die funktionalen und inhaltlichen Religionsmerkmale nicht geschlossene Räume markieren und absolute, normative Postulate aufwei-

11 Bernhardt, *Begegnung*, 23. Vgl. Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>2001, 11.

12 Die Ableitung von *religio* ist nicht gesichert: *religere* (noch einmal achten) oder *religare* (anbinden, befestigen) oder *relegere* (von neuem lesen, wieder durchgehen). Alle Formen weisen jedoch auf eine Gebundenheit und eine enge Mitgliedschaft hin, die ein Früheres, Größeres oder Vorbestehendes voraussetzt.

13 Juha Pentikäinen: *Die Mythologie der Saamen*, Berlin: Schletzer, 1997, 25.

14 Vgl. Bernhardt, *Begegnung*, 27.

15 Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, Berlin, New York: de Gruyter, <sup>8</sup>1987, 153–164, 167–171.

16 Tillich, *STh III*, 156.

17 Tillich, *STh III*, 155.

sen, sondern müssen „ein semantisches Feld mit offenen Rändern“<sup>18</sup> darstellen. Der semantische Kern der Religion liegt nicht in der Grundgebundenheit des Menschen, wie der alte *religio*-Begriff intendiert, sondern in der Grundbezogenheit, in seiner relationalen Offenheit und nicht in einer normativen Abgeschlossenheit.

### 1.1.2 Das relationale Raummodell

Religion in ihrer relationalen Offenheit und Grundbezogenheit zu dem, was uns unbedingt angeht, manifestiert und realisiert sich im Lebens-Raum, den wir Kosmos beziehungsweise Welt nennen; also in der Schöpfung.<sup>19</sup> Obwohl die Rede vom Raum eine lange theologische Tradition hat, die bis tief in die Bibel zurückreicht,<sup>20</sup> wurde die theologische Reflexion über den Raum meist von derjenigen über die Zeit überlagert oder verdrängt, wie Wüthrich in seiner Habilitationsschrift an verschiedenen Beispielen ausführt.<sup>21</sup> Dabei hängt vieles vom theologischen Nachdenken über den Raum ab, wie sich der Mensch im Lebens-Raum bewegt und ob er mit der Mitwelt verantwortungsvoll umgeht. Unter Absehung der verschiedenen Komplexitätsgrade und Abstraktionsebenen, auf denen die unterschiedlichen Raumauffassungen ruhen, beleuchte ich zwei Raummodelle: das Container-Modell und das relationale Raummodell.<sup>22</sup>

Mit dem *Container-Modell* beschreibt Wüthrich den Raum, der „eine eigenständige ontologische Struktur“ aufweist, „die unabhängig von ihrer dinglich-materiellen Erfülltheit in der Art eines Containers existiert“<sup>23</sup>. Raum selbst ist in gewisser Hinsicht selbst ein Ding, das real existiert und ein Element der physisch-materiellen Wirklichkeit ist. Angewendet auf die Schöpfungstheologie bedeutet dies, dass der Mensch in diesen vorbestehenden Raum hineingestellt ist. Der Raum wird als gegeben und garantiert verstanden, auf den ich vermeintlich ein Anrecht habe und als Subjekt das mir vom gegebenen Raum zur Verfügung gestellte „ver-brauchen“ kann. Oder anders ausgedrückt: Der Mensch gilt hier als „Krone der Schöpfung“, dem die restliche Kreatur zu Diensten steht.

Beim *relationalen Raummodell* dagegen wird der Raum „als rein logische Struktur, als immaterielle Ordnungsrelation verstanden“<sup>24</sup>. Raum ist hier kein „Ding“, sondern besteht in Beziehungen; Beziehungen zwischen Gegenständen und / oder zwischen „Körpern“. Der Lebensraum ist beim relationalen Modell

18 Bernhardt, *Begegnung*, 25.

19 Sowohl den Schöpfungsbegriff als auch den Begriff des Kosmos definiere ich weiter unten. Hier verwende ich beide Begriffe als Hilfsgrößen, um deutlich zu machen, welches Raumdenken zum sorgfältigen Umgang mit der Mitkreatur anleitet.

20 Wüthrich, *Raum Gottes*, 9.

21 Vgl. zum Beispiel Wüthrich, *Raum Gottes*, 106–113.

22 Vgl. dazu die „grobe Inventarisierung“ bei: Wüthrich, *Raum Gottes*, 49–54.

23 Wüthrich, *Raum Gottes*, 50.

24 Wüthrich, *Raum Gottes*, 50.

nicht einfach gesichert, sondern gefährdet, brüchig und verletzlich, so dass er immer wieder neu konstruiert, gestaltet und erhalten werden muss. Schöpfungstheologisch gesprochen ist der Mensch mit der Entfaltung seines Lebens und seiner Verantwortung „in die große Schöpfungsgemeinschaft eingebettet“<sup>25</sup>.

In meinem Versuch, Religion im Einklang mit dem Kosmos systematisch-theologisch zu verorten, geht es nicht um ein Entweder-Oder beider Modelle. Nicht nur nach christlich-theologischem Verständnis, sondern auch im saamischen Weltbild wird der einzelne Mensch in die bereits bestehende Welt hineingeboren. Wenn der nach dem Containermodell vorgestellte Raum als *vorgegebener* Raum verstanden wird, so setzt das relationale Raummodell das Containermodell faktisch voraus.<sup>26</sup> Der Raum ist durch die göttliche Schöpfung vorgegeben, in welcher der Mensch funktioniert und ihm seine verantwortliche Gestaltung und Konstruktion des Lebensraumes in Beziehung zur Mitkreatur und zum Göttlichen ermöglicht wird.

### 1.1.3 Die Heiligkeit des Lebens-Raumes

Sigurd Bergmann<sup>27</sup> hat als erster den Versuch unternommen, die Raumtheorie unter dem soziologischen Label des *spatial turn* mit der Theologie zu verbinden.<sup>28</sup> 2007 veröffentlichte er seinen programmatischen Aufsatz, in dem er seine Forschungsbemühungen unter dem Titel des *spatial turn* zusammen fasste und einen Forschungsüberblick gab.<sup>29</sup> Sein Buch *Raum und Geist* aus dem Jahr 2010, in dem der ökotheologische Einfluss Jürgen Moltmanns offensichtlich ist,<sup>30</sup> versteht Bergmann als Versuch, ob sich Theologie und Religionswissenschaft „als Raumwissenschaft neu erfinden können“<sup>31</sup>. Die Auseinandersetzung darüber, ob Bergmann diese „Neuerfindung“ gelungen ist oder nicht, muss erst noch geführt werden. Für meinen Versuch, Religion im Einklang mit dem Kosmos zu denken, sind Bergmanns Gedanken zu Raum und Religion aus seinem Unternehmen wegweisend.<sup>32</sup>

Als „Grundcode der Religionen“ bezeichnet Bergmann den Glauben „an die räumlich von Gott oder den anderen Mächten geschaffene Wirklichkeit, die dem Menschen zeitlich voranliegt, ihn umgibt, erhält und ihm zukünftig voraus ist“<sup>33</sup>.

25 Moltmann, *Kosmische Demut*, 61.

26 Wüthrich, *Raum Gottes*, 53.

27 Sigurd Bergmann ist Professor für Religionswissenschaft an Norwegens technisch-naturwissenschaftlicher Universität in Trondheim.

28 Wüthrich, *Raum Gottes*, 83.

29 Bergmann, Sigurd: Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God, in: *Religion Compass* 1/3, 2007, 353–379.

30 Vgl. dazu auch: Wüthrich, *Raum Gottes*, 82f.

31 Bergmann, *Raum und Geist*, 12.

32 Bergmann, *Raum und Geist*, bes.: 18–21, 49–63.

33 Bergmann, *Raum und Geist*, 18.

Die Relationalität des Lebens in diesem Schöpfungsraum wird offenbar, indem das Göttliche seine Handlungskraft darin manifestiert und zum Kreatürlichen in Beziehung tritt. Die menschliche Religiosität ist also im Raum begründet, der dem Menschsein des Individuums voran geht, dieses umschließt und die Möglichkeit der Entfaltung schafft. Der Mensch wird in den Lebensraum der Vorfahren geboren und bleibt diesem Raum im Tod verbunden, indem der natürliche Raum den Körper wieder zu sich nimmt.

Soziale Konflikte und Umweltprobleme spielen sich im Feld der „Räumlichkeit des Haushaltes (Oikos) ab“<sup>34</sup>, wie Bergmann festhält. Das zeigt sich deutlich in der Geschichte der Kolonialisierungen auf der ganzen Welt. Die Entheiligung des Lebensraumes der indigenen Völker durch die sogenannte Zivilisation und der häufig damit einhergehenden oder nachrückenden Christianisierung zerstörte auch das Verständnis dafür, dass der Mensch als Teil des Ganzen der Schöpfung in dieser einwohnt und auf diese angewiesen ist. Wenn man heute von einer „Spiritualität des Raumes und der Örtlichkeiten“<sup>35</sup> den nachhaltigen Umgang mit der Schöpfung lernen will, so findet man Grundlagen in älteren religiösen Traditionen oder in den indigenen Rückbesinnungsprozessen der neueren Zeit.<sup>36</sup>

Die Spiritualität des Raumes und der Örtlichkeit sowie die Heiligkeit des Lebensraumes bei den Saamen fasse ich hier unter dem Gesichtspunkt des relationalen Raummodells zusammen und halte die wichtigsten Punkte, die als Grundlage einer Re-Lektüre des Topos des *dominium terrae* dienen, fest.<sup>37</sup>

Das vorchristliche Weltbild der Saamen stellt einen vitalen und natürlichen Teilaspekt arktischer Lebensweisen dar. Ihr Weltbild hat die Form eines Mythos und zeigt durch die Weitergabe von einer Generation zur nächsten die aktive Beziehung zur eigenen Geschichte. Wie alle mythologischen Ursprungserzählungen ist auch der saamische Mythos nicht – um das Raumbild zu verwenden – containerartig abgeschlossen, sondern wird durch die Erzählung und Tradierung in der Gegenwart lebendig gehalten und je von neuem mitkonstruiert.

Durch das Bewusstsein der Abhängigkeit von der Natur ist die saamische Religiosität eng mit dem ökologischen Umfeld verbunden. Naturgeister, die die Mitwelt beleben, sowie die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Tier (Transformation) verdeutlichen das relationale Moment im Lebensraum der Saamen.

Die gelebte Symbiose von Mensch und Natur drückt sich in der saamischen Tiermythologie am deutlichsten aus. Eine Sippe lebt in enger Verbindung mit ihrem Beutetier (Totemismus). Deshalb werden Knochen eines erlegten Tieres

34 Bergmann, *Raum und Geist*, 49. Vgl. zu meiner Differenzierung zwischen Oikos und Kosmos innerhalb des Schöpfungsganzen unten 1.4 Grundkategorien.

35 Bergmann, *Raum und Geist*, 51.

36 Bergmann, *Raum und Geist*, 51.

37 Zum Ganzen vgl. Pentikäinen, *Mythologie*, 72–241. Rydving, Håkan: *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, Uppsala: University Library, 2004, 54–156.

möglichst anatomisch korrekt beigesetzt. Dies ist für den Saamen auch deshalb wichtig, weil beispielsweise der Bär in ihrer Mythologie, nachdem er erlegt worden ist, zu den Göttern geht und diesen erzählt, wie die Menschen mit der Kreatur umgehen. Der natürliche Kreislauf von Werden und Vergehen wird beachtet, indem der Natur nicht mehr entnommen wird, als zum Überleben nötig ist und gleichzeitig von der Natur wieder „hergestellt“ werden kann. Die Wirtschafts- und Gesellschaftsform mit ihrer starken Verbindung zur Mitwelt kann deshalb mit dem modernen Ausdruck der „Nachhaltigkeit“ bezeichnet werden. Durch das mythologische Verständnis der Natur als „heilig“ beziehungsweise „göttlich“ bleiben der Respekt und die Achtung vor der Mitwelt im Bewusstsein und Handeln der Saamen präsent und bestimmend.

Als Nomade schafft sich der Saame seinen Kosmos sozusagen jedes Mal neu, indem er beim Aufbruch seine Götter, Zaubertrommeln und andere heilige Gegenstände mitnimmt und seine Hütte in einem neuen Wohnumfeld aufbaut, in das er wieder *einzieht*. Deshalb bedeutet „Heim“ oder „Heimat“ weniger ein gebautes Haus oder Gehöft, sondern ein ganzes Umfeld, das er gewohnt ist, im Laufe des Jahres zu durchziehen. Dieses Umfeld empfindet er mitsamt dem Gebirge (den Fjällen), den Seen, Bächen, Flüssen, Gewässern, Rentiergräbern, Rundhütten und einfüßigen Speichern als sein Eigentum. Der Makrokosmos des Universums bildet im Weltbild des Saamen mit dem Mikrokosmos des Individuums eine Einheit.

So sind auch seine heiligen Orte nicht an sich und generell für alle Menschen heilig, sondern werden jedes Mal durch bestimmte Menschen oder Sippen als für sie heilige Orte mitkonstruiert, wenn bei den Seitas Opfer dargebracht oder bei Begräbnisstätten Geschenke den Verstorbenen dargereicht werden. Gerade der Seita-Kult zeigt das relationale Verhältnis zum Raum beziehungsweise Ort deutlich, denn Seitas sind ursprünglich Ballungen der produktiven Kraft der Erde und der Natur gewesen. Ein Ort der Beisetzung eines Ahnen wird künftig regelmäßig besucht und dadurch jedes Mal in seiner Heiligkeit bestätigt. Die Verbindung mit den Ahnen ist durch den Tod nicht einfach abgebrochen. Im Gegenteil, diese bestimmen das Leben und das Geschick der Familie mit. Dadurch verstehen die Saamen den „nachhaltigen“ Umgang mit der Mitwelt auch als Verantwortung vor ihren Vorfahren und ebenso ihren Nachfahren. Der Lebensraum ist ihnen von den Ahnen und den Kindern „geliehen“.

Weitere Punkte aus der saamischen Seelenlandschaft wie beispielsweise die Seelenwanderung des Schamanen verdeutlichen die Relationalität des Lebensraumes und untermauern die je und je neu mitkonstruierte Heiligkeit dieses Raumes. Dabei ist Heiligkeit im saamischen Weltbild nicht von der Absonderung vom Profanen bestimmt. Heilig ist das, was ihnen zur Entfaltung ihres Lebens verhilft und das Überleben sichert, seien das heilige Seen, die genügend Fische geben, seien das Gedenkstätte verstorbener Ahnen, die ihr Leben mitbestimmen, oder Seitas als heilige Steine oder Bäume, bei denen die Rentierherden auf ihren Wanderzügen vorbeikommen. Das Heilige erschließt sich also in der Beziehung

zum Lebensraum und wird vom Menschen als das für ihn Nützliche und Lebensdienliche konstruiert.

Anlehnend an Bergmanns „Grundcode der Religionen“ ist nun zu fragen, wie das Verständnis der Heiligkeit des Lebensraumes im saamischen Weltbild anchlussfähig an die christliche Theologie wird, ohne die pantheistische Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen mitzudenken, die in der Rede vom heiligen Lebensraum unterlegt ist. Mit dem Begriff „Schöpfung“ (1.2) und zwei Grundanforderungen an den menschlichen Lebensvollzug im Lebensraum, die nicht nur christlich eingeholt, sondern universal, multikulturell und multireligiös verstanden werden, soll dies im Folgenden versucht werden: Demut (Suffizienz) und Konsens (Einklang, Einmütigkeit) (1.3).

### 1.2 Schöpfung als Raum der Beziehung zum Urgrund des Seins<sup>38</sup>

Dem theologischen Begriff *Schöpfung* gebe ich den Vorzug vor einem volkstümlichen oder wissenschaftlichen Naturbegriff. Mit dem Terminus *Natur* erfasst der Naturwissenschaftler diese in ihren Funktionszusammenhängen, die qualitativ bestimmbar sind. Natur kann auch als Kontrastbegriff zu Kultur oder Technik verwendet werden oder bezeichnet das Ganze der erkennbaren Wirklichkeit bis hin zur Bezeichnung des Wesens einer Sache oder einer Person (vergleiche beispielsweise die Rede von der menschlichen Natur).

Durch den Begriff *Schöpfung* erfasse ich die Natur dahingehend, dass sie nicht aus sich selbst heraus besteht, sondern in Beziehung zu ihrem tragenden Urgrund steht, zu einem kreativen Subjekt, das alle Kraft, alle Möglichkeit und die Anlage zur Verwirklichung in sich trägt. Damit löse ich mich vom antiken, griechisch- aristotelischen *Physis*-Begriff, der den Bereich all dessen bezeichnet, was „hervortritt“, das heißt, was die Natur aus sich selber hervorbringt. Das platonisch-neuplatonische Verständnis von Natur dagegen bezeichnet die Grundeigenschaft des Kosmos, die eine geordnete Ganzheit darstellt und auf eine schöpferische Kraft zurückzuführen ist. Das Gegründetsein des Geschaffenen im Schaffenden zeigt das Qualitative der Natur verstanden als Schöpfung, nämlich die Welt beziehungsweise die Wirklichkeit zweiter Ordnung in ihrer Gottbeziehung und verdeutlicht, dass aus der über der Zeit stehenden Ewigkeit beziehungsweise aus der ewigen Gegenwart heraus Gott Zeit und Raum aus sich heraus setzt und erhält (aus der eigentlichen Wirklichkeit heraus die Wirklichkeit zweiter Ordnung ableitet). Schöpfung ist deshalb nicht primär als eine initiale Handlung zu verstehen, der eine Reihe von Handlungen folgt. Schöpfung ist nicht nur ein Anfang des kosmischen Entwicklungsprozesses, sondern das den Prozess umfassende ewig-gegenwärtige Wirken des Ewigen. Der theologische Schöpfungsbegriff um-

38 Zu diesem Abschnitt vgl. die Definition von Schöpfung in meiner Dissertation: Müller, *Gotteserkenntnis*, 149–158, bes.: 149–151. Die Kategorie des Raumes habe ich dort jedoch noch defizitär behandelt.

fasst den gesamten Akt der Werdung, der Bewahrung, der Erhaltung und der (eschatologischen) Vollendung des allumfassenden Geschehens durch die Relation zum Ermöglichungsgrund beziehungsweise zum Urgrund des Seins (Gott).

Im Blick auf den Menschen verbindet der Begriff Schöpfung auch einen handlungsleitenden Charakter. Als Teil der ganzen Kreatur übernimmt der Mensch bereits vor dem sogenannten Sündenfall ethische Verantwortung für sein Handeln im Kosmos, den dieser als geschenkten Raum zur Gestaltung seines Lebens erhält. So schließt das Verständnis von Natur als Schöpfung auch einen ökologischen Naturbegriff ein, wie er von Markus Vogt auf den Punkt gebracht wird:

Im Unterschied zu „Natur“ hat der Begriff Schöpfung einen handlungsleitenden Charakter: die schöpfungstheologische Sichtweise nimmt die Erde als Raum des geschenkten Lebens wahr. Wer von Schöpfung redet, verpflichtet sich damit zu einem verantwortlichen Umgang mit der Natur, der sich nicht allein an ihrem Nutzwert orientiert, sondern an ihrer religiösen, ästhetischen und symbolischen Bedeutung sowie an ihren „kreativ-schöpferischen“ Entfaltungsmöglichkeiten.<sup>39</sup>

Der Begriff der Schöpfung weist also auf Gott hin, der im ontologischen Sinn dem Ganzen der Wirklichkeit als „Urgrund“ (Tillich) zugrunde und als Ziel voraus liegt und zugleich die Beziehung des Geschaffenen zum Schaffenden aufweist. Der Raum der Schöpfung ist gleichzeitig der „Ort“ für die Entfaltung des menschlichen Lebens, in dem der Mensch verantwortlich mit sich und seiner Mitwelt umgehen muss und die Beziehung zum Urgrund gelebt wird.

### 1.3 Grundanforderungen: „Demut“ und „Konsens“

Bevor der Mensch sich im Raum der Schöpfung ausbreitet und diese sich „untertan macht“ beziehungsweise „bebaut und bewahrt“ – also Schöpfungsverantwortung übernehmen kann –, sorgt der Kosmos für günstige Lebensbedingungen aller Menschengenerationen und bewahrt diese Bedingungen bis heute.

Nicht uns ist die Erde anvertraut, wir sind der Erde anvertraut. Die Erde kann ohne uns Menschen leben und hat es mehrere Milliarden von Jahren getan. Wir sind es, die nicht ohne diese Erde leben können.<sup>40</sup>

Diese von Moltmann zielgenau auf den Punkt gebrachte Verortung des Menschen innerhalb der Schöpfung stellt zwei Grundforderungen an die Lebensentfaltung, die ich mit der christlichen Tugend der „Demut“ und dem menschlichen Streben nach „Konsens“ skizziere.

Aus der etymologischen Bedeutung<sup>41</sup> des deutschen Wortes *Demut* leite ich die Haltung ab, die den Menschen im Raum der Schöpfung gegenüber seiner

39 Markus Vogt: „Schöpfung VIII. Schöpfung und Evolution“, in: *LThK3* 9, 2000, 239.

40 Moltmann, „Kosmische Demut“, 61.

41 Hier lehne ich mich an *Duden Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch* an.

Mitkreatur und gegenüber dem Göttlichen auszeichnen sollte: *Der Mensch strebt tapfer und kühn nach der Bescheidenheit, die sich nicht nur um das eigene Wohl, sondern um das Wohl der ganzen Mitkreatur kümmert und unter Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten, Mittel und Möglichkeiten dafür sorgt, dass das eigene Wohlbefinden nicht durch das Unwohlsein eines anderen Menschen oder der Mitkreatur erkauft ist. Dabei verzichtet er gegebenenfalls darauf, seine eigene Person, sein eigenes Begehren und sein eigenes Wohl durchzusetzen.*

Paulus fordert die Mitglieder der Kirche in Philippi (Phil 2,1–4) dazu auf, dass nicht Selbstsucht und Selbststuhm das Verhalten untereinander bestimmen sollen, sondern die Demut als Selbstlosigkeit und *gegenseitige* Unterordnung. Durch das Christusgeschehen (vergleiche die folgenden Verse 5–11) ist dem Menschen ein Beispiel der richtigen Demut vor Gott und den Mitmenschen gegeben. Dadurch, dass wir Menschen in den Raum der Schöpfung hineingestellt sind und von dieser unsere Lebensfähigkeit erst erhalten, gelten die paulinische Anforderung nicht nur den Glaubenden, sondern allen Menschen, damit diese Selbstlosigkeit auch gegenüber der restlichen – belebten und unbelebten – Mitkreatur gelebt und uns so das Überleben im Raum der Schöpfung erst ermöglicht wird.

Dass diese Anforderung an die Menschen nicht nur eine theologische Utopie darstellt, zeigt der Seitenblick auf die neuere ökonomische Diskussion über das menschliche Konsumverhalten. Die kritische Ökonomie, die sich von den selbstzerstörerischen Mechanismen des neoliberalen Wirtschaftens (Stichworte: Wachstum, Steigerung, Beschleunigung, Konkurrenz) und der damit einhergehenden destruktiven konsumistischen Haltung der Konsument/innen abwendet, spricht heute ebenfalls von Demut beziehungsweise *Suffizienz* im Sinne der Genügsamkeit.<sup>42</sup> Diese neue Selbstbescheidenheit „bemisst sich an der Regenerationsfähigkeit der Ressourcen, die für die Produktion verbraucht werden“<sup>43</sup>, wie Hochstrasser festhält. Die Saamen leben diese Suffizienz im Sinne einer Subsistenzwirtschaft, die auf Selbstversorgung durch die Nutzung der Weideflächen auf ihren Wanderzügen und der nachbarschaftlichen Gegenseitigkeit beruht. In dem Sinn haben die Vertreter/innen der Vierten Welt auch als Minorität der Menschheit durch ihr Verhältnis zur Natur, zur Erde, zum Wasser und so weiter wirklich „etwas zu bieten“, wie George Manuel an der zweiten Weltkonferenz der Indigenen Völker in Kiruna (Schweden) festhält. Er prägte als Indianer aus Britisch-Kolumbien den Begriff der „Vierten Welt“:

Die Vierte Welt steht für eine Philosophie, dessen Inhalt das gemeinsame Dasein ist. Ich glaube, dass wir etwas bieten können, obwohl wir sehr kleine Minoritäten sind. Der Grund dafür ist unser Verhältnis zur Natur, zur Erde, zum Wasser, zur Sonne, usw. Seit jeher sind

42 Vgl. dazu die kritische Analyse des konsumistischen Konsums und den systemüberwindenden Perspektiven bei Franz Hochstrasser: *Konsumismus. Kritik und Perspektiven*, München: Oekom, 2013.

43 Hochstrasser, *Konsumismus*, 343f.

wir die besten Beschützer der Natur gewesen. In diesem Zeitalter der Urbanisation und der Industrialisation können wir diese Kunst den anderen beibringen.<sup>44</sup>

Die zweite Grundforderung an den Menschen für eine Lebensentfaltung, die sich nicht destruktiv auf Kosten der Mitwelt verwirklicht, finde ich im lateinischen Begriff *Konsens*. Dieser Ausdruck meint Übereinkunft, Übereinstimmung oder Einigkeit und kann mit dem alten deutschen Wort *Einklang* oder *Einmütigkeit* übertragen werden. *Sensus* (Gefühl, Empfinden) leitet sich vom lateinischen Verb *sentire* (fühlen, empfinden, wahrnehmen) ab und kann durchaus mit „sensibel“, „Sensibilität“ übertragen werden. *Um zu einem Konsens zu finden, braucht es mein Mit-Gefühl, meine sensible Wahrnehmung der Situation und des Gegenübers, damit wir gemeinsam zur Einmütigkeit finden.* „Religion im Einklang mit dem Kosmos“, wie der Titel dieses Aufsatzes lautet, bedeutet vor diesem Hintergrund, *dass der Mensch in aller Demut sensibel seine Mitmenschen und seine Mitwelt wahrnimmt und sein Handeln bestimmt wird von seiner Sensibilität für das Wohl des ganzen Kosmos.* Dabei spielt die Persönlichkeitsempfindung der Sympathie oder der Antipathie keine Rolle, sondern es geht um das sachliche Interesse am Wohl des Ganzen der belebten und unbelebten Schöpfung. Die gelebte Symbiose von Mensch und Natur, wie sie in der saamischen Tiermythologie überliefert ist, zeigt ein Beispiel des gelebten Konsens, der Einmütigkeit, des Einklangs, den die Saamen mit ihren Mitmenschen und der Mitwelt gelebt und damit „nachhaltig“ im besten Sinn des Wortes ihr Leben entfaltet haben.

#### 1.4 Grundkategorien für den Raum der Schöpfung: „Kosmos“ und „Oikos“

Den Begriff der Schöpfung verwendete ich bisher als allgemeine Bezeichnung für den Raum, in dem sich der Mensch vorfindet, in dem er sein Leben entfaltet und seine Beziehungen zum Göttlichen, zu den Mitmenschen und zur ganzen Mitkreatur eingeht und in dem er verantwortlich handelt. Dieser allgemeine Schöpfungsbegriff soll nun durch zwei Grundkategorien präzisiert werden, die die Bezogenheit des Menschen im Raum der Schöpfung konkretisieren und die Weite seiner Verantwortlichkeit verdeutlichen. Dazu führe ich die zwei theologisch aufgeladenen griechischen Begriffe des *Kosmos* und des *Oikos* in den Bezugsrahmen der Schöpfung ein, die beim Nachdenken über eine heute mögliche verantwortbare Rede über den theologischen Topos des *dominium terrae* zentral sind.

*Kosmos* als ontologischer Kontrastbegriff zu Chaos bedeutet in den Ursprungsmythologien (Schöpfungsmythen) die Ordnung, die ein Demiurg, Gott oder Götter dem Ungeordneten, Sinnlosen und der negativen Urgegebenheit schöpferisch abgerungen haben. Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs *Kosmos* reicht von *kunstreich hergestellt* über *allgemeine Ordnung* oder *Ordnung zwi-*

44 Zitiert bei: Pentikäinen, *Mythologie*, 304.

schen Menschen bis hin zu *Schönheit* und klingen sämtliche in der Bedeutung *Welt* an.<sup>45</sup> Im Unterschied zu anderen Weltbegriffen und in Präzisierung gegenüber einem allgemeinen Schöpfungs-begriff weist der griechische Kosmosbegriff im Blick auf das Ganze des Geschaffenen vier zentrale Merkmale auf: Zum Wesen des Kosmos gehört (1) die *Einheit* als (2) *immanente Normstruktur*, die die vielen Einzeldinge zu einem Ganzen ordnet. Der Kosmos ist weiter seinem Wesen nach (3) der Inbegriff aller *Schönheit*. Zudem besteht (4) zwischen dem Kosmos als Ganzes, dem Kosmos der Gesellschaft und des einzelnen Menschen ein tiefer *Wesenszusammenhang*. Der Makrokosmos spiegelt sich im menschlichen Mikrokosmos und umgekehrt: im menschlichen Mikrokosmos liegt die Möglichkeit der Welterkenntnis angelegt.

Beschreibt der Terminus Kosmos das Wesen des Ganzen der Schöpfung, so bezeichnet *Oikos* in der Weite des Begriffsfeldes<sup>46</sup> den „Haushalt“ innerhalb des Ganzen des Kosmos. Dabei meint Haushalt nicht nur den Ort, an dem die Familie wohnt, sondern auch den Ort, an dem Gott oder die Götter verehrt werden und sich die Glaubenden zur Gottesverehrung treffen (Gemeinde / Kirche). In der allegorischen Sprache enthält *Oikos* auch die weite Familie mit Vor- und Nachfahren mit dem ganzen „Geschlecht“ oder der Herkunftssippe (vergleiche beispielsweise die biblische Rede vom „Haus Davids“, Lk 1,27 par, mit dem man ausdrückt, dass Jesus dem Geschlecht Davids entstammt).

*Zusammenfassend* halte ich fest, dass ich mit Kosmos den Raum der Schöpfung umschreibe, der dem Menschen containerartig vorgegeben ist und in den hinein er geboren wird. *Oikos* dagegen verstehe ich dem relationalen Raumbild entsprechend als den Teil im Raum der Schöpfung, den der Mensch immer wieder mitkonstruiert und in dem er verantwortlich handelt.

## 2. Die Einordnung des Menschen in den Raum der Schöpfung

Bereits in der Überschrift kommt die Grundintention des vorliegenden Versuchs zum Ausdruck. Es geht nicht um eine Hierarchisierung innerhalb des Geschaffenen (also Über- oder Unterordnung), sondern um die *Einordnung* des Menschen in seine Mitwelt. Wie lässt sich diese Absicht vor dem Hintergrund des saamischen Weltbildes systematisch-theologisch verantworten? Dieser Frage widmet sich der erste Abschnitt. Beim zweiten Punkt geht es dann um die konkrete Frage, welche Aufgabe dem Menschen innerhalb des *Oikos* der Schöpfung nun zukommt, ohne in die traditionelle Falle der gewaltsamen Aneignung, Unterwerfung und des Herrscherseins zu tappen.

45 Vgl. zum Ganzen des Begriffs die umfassende und gründliche Aufarbeitung bei Hermann Sasse: *κόσμος*, in: *ThWNT* III, 1990, 867–898.

46 Vgl. zur Wortgeschichte des Begriffs, zum Bedeutungsfeld und zu Derivaten: Otto Michel: *οἶκος*, in: *ThWNT* V, 1990, 122–161, bes.: 122–133.

## 2.1 Die Relationalität des Menschen im Raum der Schöpfung

„Eine Schöpfungslehre in ökologischer Hinsicht muss darum bemüht sein, das analytische Denken mit seinen Subjekt-Objekt-Distinktionen zu verlassen und ein neues, kommunikatives und integriertes Denken zu lernen.“<sup>47</sup> Dieses Verlangen begründet Moltmann damit, dass sich die christliche Anthropologie „im Mittelalter auf das ptolemäische Weltbild einließ und den Menschen auf dieser Erde zum Mittelpunkt der Welt erklärte“<sup>48</sup>. Auch die neuzeitliche, europäische Anthropologie setzt das anthropozentrische Weltbild voraus, wonach der Mensch als Krone der Schöpfung zugleich den Platz in der Mitte der Welt einnimmt. Diese Welt ist um des Menschen willen und zu seinem Nutzen geschaffen. Erst die modernen Wissenschaften (allen voran die Astronomie, Biologie und Psychologie) haben diesen naiven Anthropozentrismus aufgelöst. Eine ökologische Schöpfungstheologie setzt als Folge dieser Auflösung eines naiven Anthropozentrismus voraus, dass Leben nur aus der Beziehung und in der Beziehung mit anderen existiert. Die Welt ist nicht um des Menschen willen geschaffen. Leben ist – um Moltmanns Worte zu gebrauchen – „Kommunikation in Kommunion“<sup>49</sup>. Isolation, Verlust der Beziehungen oder Beziehungslosigkeit bedeuten für alles Leben den Tod. So spricht heute die theologische und medizinische Ethik vom „sozialen Tod“<sup>50</sup>, womit man „den selbst verschuldeten oder aufgezwungenen Abbruch der Kommunikation mit den Mitmenschen und die Ausgliederung aus und Isolierung von dem gesellschaftlichen Leben“<sup>51</sup> versteht.

### 2.1.1 Der Mensch als Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft: *imago mundi*

Nach der neuen ökologischen Lesart der jüdisch-christlichen Ursprungsmythen in Gen 1 und 2 ist der Mensch „das letzte Geschöpf Gottes und damit das abhän-

---

47 Moltmann, *Schöpfung*, 17.

48 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

49 Moltmann, *Schöpfung*, 17.

50 Ulrich Eibach: *Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht*, Wuppertal: Brockhaus, <sup>3</sup>1988, bes.: 67–81.

51 Eibach, *Menschenwürde*, 72. Eindrücklich ist in dem Zusammenhang die Geschichte, die ich von einem alten Saamen überliefert bekommen habe: Wenn in früheren Jahrzehnten oder Jahrhunderten ein Mitglied aus der dörflichen Gemeinschaft der saamischen Sijda wegen Verfehlungen, Diebstahls oder Mordes ausgeschlossen wurde, dann bedeutete das gleichviel wie sein Todesurteil. Ein einzelner Mensch im unwirtlichen Gebiet des Saapmi war allein und sozial isoliert schlicht nicht überlebensfähig. Ebenfalls kannten die nomadischen Saamen die Sitte, dass alte Menschen, die nicht mehr mit der Familie mitziehen konnten, „aufbrechen“ und allein in die Wildnis gingen, um kein Hindernis auf dem für die Sippe überlebenswichtigen Nomadenzug darzustellen. Als Folge starben sie dabei oft in der Einsamkeit.

gigste“<sup>52</sup>. Der Mensch bleibt abhängig von der Existenz der Mitkreatur, die ihn umgibt: Sonne, Mond und Sterne; Land, Wasser, Luft, Licht und Tages- und Nachtzeiten; Tiere, Pflanzen und Bäume – es gibt den Menschen nur, weil es diese anderen Geschöpfe gibt. Aber umgekehrt gibt es diese anderen Geschöpfe auch dann, wenn es den Menschen nicht (mehr) gäbe. So spricht Moltmann theologisch zunächst vom Menschen als „Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft“<sup>53</sup> und bezeichnet dies als *imago mundi*, als Abbild der Welt:

... bevor wir dieses Geschöpf [den Menschen, PM] als *imago Dei* verstehen, verstehen wir es als *imago mundi*, als einen Mikrokosmos, in welchem sich alle bisherigen Geschöpfe wiederfinden und der nur in der Gemeinschaft mit allen anderen Geschöpfen existieren und sich verstehen kann.<sup>54</sup>

Nach der priesterschriftlichen Schöpfungsüberlieferung ist nicht der Mensch, sondern der Sabbat die „Krone der Schöpfung“, die Schöpfungsgeschichte wird mit der Einhaltung des Sabbats des Schöpfers vollendet.<sup>55</sup> Dadurch, dass die ganze Schöpfung in den großen Sabbat einmündet, segnet Gott die ganze Kreatur, den Kosmos gleichermaßen. Der Mensch ist also Mitglied der ganzen Schöpfungsgemeinschaft.

Die zweite biblische schöpfungsmithologische Überlieferung betont, dass der Mensch von der Erde genommen ist (Gen 2,7). Der Name „Adam“ bedeutet „Mensch“ und zeigt den Universalismus, indem mit diesem Ausdruck an alle Menschen gedacht ist.<sup>56</sup> Das menschliche Erdgeschöpf ist aus „Adama“, der mütterlichen Erde, gebildet.<sup>57</sup> Die biblischen Schöpfungsmythen vermeiden zwar den Ausdruck der mütterlichen Erde, aber die anthropologische Vorstellung, die damit verbunden ist, bleibt erkennbar. Als Erdgeschöpf bleibt der Mensch der Erde verbunden und kehrt bei seinem Tod wieder zur Erde zurück.

Im Unterschied zu Platons Vorstellung, die die urchristliche Theologie beeinflusst hat, ist der Mensch nicht eine *fleischgewordene Seele*, sondern ein *beseelter Leib*. Nach Gen 2,7 ist der Mensch nämlich eine lebendige Seele, indem er den Lebenshauch, den Geist, die *Ruach* Gottes erhält. Diese beseelte Leiblichkeit verbindet den Menschen mit den Tieren. Auch sie werden als „lebendige Seelen“ bezeichnet (Gen 1,30).<sup>58</sup> Ebenfalls findet der Mensch wie auch das Tier die Nah-

52 Moltmann, *Kosmische Demut*, 61, vgl. ders., *Schöpfung*, 193–197.

53 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

54 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

55 Moltmann, *Schöpfung*, 194f. Moltmann, *Kosmische Demut*, 66.

56 Für die ganze Wortbedeutung und Etymologie vgl. F. Maass: אָדָם, in: *ThWAT* I, 1973, 81–94.

57 Vgl. dazu: J. G. Plöger: אָדָם, in: *ThWAT* I, 1973, 95–105.

58 Darauf weist m. W. Otto Weber erstmals hin: Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik* I. Neukirchen-Moers: Erziehungsverein, 1955, 618. Ebenfalls verdeutlicht er, dass nach dieser Überlieferung der Mensch eine lebendige Seele *ist*, wohingegen das Tier die Seele *in sich trägt*.

rung auf der Erde in ihrem Lebensraum und in der Vegetation (Gen 1,20.30; Gen 2,19). Sowohl für den Menschen als auch für das Tier liegt die Fortpflanzung des Lebens in der Fruchtbarkeit und in der Zweigeschlechtlichkeit.<sup>59</sup> Auf der Fruchtbarkeit liegt wiederum der Segen Gottes, der sowohl auf den Menschen (Gen 1,28) als auch auf den Tieren (Gen 1,22) ruht.

Die Namensgebung der Tiere (Gen 2,19) zeigt zwar in dem Sinn einen gewissen Herrschaftsakt, weil der Mensch die Beziehung zum Tier von sich her aufnimmt. Darin liegt eine gewisse mythologische Superiorität. Gleichzeitig treten die Tiere damit in die Sprachgemeinschaft der Menschen ein, wie Moltmann betont.<sup>60</sup>

Nach dem jüdisch-christlichen Ursprungsmythos ist der Mensch nicht nur in die Schöpfungsgemeinschaft eingeordnet (*imago mundi*), sondern ihm kommt auch eine besondere Würde durch die ursprüngliche Bestimmung als Bild Gottes (*imago Dei*) zu.

### 2.1.2 Die Gottebenbildlichkeit als Menschenverhältnis Gottes: *imago Dei*

Die grundlegende Bibelstelle, die die Basis für den Begriff der Gottebenbildlichkeit bildet, findet sich in Gen 1,26–28. Die meisten theologischen Diskussionen gehen bei der Interpretation von einem *ontologischen* Verständnis der Gottebenbildlichkeit aus, die eine Deutung des Wesens und des Seins des Menschen beschreibt. Der Mensch ist hier mit göttlichen Gaben ausgestattet, die seine Natur ausmacht und ihm eignet. Vernunft, Willensfreiheit und Moralität spiegeln Gottes Rationalität (Logos), Willen und Güte. Dadurch wird der Mensch vom Rest der Natur abgegrenzt und aus der Schöpfungsgemeinschaft herausgehoben.

Wenn die Gottebenbildlichkeit jedoch *relational* gelesen wird, so bezeichnet diese zunächst das Menschenverhältnis Gottes, woraus dann das Gottesverhältnis des Menschen erwächst. Die *imago Dei* ist theozentrisch zu lesen:

Gott setzt sich zum Menschen in ein solches Verhältnis, dass dieser sein Bild und seine Ehre auf der Erde wird. Des Menschen Wesen entspringt und besteht in diesem Menschenverhältnis Gottes und nicht in dieser oder jener Eigenschaft, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet.<sup>61</sup>

Dieses von Gott ausgehende Verhältnis bestimmt das Sein des Menschen vor Gott und im Kosmos.<sup>62</sup> Der Mensch ist in der Beziehung der Angesprochene, der

59 Auch Tiere wie die Schnecke, die androgyn sind, müssen sich für die Fortpflanzung jeweils für ein Geschlecht „entscheiden“.

60 Moltmann, *Schöpfung*, 196.

61 Vgl. dazu: Moltmann, *Schöpfung*, 226.

62 Zu dem dahinter stehenden Konzept der Rezeptivität der menschlichen Vernunft und der Anrede an die Kreatur durch Gott vgl. ausführlich: Müller, *Gotteserkenntnis*, 172–177, 204–219. Vgl. auch: Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München:

zur Antwort herausgefordert wird. Deshalb bleibt der Mensch ein Mensch, auch wenn er auf die Anrede Gottes nicht affirmativ antwortet. Die alte theologische Debatte darüber, ob der Mensch auch nach dem sogenannten Sündenfall als Ebenbild Gottes gelte oder ob er die Ebenbildlichkeit teilweise oder ganz verloren habe, basiert auf dem Grundfehler der Annahme, die biblischen Schöpfungsüberlieferungen seien als ein Ereignis in der Zeit zu deuten. Dabei sind auch die jüdisch-christlichen Ursprungsmythen keine Geschichtsüberlieferungen, sondern als Mythos der Urwahrheit zu lesen. Sie sagen etwas aus über den Menschen im Hier und Jetzt; sie sind grundlegende Deutungen der menschlichen Verfassung, der menschlichen Konstitution (*constitutio humana*).

*Zusammenfassend* halte ich fest: Der Mensch als das letzte Geschöpf steht also in der Schöpfungsgemeinschaft mit dem ganzen Kosmos und ist gleichzeitig das abhängigste der Geschöpfe: Sein Leben ist abhängig von der Existenz der ganzen belebten und unbelebten Kreatur – und nicht umgekehrt. Durch seine ursprüngliche Bestimmung der *imago Dei* erhält er aber auch eine besondere Würde und Beauftragung innerhalb des Kosmos. Er ist verantwortlich dafür, dass er sorgfältig mit dem Haushalt (*Oikos*) umgeht und diesen pflegt. Die systematische Theologie behandelt diese Verantwortung traditionell unter dem Terminus *dominium terrae*.

## 2.2 Die Aufgabe des Menschen im Raum der Schöpfung: *dominium terrae*

Es ist aus dem Bisherigen deutlich geworden, dass sowohl vor dem Hintergrund des ursprünglichen saamischen Weltbildes als auch des systematisch-theologischen Verständnisses, dass der Mensch in die Schöpfungsgemeinschaft eingebettet ist, der alte theologische Topos *dominium terrae* von seinem in den Text hineingelesenen Gewaltverständnis befreit werden muss. Besondere Schwierigkeiten bereitete der Herrschaftsauftrag nach Gen 1,26.28; 9,2 und Ps 8,7, weil in der alttestamentlichen Wissenschaft bis vor nicht allzu langer Zeit die Auffassung dominierte, dass das Verbum רדה (*radah*) in Gen 1,26.28 mit „niedertrampeln, unter die Füße treten“ zu übersetzen und als „Herrschaft über die Welt“ oder gar über die ganze Schöpfung zu verstehen sei.<sup>63</sup> Als Reaktion auf die Kritik an einer solchen Auslegung reagierte die Theologie häufig mit dem positiven Motto, nicht „herrschen“ (Gen 1,28), sondern „bebauen und bewahren“ (Gen 2,15). Aber die Nebeneinanderstellung der beiden Schöpfungsüberlieferungen in Gen 1 und 2 lassen eine Entgegensetzung beider Stellen nicht wirklich zu, sonst müsste man ja auch annehmen, dass die ältere Aussage des jahwistischen Berichtes in Gen 2 („bebauen und bewahren“) durch den jüngeren priesterschrift-

Kaiser, <sup>3</sup>1977, 234. Oswald Bayer: *Schöpfung als Anrede. Zur Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>2</sup>1990, bes.: 9–32.

63 Darauf verweist Zobel in seinem Artikel und differenziert den Begriff in seiner theologischen Anwendung auf Gen 1: H.-J. Zobel: רדה, in: *ThWAT* VII, 1993, 351–358, bes.: 356f.

lichen in Gen 1 („beherrschen“) ersetzt oder korrigiert worden wäre.<sup>64</sup> Dieser schöpfungsmythologische Widerspruch zwischen den beiden Ursprungsmythen bringt mich in der Frage nach dem Einklang von Religion und Kosmos nicht weiter.

Versteht man ... den Schöpfer, seine Schöpfung und ihr Ziel trinitarisch, dann *wohnt* der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf *ein* und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Leben ... Das göttliche Geheimnis der Schöpfung ist die *Schechina* (Einwohnung Gottes), und das Ziel der Schechina ist es, die ganze Schöpfung zum *Haus Gottes* zu machen.<sup>65</sup>

Nach dem griechischen Wortsinn meint Ökologie die *Lehre vom Haus* (Oikos).<sup>66</sup> Der Mensch findet den Raum der Schöpfung als Kosmos vor, in den hinein er geboren wird. Die besondere Verantwortung des Menschen innerhalb des Kosmos ist es, das Haus Gottes, in dem die ganze Mitkreatur einbeheimatet ist, zu bewahren. Bewahrt werden muss, soweit dem Menschen dazu die Möglichkeiten gegeben sind, der Gesamtzusammenhang der Schöpfung und der Lebensraum alles Geschaffenen. An die Stelle einer despotischen Herrschaft über die Mitwelt muss ein partnerschaftliches Verhältnis treten. Diese Partnerschaft lässt sich nicht zuletzt dadurch begründen, dass die außermenschliche Schöpfung in der Bibel nicht selten personalisiert<sup>67</sup> wird. Und deshalb müssen wir als „letzte Geschöpfe“ wieder ganz neu die Ehrfurcht vor dem Leben und den Dingen überhaupt lernen.<sup>68</sup> Dieses imperative „Müssen“ ist bewusst gewählt, denn es ist, wie Moltmann seinen Aufsatz in gewissem Alterszorn abschließt, „ausgesprochen dumm, um kurzfristiger Gewinne willen die Lebenskräfte der Erde langfristig zu zerstören. Die Menschheit wird lernen, entweder durch Einsicht oder durch Katastrophen. Ich bin für das Lernen durch Einsicht, bevor die Katastrophen kommen.“<sup>69</sup>

### 3. „Hör auf die Stimme der Vorfahren!“

Nicht nur in der saamischen Seelenlandschaft und ihrer Weltsicht, sondern durchaus auch in einer sorgfältigen Lektüre jüdisch-christlicher Ursprungsmy-

64 Vgl. Wilfried Härle: *Dogmatik*. Berlin, New York: de Gruyter, <sup>2</sup>2000, 437–439, bes.: 437 Anm. 54.

65 Moltmann, *Schöpfung*, 12. Hervorhebung im Original.

66 Darauf weist im Zusammenhang mit dem biblischen Herrschaftsauftrag m. W. Moltmann als erster Theologe hin: Moltmann, *Schöpfung*, 12. Vgl. auch oben meine Unterscheidung von Kosmos und Oikos: 1.4 Grundkategorien.

67 Vgl. zum Beispiel: Ps 19; Ps 96,11f.; Jes 44,23; Jes 55,12 u. ö.

68 Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh: Kaiser, <sup>6</sup>2002, 196f.

69 Moltmann, *Kosmische Demut*, 67.

then finden sich umsetzbare Hinweise auf die alte Tradition, wie Religion im Einklang mit dem Kosmos gedacht und darüber hinaus auch gelebt werden kann, ohne eine pantheistischen Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen behaupten zu müssen. Insofern bezeichne ich im Rückblick den Versuch, einen Einklang zwischen Religion und Kosmos im Rahmen der systematischen Theologie zu finden, als erfolgreich. Aber ganz abgesehen von jeder theologischen Fragestellung geht es letztlich um nichts weniger als um das Überleben der Menschen im Kosmos. Dazu hat die systematische Theologie genauso wie jeglicher Glaube an etwas Göttliches ihren positiven Beitrag zu leisten. Religionsübergreifend gelten dabei die Grundforderungen an jeden Menschen in seiner Lebensentfaltung, die ich in die Begriffe „Demut“ und „Konsens“ gefasst habe. Wer sich darauf besinnt, dass der Mensch ein „Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft“ und als das letzte Geschöpf gleichzeitig das abhängigste ist, setzt sich auch dafür ein, dass er seine eigene Grundlage nicht selber vernichtet.

Der Raum der Erde, der Oikos, ist den Menschen nur geliehen. Deshalb haben sie diesen Haushalt verantwortungsvoll zu bestellen. In der Seelenlandschaft der saamischen Kultur ist der Lebensraum der gegenwärtigen Generation von ihren Ahnen geliehen, um diesen für ihre Kinder zu bewahren. Wir sollten auf sie hören, wie es die saamische Künstlerin in ihrem Gedicht *Hear the voice of the primeval mothers* treffend ausdrückt:

### *Hear the voice of the primeval mothers*

Listen brother

Listen sister

Listen to the voice of the ancestors

Why do you let the earth suffer, be poisoned and tormented?

Listen brother

Listen sister

Hear the voice of the primeval mothers

The earth is our mother

if we take her life

we die too.

Have you also been hurt?

Are even you a part of the race?

Listen

They ask you

Have you forgotten where you come from?

You have brothers

You have sisters

in the rainforest of South America

on Greenland's barren coast  
Have you forgotten where you come from?<sup>70</sup>

Peter Müller

**Religion in Consonance with the cosmos. A systematic-theological attempt starting from observations on the worldview of the Saami**

The theological theme *dominium terrae*, understood as ruling over creatures and submission of creation, has contributed to human self-image of not being any longer part of nature. This theological and philosophical development supported the process of domination over nature by technical means. At the same time, its result was exploitation and destruction of the natural basis for life. The essay tries a systematic-theological re-reading of the subject starting from the original worldview of the Saami. It concentrates on showing that man is a creature in creation community. Man is the last creature of God and at the same time most dependent. A new evaluation of space theories in relation to theology and the resulting relational model of space (Matthias D. Wüthrich) demonstrates in which direction theology has to proceed. A second source of re-thinking the subject is an ecological reading of Judeo-Christian creation narratives (Jürgen Moltmann).

---

70 Mari Boine: „Hear the voice of the primeval mothers“, in: *The Sámi. People of the Sun and Wind*. Hg. von Ájtte, Swedish Mountain and Sámi Museum. Jokkmokk, 2009 (ohne Seitenangaben).



Jochen Eber

## Die Neuedition der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK) 2014

*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen: V&R, 2014, geb., 1712 S., € 69,99. / Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hrsg. von Irene Dingel, Göttingen: V&R, 2014, geb., 969 S., € 89,99. / Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel, hrsg. von Irene Dingel, Göttingen: V&R, 2014, geb., 643 S., € 89,99*

Die Neuedition der lutherischen Bekenntnisschriften! Professorin Irene Dingel hat als Herausgeberin für diese Leistung zurecht am 27. Juni 2015 in Oberursel den Hermann-Sasse-Preis verliehen bekommen. *Endlich* ist die lang erwartete Ausgabe im Buchhandel erhältlich, die in jeder Hinsicht die im Ausland gehegten Erwartungen an ein deutsches wissenschaftlich-theologisches Werk erfüllt, nämlich in hervorragender Qualität und erschöpfendem Umfang alle Fragen zum Thema zu beantworten.

Aus dem Jahr 1930 stammte die immer wieder neu aufgelegte Ausgabe, die bis 2014 im Hauptseminar an den theologischen Fakultäten verwendet wurde und danach in den Arbeitszimmern der Pfarrhäuser einen respektvollen Platz auf dem Regal fand (BSLK, 13. Aufl. 1998, Nachdr. 2010, 1,7 kg). Wer die gediegene, in dunkelblaues Leinen gebundene zweibändige Erstedition von 1930 (2. Aufl. 1955, 3. Aufl. in einem Band 1956) in die Hand nimmt und darin liest, erkennt die enorme Forschungsleistung, die in der immer wieder zeitlich verzögerten, im Dezember 2014 endlich erschienenen Neuauflage der Bekenntnisschriften (BSELK, 2,2 kg) steckt.

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hatte es vom Beginn der Planungen bis zum Erscheinen der Bekenntnisschriftenausgabe nicht so lange gedauert. Der damalige Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses Hermann Kapler berichtet im Vorwort zur 1. Auflage der BSLK (1. Aufl. S. III–IV, ab der 2. Aufl. neu gesetzt auf S. III), dass in der Sitzung vom 15.–16. März 1928 der Beschluss gefasst wurde, bis zum CA-Jubiläumsjahr 1930 die neue Ausgabe herauszugeben. Dies ist dann – im Zeitraum von zwei Jahren! – auch geschehen.

Die Gesamtreaktion lag 1930 in den Händen des bekannten Patristikers Hans Lietzmann. Er war federführend in der „Gelehrten-Kommission“, in der er selber die altkirchlichen Bekenntnisse bearbeitete, Heinrich Bornkamm das Augsburger Bekenntnis und seine Apologie, Hans Volz Luthers Katechismen und Schmalckaldischen Artikel sowie Melancthons Papst-Traktat, Ernst Wolf schließlich die Konkordienformel und Lic. Hoppe die Register.

Im Folgenden sollen Schwerpunkte der Neuausgabe und der Entstehung des Konkordienbuchs im 16. Jahrhundert vorgestellt werden. – Vorwort (V–VI) und Einleitung (3–5) der BSELK von 2014 heben sich wohltuend von der Neuauflage der Bekenntnisschriftenausgabe für die Gemeinde „Unser Glaube“ im Jahr 2013 ab (vgl. die Rezension in JETH 28, 2014, 294–297). Diese für den Leser wichtigen Texte sind nicht wie in „Unser Glaube“ befrachtet mit hermeneutischen Überlegungen, die den Inhalt für die heutige Zeit relativieren und annehmbarer machen, sondern orientieren sich streng an der wissenschaftlichen historischen Forschung. Inhaltlich folgen die BSELK „... der Konzeption des Konkordienbuchs von 1580“ (V). Die BSELK-Ausgabe von 1930 war zwar *die erste moderne kritische Edition* des Konkordienbuchs, hatte aber das Ziel, die *Urschriften* bzw. die ersten erreichbaren Textfassungen wiederzugeben.

Dagegen nehmen die BSELK den *textus receptus* oder die *editio princeps* eines Bekenntnisses als Grundlage und verzichten darauf, Urfassungen zu rekonstruieren: „Stattdessen wird Wert darauf gelegt, jene Textgestalt zugänglich zu machen, die tatsächlich rezipiert wurde, Rechtskraft erhielt und langfristige Wirkung erzielte“ (ebd.). Bis zu drei Apparate bei den Bekenntnistexten widmen sich Problemen der Textkritik, der Wirkungsgeschichte und verschiedenen Sachfragen. Dem Kleinen Katechismus sind Abbildungen der lateinischen Ausgabe von 1584 beigegeben.

Zwei Begleitbände enthalten *Quellen und Materialien* (QuM) zur Entstehung, Rezeption und Wirkung der Bekenntnisse. Sie werden in der Rezension jeweils zu den einzelnen Bekenntnissen herangezogen.

In ihrer Einleitung (3–5) beschreibt Irene Dingel knapp die Entstehung des Konkordienbuchs, die in weiteren Texten und Materialien zu den einzelnen Bekenntnissen noch ausführlicher behandelt wird. Das Konkordienbuch (dt. Ausgabe 1580 abgekürzt: Konk; lat. Ausgabe 1584: Conc): hat die Aufgabe, Einheit von Lehre und Bekenntnis unter den Anhängern des Augsburger Bekenntnisses zu dokumentieren oder auch erst herzustellen. Als *Corpus doctrinae* ist es „... als sekundäre Autorität normierend und Orientierung gebend für Glauben, Lehre und Leben“ (3). Durch dieses Sammelwerk sollten territorial gebundene und in verschiedene theologische Richtungen tendierende Corpora des evangelischen Glaubens im Sinne der CA abgelöst werden. „Mit diesem an der Person und Theologie Martin Luthers orientierten Profil wurde das Konkordienbuch zu dem entscheidenden Dokument der lutherischen Bekenntnisidentität“ (3–4). Zugleich ist es Bekenntnisgrundlage des weltweiten Luthertums (4). Da es Varianten im Textumfang sogar der frühesten Drucke gab, stellt das Vorwort dazu fest:

Unsere Ausgabe, die sich nicht zum Ziel gesetzt hat, ein bestimmtes Konkordienbuch von den zahlreichen Drucken des 16. Jahrhunderts zu reproduzieren, sondern all jene Schriften zusammenzustellen, die damals wie heute in Theologie, Predigt und Unterricht sowie im Leben der Gemeinde von Relevanz oder zumindest von Interesse sind, bietet sowohl das Tauf- und das Traubüchlein im Anschluss an den Kleinen Katechismus, als auch die Vermahnung zur Beichte am Ende des Großen Katechismus und den Catalogus Testimoniorum. (5)

Die Vorrede zum Konkordienbuch mit Unterschriften von Herrschern, Bürgermeistern und Stadtoberhäuptern findet sich zweimal abgedruckt; sowohl auf den Seiten 8–33 am Anfang des Gesamtwerks als auch mit ausführlichem Apparat auf den Seiten 1184–1215 vor der Konkordienformel (FC).

Die drei altkirchlichen Symbole (35–60) hat der allseitig gelehrte Heidelberger Patristiker Adolf Martin Ritter bearbeitet. Zutreffend stellt er zur *regula fidei* fest, dass sie als „Kanon im Kanon ... Leitfaden zum rechten Verständnis und nicht etwa ein kritisches Prinzip zur Sichtung der Schrift“ darstellt (38). Schon in seinen Einleitungen zu Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum weist Ritter auf die Quellen hin, die – zum Teil in Ausschnitten – im Begleitband QuM I wiedergegeben werden. Wer jahrelang mit der alten Ausgabe der BSLK gearbeitet hat, bemerkt wohlthuend, dass die beigegebenen Texte in den Begleitbänden wesentlich besser lesbar, übersichtlicher angeordnet und ausführlicher dokumentiert sind. Das Athanasianum wurde schon auf einer fränkischen Synoden in Autun um 670 zum Auswendiglernen empfohlen (BSELK 54, vgl. QuM I, 34). Im 9. Jahrhundert finden sich immer öfter Kommentierungen dieses Bekenntnisses, und es wird ebenso im Frühmittelalter ins Stundengebet aufgenommen (54–55). In den Materialien (QuM I, 3–34) werden unter anderem die Bekenntnisse des Marcell von Ankyra, von Nicaea 325, von Jerusalem (um 350), von Mopsuestia (381–392) und des Westgotenkönigs Rekkared (589) abgedruckt.

Das Augsburger Bekenntnis (die *Confessio Augustana*, CA), bearbeitet von Gottfried Seebaß († 2008) und Volker Leppin nimmt als zentrales Bekenntnis evangelischen Einigungswillens wesentlich mehr Platz ein als die drei altkirchlichen Bekenntnisse (63–225). Die CA erhielt innerhalb von 9 Tagen auf dem Reichstag in Augsburg 1530 ihre endgültige Gestalt (68). Bekannt ist, dass die handschriftlichen Originale nicht erhalten sind, weshalb die gedruckte Ausgabe (Georg Rhau, Wittenberg) von 1531 zugrunde gelegt wurde (69–70). Leider ist das Titelblatt der Erstausgabe mit dem für evangelisches Bekennen wichtigen Bibelvers Psalm 119,46 („Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht“, BSLK 31) in der Neuausgabe nicht wieder vorangestellt worden, sondern erscheint nur in der Bibliographierung der verschiedenen ältesten Ausgaben (BSELK 70, 81f).

Aufgrund der schwierigen Überlieferungsgeschichte und der späteren Varianten (die „Variata“) wird nicht der Konk-Text von 1580 und auch kein Rekon-

struktionsversuch des Urtextes, sondern die editio princeps von 1531 als Haupttext veröffentlicht, da dieser von den Autoren als gültiger Text akzeptiert wurde (73). In zwei Apparaten werden entstehungsgeschichtliche und wirkungsgeschichtliche Varianten – „Zeugen mit markanten und für mehrere Zeugen repräsentativen Abweichungen“ verzeichnet, besonders zur Entstehung der Artikel IV, XX, XXVII und XXXVIII, teils sogar in synoptischer Anordnung! (73f). Hilfreiche Sacherklärungen wie zu den „Wiedertäufern“ bzw. Täufern (100, Anm. 52; vgl. 112, Anm 76) erleichtern das historische Verständnis der CA-Abschnitte.

Knappe Varianten zur Wirkungsgeschichte der CA werden im Apparat der BSELK wiedergegeben. Die Quellen und Materialien zur Confessio Augustana (QuM I; 35–218) dokumentieren die Schwabacher und Marbacher Artikel, verschiedene Entwürfe, Übersetzungen und Abschriften sowie die Fassungen der CA Variata von 1533 (Auszug), 1540 (*die* bedeutendste der „Variata“ genannten Fassungen) und 1542. Die verschiedenen Quellen können im Unterricht vergleichend, zum Beispiel in einem Hauptseminar, herangezogen werden.

Die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (AC, 227–709) wird von dem Münsteraner Fachmann für die dem Laien verworren und verwirrend erscheinende Überlieferung dieser Bekenntnisschrift, Christian Peters, eingeleitet. Er entscheidet sich gegen den lateinischen Text, der im Konkordienbuch von 1584 abgedruckt wurde und legt stattdessen die sogenannte 2. Auflage des Melanchthon von 1531 dem BSELK-Druck zugrunde, weil Melanchthon diesen bevorzugte (234, vgl. *Unser Glaube*, 6. Aufl. 2013, 103–104). Beim deutschen Text entscheidet er sich mit Konk für den Justus-Jonas-Text (1531) und gegen Melanchthons Fassung (1533). Auch die Apologie wird durch wertvolle Sacherklärungen, so etwa zu scholastischen Theologen (312, Anm. 222), Donatisten und Wyclif-Anhängern (412, Anm. 470f), zum Ablass (*Indulgentia*, 440, Anm. 555), zur öffentlichen Beichtpraxis in der Alten Kirche (478, Anm. 657), zu den Rosenkranzperlen in der Volksfrömmigkeit (576, Anm 950) und zur Geschichte der Priesterehe (598f, Anm. 1009) – um nur einige zu nennen – angereichert.

Es kann nicht anders sein, als dass die Materialien zur AC unter Federführung von Christian Peters, Rafael Kuhnert sowie Mitarbeit von Bastian Basse sehr umfangreich sein müssen (QuM I, 219–798). Verschiedene Mitschriften der vorangehend auf dem Augsburger Reichstag verlesenen *Confutatio* (vgl. Herbert Immenkötter: *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, CCath 33, Münster, 1979; 2. Aufl. 1981) sind hier ebenso berücksichtigt wie die sogenannte „Grundschrift Spalatin“ (QuM I, 256, die Wolfenbütteler Handschrift) und weitere Handschriften. Hier findet sich der „Quarttext“ der lateinischen editio princeps von 1531, die in Conc ab 1584 wiedergegeben und rezipiert wurde (vgl. in der Einleitung BSELK, 232–233; QuM I, 427–590). Der Hinweis bei der Quellenbibliographie „Abgedruckt in allen Ausgaben des lateinischen Konkordienbuchs seit 1584“ (QuM I, 400) wird nicht nur für streng konfessionelle Missouri-Lutheraner Anlass zu kritischem Nachdenken sein! Wird hier nicht der im Vorwort aufgestellte Grundsatz verletzt, den *textus receptus* oder die

editio princeps eines Bekenntnisses abzudrucken?! – Mit diesen und anderen Quellen (zum Bsp. Melanchthons deutsche Oktavausgabe von 1533) ist die Geschichte der Apologie zwar nicht erschöpfend, aber für den wissenschaftlichen Gebrauch an den theologischen Fakultäten sicherlich ausreichend dokumentiert.

Gegenüber dem editorischen Aufwand, der beim Augsburger Bekenntnis, aber viel mehr bei der Apologie zu leisten war, möchte man meinen, dass die Bearbeitung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln (ASm 1537, Klaus Breuer und Hans-Otto Schneider, BSELK 711–785) und Melanchthons Traktat über das Papsttum (1537, Klaus Breuer 787–837) ein Sonntagsspaziergang gewesen sein muss ... Auch bei den ASm helfen Sacherklärungen beim Verstehen des Textes, so zu den Ablässen (758f), zum Enthusiasmus, der „sticket in Adam und seinen Kindern von anfang bis zu ende der welt“ (770–773, Zitat 772,15f) und zu Volksbräuchen wie der Kräuterweihe (780). Entsprechend knapp fallen die Materialien zu den ASm-Unterschriften (mit Faksimile-Seiten, QuM I, 801–809) und zu den lateinischen (1541) und englischen (!, 1543) Übersetzungen der ASm aus (QuM I, 810–879). – Zum Traktat über das Papsttum werden in QuM I keine ergänzenden Materialien geboten.

Luthers Kleiner und Großer Katechismus (KIKat, GrKat, BSELK 839–1162) erschienen 1529, nachdem er schon einige Jahre über Katechismusthemen gepredigt und die Visitation von 1528 Defizite in der kirchlichen Unterweisung aufgedeckt hatte. Der Bearbeiter Robert Kolb hat sich für die Texte des Konkordienbuchs von 1580 (dt.) und 1584 (lat.) entschieden. Schon in der Spätreformation war umstritten, ob Trau- und Taufbüchlein zum Bestand gehören (846, Anm. 19) – hier sind sie mit abgedruckt (900–905–910). Die Vorrede zum Kleinen Katechismus macht deutlich, wie wichtig es für das Einprägen der Texte ist, dass es nur eine Form gibt. Diese soll zuerst gelernt und anschließend auch ausgelegt und verstanden werden (854–856). Beim Kleinen Katechismus fällt auf, dass die Anweisung „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“ (884–889) zwischen den Themen Taufe und Abendmahl steht. Morgen- und Abendsegens (890f), die „Haustafel“ (Bibelverse, die das christliche Leben betreffen, 894f) sowie das Tauf- und Traubüchlein schließen sich an. Diese Texte geben mit dem zugehörigen Anmerkungen interessante Einblicke in die damalige Frömmigkeitspraxis, besonders in die Trauung und Einsegnung der Ehe.

Die Quellen und Materialien ergänzen folgende Texte in vier Gruppen: 1. die lateinische Fassung des Tauf- und Traubüchleins (QuM I, 883–890, Version: Jena, 1571); 2. Die lateinische Fassung der Vermahnung zur Beichte (891–896, Version: Jena, 1571); 3. Katechetische Texte aus Luthers Tischreden (897–910) und 4. Katechismuslieder aus dem Babstischen Gesangbuch (911–922, Druck von 1545).

Zutreffen bemerkt der Herausgeber Robert Kolb: „Luthers Bemerkungen über den Katechismus als Basis des Unterrichts in christlichem Glauben und Leben, die die Studenten abends bei Tisch im Hause Luther hörten und in den sogenannten Tischreden notierten, lassen erkennen, wie wichtig für Luther der Katechis-

mus war“ (QuM I, 897). Besonders die Stücke „Vom heiligen Catechismo“ als „bester und nötigster Lehre“ (902–904) sollte jeder lesen, der die Katechismusthemen im kirchlichen Unterricht behandelt. Nach Meinung des Rezensenten verdient unter allen Bearbeitern der BSELK der Amerikaner Robert Kolb, Emeritus von Concordia Seminary, St. Louis (beziehungsweise sein Übersetzer), den ersten Preis für die verständlichste Sprache bei der Kommentierung der Bekenntnistexte!

In der Konkordienformel (FC) sind verschiedene Streitthemen, die diese umfangreichste lutherische Bekenntnisschrift neben der Apologie der CA notwendig gemacht haben, zusammengefasst und entschieden (1163–1607). In ihrer Zusammenfassung (Epitome, Ep) und der ausführlichen Form (Solida Declaratio, SD) bildet die Konkordienformel das abschließende Dokument lutherischen Einigungsstrebens, das die gesammelten Bekenntnisse des Konkordienbuchs beschließt (dt. Konk 1580, lat. Conc 1584). Die Gesamtherausgeberin Irene Dingel hat selbst dieses abschließende Bekenntnisschrift bearbeitet. Als Vorsitzender der Kommission für Kirchengeschichte der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz betreut sie die auf neun Bände angelegte Reihe *Controversia et Confessio. Quellenedition zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung (1548–1580)*, in deren Rahmen sie schon fünf Bände zu den theologischen Streitigkeiten des Luthertums der Spätreformation und Frühorthodoxie herausgegeben hat (vgl. das Verlagsprogramm v-r.de und die Projektseite mit eingebundener Datenbank zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung [1548–1580] [controversia-et-confessio.de](http://controversia-et-confessio.de) [Stand: 1.6.2015]). Das Luthertum drohte wegen Meinungsdivergenzen in verschiedenen Lehrfragen zu zerbrechen (vgl. besonders 1166–1170). Am bedeutendsten waren Unterschiede in der Christologie und die daraus folgenden Konsequenzen für die Abendmahlslehre, die Frage der Erbsündenlehre, die Lehre von den Adiaphora, von der Prädestination, vom Verhältnis von Glaube und Werken, das Problem des Synergismus, der Antinomismus, der tertius usus legis und die spiritualisierende Rechtfertigungslehre Osianers, der die Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit der Gottheit Christi im Menschen lehrte: Dies alles sind zentrale Themen, die – vielleicht unter veränderten Begriffen aber in gleicher Weise – Theologie und Gemeinde auch heute noch beschäftigen. Die Konkordienformel „stand am Ende eines langen Bemühens um Konsens in Glauben und Lehre unter den Anhängern der Confessio Augustana“ (1165). Die Situation hatte sich nach Luthers Tod und nach dem Augsburger Interim von 1548 dramatisch zugespitzt. Strenge Anhänger des Matthias Flacius gaben sich mit dem vermittelnden Kurs der Melanchthonanhänger nicht zufrieden, und die CA löste die neu entstandenen theologischen Kontroversen nicht (1166, vgl. SD XII, BSELK 1596f). Je nach Thema gab es Gruppenbildungen in verschiedene Lager und nicht nur die bisher vereinfachend beschriebene Auseinandersetzung von „Gnesiolutheranern“ und „Philippisten“ (1167). Solidarisationen und Lehrkorpora auf beiden Seiten machten es notwendig, dem Auseinanderbrechen des Luthertums entgegenzuwirken; das beson-

ders von Württemberg und Sachsen geförderte Konkordienbuch war der letzte Versuch einer übergreifenden Einheit in Glauben und Lehre (1172–1173). „Architekt des Konkordienwerks und eigentlicher Motor der theologischen Einigungsbemühungen war Jakob Andreae gewesen“ (1175) Anhand der Texte in QuM II lässt sich die Entstehung des Konsensdokuments nachvollziehen. Jakob Andreae, Probst und Kanzler der Universität in Tübingen, holte Stellungnahmen zu dem von ihm vorgeschlagenen Text von Ländern, Fürsten und Städten ein und arbeitete die jeweiligen Änderungsvorschläge in insgesamt sechs Textstufen ein. Verschiedene corpora doctrinae wurden zur Solida Declaratio und Epitome zusammengearbeitet (ebd.) Die Textanteile von Andreae, Martin Chemnitz und David Chyträus machen in der Endfassung der SD jeweils ein Viertel des Gesamtumfangs aus (ebd., Anm. 31). Im Jahr 1577 war der Text der FC fertiggestellt. 1579 entstand die Vorrede, die möglichst viele Entscheidungsträger zur Zustimmung bewegen sollte. Aus einer nicht verwendeten 2. Vorrede („Theologenvorrede“) entstand der dem Konkordienbuch beigegebene Catalogus Testimoniorum.

Die Mühen blieben nicht ohne Erfolg: „Ungefähr zwei Drittel der evangelischen Stände im Reich – darunter alle drei weltlichen Kurfürsten und zahlreiche weitere Obrigkeiten – nahmen die Konkordienformel an“ (1177, Unterschriften auf den Seiten 28–33 = 1210–1215). Die lateinische Fassung der Konkordienformel erlebte mehrere Überarbeitungen und wurde schließlich in das Konkordienbuch von 1584 eingefügt (1178). In den rezeptionsgeschichtlich bedeutenden „Urdrucken“ (dt. Konk 1580, lat. Conc 1584) wird der FC-Text in der Neuedition abgedruckt.

Die Epitome (1216–1303) ruft in ihrem Einleitungsabschnitt „Von dem summarischen Begriff Regel und Richtschnur“ in Erinnerung, dass ein einhelliger Konsens nur deshalb möglich ist, weil die Bibel in beiden Testamenten „unica regula atque norma“ (vgl. 1217) ist. Die anderen Schriften des Konkordienbuchs „sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein zeugnis und erklerung des glaubens“ (1218, 17f).

Der Umfang dieser Rezension erlaubt im Folgenden nur einige Hinweise auf Themen, die zur Lektüre der Konkordienformel ermutigen sollen. Nicht nur historisch, sondern nach wie vor aktuell ist die in der FC behandelte Frage nach der Willensfreiheit auch nach dem Sündenfall, besonders seine Mitwirkung bei der Bekehrung (1228, Anm. 38, vgl. *Controversia et Confessio* 4, Göttingen, 2016). Wichtige theologiegeschichtliche Fachbegriffe wie *manducatio impiorum* und *m. indignorum* werden erklärt (1261, Anm. 166; vgl. 1459, Anm. 855). Die Position der Lutheraner in diesem Punkt ist, dass „... etiam indigni et infideles verum corpus et sanguinem Christi sumant ...“ (1261, 15f). Dagegen spricht sich Theodor Beza gegen das mündliche Essen des Sakraments auch durch die Unwürdigen aus (SD, 1483 Anm. 999). Für ökumenische Gespräche interessant ist die Feststellung, dass die Prädestinationslehre eigentlich kein Streitthema war, sondern erst seit dem Kolloquium von Mömpelgard 1586 (besonders Jakob Andreae

und Theodor Beza) zu einem „viel diskutierten Unterscheidungsmerkmal“ zwischen Lutheranern und Reformierten gemacht wurde (1286, Anm. 264). Anmerkungen auf den Seiten 1510 und 1511 (SD: 1304–1607) helfen, den altkirchlichen Streit um die theologische Position von Nestorianern und Samosatensern zu verstehen. Der Begriff der Alloiosis (1514, Anm. 1155) wird ebenso erklärt wie der Unterschied zwischen wahren und falschen *Adiaphora* (1550).

Der zweite Band mit ergänzenden Quellen und Materialien (QuM II) macht eine vertiefte Bearbeitung der Vorgeschichte der Konkordienformel und ihrer Vorrede möglich. An erster Stelle stehen sechs Quellenabschnitte mit Vorstufen zur FC (QuM II, 3–507) mit separater Einleitung zu jedem Dokument. Sie zeigen, wie aufwendig und zeitlich intensiv der Prozess war, der zur Einigung der Mehrheit des Luthertums in der FC führte. Den zweiten, weniger umfangreichen Teil bilden die Vorstufen zur Vorrede (509–607). Die Quellen zur Vorgeschichte der Konkordienformel gehen von Jakob Andreaes „Fünf Artikeln“ aus dem Jahr 1568 (5–20) aus, für die er auf Reisen die Zustimmung weiterer Autoritäten zu gewinnen versucht. Sechs Predigten von 1573 finden keine große Resonanz (21–82). Die Schwäbisch-Sächsische Konkordie von 1575 (137–276) ist „das Ergebnis einer intensiven Umarbeitung der Vorlage Jakob Andreaes“ (137), der Schwäbischen Konkordie von 1574 (83–136). Die Maulbronner Formel (1576) wurde ausgearbeitet, weil die vorherigen Einigungsversuche stockten (277f). „Der in insgesamt neun Artikel gegliederte Text der Maulbronner Formel ist inhaltlich neu konzipiert“, gegenüber der Schwäbisch-Sächsischen Konkordie wurde er gestrafft (278). Das Torgische Buch (Torgau 1576) vereinigt schließlich die Anliegen der Schwäbisch-Sächsischen Konkordie und der Maulbronner Formel und stellt die Grundlage für das Bergische Buch, d. h. die Konkordienformel von 1577, dar (341f). Kurfürst August von Sachsen betrieb nun als Hauptinitiator das Einigungswerk, ließ Kopien herstellen und suchte die Zustimmung der evangelischen Reichsstände (341–343).

Die Quellen des zweiten Teils von QuM II mit den Vorstufen der FC-Vorrede liegen alle im Sächsisches Hauptstaatsarchiv in Dresden bzw. genauer: in den Unterlagen des Geheimen Rats (Geheimes Archiv). Wenn man bei den abgedruckten Quellenangaben liest, dass hier handschriftliche Originalquellen wiedergegeben werden („Keine zeitgenössischen Drucke“ bzw. sogar „Keine zeitgenössischen oder späteren Drucke“: vier wurden nie gedruckt, zwei erst vor 150 Jahren, vgl. 515–517), dann fragt sich der unvoreingenommene Leser doch, ob die Geschichte der FC-Vorrede nicht eher ein Spezialistenthema ist. Vermutlich haben Herausgeber und Bearbeiter diesen editorischen Aufwand deshalb auf sich genommen, weil jeder wusste, dass es in diesem Jahrhundert keine weitere Chance für den Abdruck dieser Quellen geben wird ... Immerhin kann man auch dieses Unternehmen rechtfertigen (Einleitung 511–517): „Der hervorgehobenen Bedeutung der Vorrede entspricht, dass ihrer endgültigen Fassung verschiedene Beratungen über eine angemessene Konzeption und diverse Vorstufen vorausgingen“ (512). Die sogenannte Theologenvorrede wurde nie gedruckt, weil keine

Einigung über ihren Inhalt erzielt werden konnte. Die in BSELK auf den Seiten 1184 bis 1215 ist daher *die* dem ganzen Konkordienbuch vorangestellte Vorrede geworden (= 8–33). Die endgültig veröffentlichte Vorrede hat eine konfessorische Zielsetzung:

Die Vorrede bietet die seit der Jüterboger Fürstenvorrede geplante *historica narratio*. Sie ist als eine auf ausgewählte Eckpunkte reduzierte Reformationgeschichte angelegt, an deren Ende Konkordienformel und Konkordienbuch stehen. Die Reformation kommt dadurch unter dem Gesichtspunkt des Bekennens in den Blick und beginnt deshalb nicht mit der Wiederentdeckung des Evangeliums durch Martin Luther, sondern stellt gezielt die *Confessio Augustana* an den Anfang und in den Mittelpunkt der Entwicklung. (514–515)

Der *Catalogus Testimoniorum* (BSELK 1609–1652, auch mit grie. Zitaten) beschließt als letzter Quellentext das Konkordienbuch. Die Belegsammlung zeigt, dass Rechtgläubigkeit und Lehrentscheidung nicht zeitgebundene Modethemen oder das Hobby der Theologen der Reformation waren, sondern zu allen Zeiten der Kirche eine bleibende Aufgabe darstellen.

Das Abkürzungsverzeichnis des Gesamtwerks ist zwischen dem *Catalogus* und dem Verzeichnis abgekürzt zitierter Quellen und Literatur (1658–1669) auf den Seiten 1653–1657 eher versteckt als veröffentlicht. Register für Personennamen, Bibelstellen und Sachen erschließen den Band – wie auch die beiden Quellen- und Materialbände – in vorzüglicher Weise. Für den Käufer der etwas günstigeren E-Book-Ausgabe im PDF-Format erübrigt sich dieser Hinweis, weil der komplett durchsuchbare PDF-Text eine bequeme Suche nach allen Begriffen zulässt, nicht nur nach den Stichwörtern, die durch die Register erschlossen werden.

Die Neuausgabe der lutherischen Bekenntnisse ist ein gegebener Anlass, sich wieder mit den Texten und ihrer Entstehungssituation zu beschäftigen – und auch, was ganz im Sinne der Bekenner des 16. Jahrhunderts ist, den Glauben zu bekennen! Die Forschungsleistung der vorliegenden Edition reicht wahrscheinlich sogar für einen längeren Zeitraum als die nächsten 85 Jahre – so lange hatte es von der letzten bis zur gegenwärtigen Ausgabe gedauert. Ob allerdings der Einband der neuen Ausgabe so lange hält, ist zu bezweifeln. Die Faszikel des Buchblocks sind zwar fadengeheftet, aber der Hardcover-Einband dürfte kaum so belastbar sein wie der in Leinen gebundene Buchdeckel von 1930, der bis heute gehalten hat. Vielleicht wagt es der Verlag, Variationen in Leder oder Kunstleder anzubieten, wie sie bei der englischen US-Ausgabe (Concordia Publishing House) selbstverständlich sind, eventuell eine zweibändige Ausgabe oder eine Ausgabe auf Dünndruckpapier?

Der Gesamteindruck, den die Neuauflage hinterlässt, ist noch stärker als bei der Vorgängerausgabe historisch-theologiegeschichtlich und weniger normativ-konfessorisch, man vergleiche das oben notierte Fehlen des Verses aus

Psalm 119,46. Im Kontext von Lutherrenaissance und Kirchenkampf wuchs der Ausgabe von 1930 von außen große Bedeutung zu, die auch ein stärker auf aktuelles Bekennen angelegtes Vorwort nicht ersetzen könnte. Doch wirkt die Zielsetzung der Neuausgabe sehr zurückhaltend, wenn im Vorwort davon gesprochen wird, dass der Kanon der Texte, die damals wie heute „von Relevanz oder zumindest von Interesse sind“, veröffentlicht werden solle (BSLTK 5). Sind „Relevanz“ und „Interesse“ äquivalente Begriffe für die Notwendigkeit aktuellen Bekenkens, zu dem die Bekenntnisse anleiten wollen? Nicht die Entwicklung der Theologie und die Gewichtung theologischer Anteile von Martin Luther, Philipp Melancthon, Jakob Andreae, Martin Chemnitz, David Chyträus und anderer steht mit den lutherischen Bekenntnissen zur Debatte, sondern das Bekenntnis als Grundlage für Lehrentscheidung und Lebensgestaltung der lutherischen Kirche in den folgenden Jahrhunderten bis in die Gegenwart! Trotz aller wissenschaftlichen Zielsetzung haben Herausgeber und Mitarbeiter der BSLK von 1930 um diese Verantwortung gewusst. Nicht umsonst formulierte Hermann Kapler für den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss am Ende des Vorworts – und das sollte uns heute zu denken geben (BSLTK IV): „Möge das neue Werk die Freude der Theologiestudierenden und Geistlichen werden und die Bekenntnisfreudigkeit der evangelischen Kirchen der Reformation stärken im Sinn des Motos der Augsbürgischen Konfession: Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht.“

Jochen Eber

### **The new scientific edition of the Lutheran Confessions, the Book of Concord (BSLTK) 2014**

The new scientific edition of the Lutheran Confessions after 84 years is a masterpiece primarily of the publisher, the Mainz professor Irene Dingel. Through restless and extensive research on the theological debates of the late Reformation she was predestined for this task. This 1712-page edition complies with the requirements of scientific research in the Book of Concord for several upcoming generations of students and researchers. Additional information from contemporary sources is supplied in two complementary volumes on approximately 1600 pages. Controversion will arise about the decision to print the Latin Apology of the Augsburg Confession according to Melancthon's revised 1531-version of the text and not the version given in the Latin edition of the Book of Concord (1584).

Reiner Andreas Neuschäfer

## Karlmann Beyschlag (1923–2011) Leidenschaft für Bibel und Bekenntnis

### 1. Annäherungen an den „letzten Erlanger Theologen“

Bibel und Bekenntnis bilden zwar die Basis von Theologie und Kirche, eine bewusste Beschäftigung mit den geschichtlichen Grundentscheidungen gehört aber auch unter konservativen Christen nur selten zur theologischen Lieblingsbeschäftigung. Mit der Gründung einer neuen Gemeinde beginnt auch nicht erst die Kirchengeschichte. Nahezu alle theologischen Herausforderungen der Gegenwart wurden schon einmal durchdacht in der Geschichte der Kirche – und das nicht nur aus Lust an theoretischer Durchdringung, sondern in existentiellen Herausforderung. An manchen Fragen und Formulierungen entschied sich das Schicksal der Kirche. Daher sollte man diese nicht auf die leichte Schulter nehmen, sondern ernst nehmen und nachzuvollziehen versuchen. Dies war eines der wesentlichen Anliegen des Erlanger Kirchengeschichtlers Karlmann Beyschlag, der viel Wert darauf legte, dass die Dogmengeschichte in der universitären Disziplin der Kirchengeschichte gewürdigt wurde und Letztere keineswegs auf eine Theologiegeschichte zu reduzieren sei.

Wer Karlmann Beyschlag in Erlangen während seiner Dozenten- und Professorentätigkeit von 1954 bis 1988 und danach erleben konnte, hatte stets auch „Erlanger Theologie“ leibhaftig vor Augen. Seine Gestalt selbst war groß, stark und eindrucksvoll. Er war ebenso hochbegabt wie hochsensibel und humorvoll. Wenn es aber um die Sache des Evangeliums ging, konnte er unerbittlich leidenschaftlich werden, weil ihm das der christliche Glaube, den er selbst als Geschenk in der Nachkriegszeit als befreiend erfahren hatte, wert war: Wer keine Wände hat, hat auch kein Haus! Nur was verbindlich wird, kann auch verbindend sein. Ein leidenschaftsloses Theologisieren als „Denksport“ ohne Lebensbezug war ihm zuwider. Ihm verschlug es manchmal die Sprache, wenn unverbindliche Äußerungen oder unverschämte Vorurteile zur Sprache kamen. Pointierte Positionen und persönliche Punkte bekam man beispielsweise zu Ohren, wenn man in Vorlesungspausen mit ihm durch den Schlosspark am 1889 errichteten Kollegienhaus der Erlanger Fakultät (Vorlesungsgebäude) ging, wobei es nicht einfach war, mit ihm Schritt zu halten – sowohl physisch als auch bei manchen Gedanken ...

Als nachgeborenen Erlanger Theologen nach der eigentlichen Zeit Erlanger Theologie empfand er sich selbst. Und das nicht zu Unrecht. Schließlich war er

kein angepasster Zeitgeist. Vielmehr wagte Karlmann Beyschlag sowohl literarisch als auch in seinen Vorträgen und Vorlesungen ganz eigene Denk-Wege und Formulierungen jenseits einer Korrektheit im Blick auf die theologische oder kirchenpolitische Zeitsituation bzw. jenseits der gerade mehrheitsfähigen theologischen Zeitströmungen. Er orientierte sich nicht an der Zustimmung, sondern an der Wahrheit.

Seine Leidenschaft für den christlichen Glauben zeigte sich sowohl am Katheder<sup>1</sup> als auch auf der Kanzel.<sup>2</sup> Auch in diesem Sinne ist er als „letzter Erlanger Theologe des 20. Jahrhunderts“ (Armin Wenz) – nach deren eigentlicher Blütezeit und Wiederaufleben zu Mitte des 20. Jahrhunderts – zu bezeichnen<sup>3</sup>; bei ihm entspringt Erfahrung nicht wie bei Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher (1768–1834) einer innerlichen, gefühlsorientierten Wirklichkeit<sup>4</sup>, sondern bleibt als *externe* Erfahrung des Wortes Gottes heiliger Schrift

- 
- 1 Einblicke geben u.a. die Randbemerkungen und Anekdoten in diversen, freilich nicht autorisierten Mitschriften von Vorlesungen, welche vor allem im Erlanger Theologiestudentenkreis („Theo-Kreis“) in den 1980er Jahren kursierten sowie mir vorliegende Audio-Aufnahmen zweier Vorträge im Tübinger Albrecht-Bengel-Haus zum christologischen Dogma und zur Erlanger Theologie. Diesen Aufsatz widme ich in freundschaftlicher Dankbarkeit Pastor Helge Dittmer, Kiel.
  - 2 Siehe seine Predigtsammlung: *Non confundar in aeternum. Erlanger Universitätspredigten*, Fürth: Flacius, 1986, aber auch seine veröffentlichten Predigten und Beerdigungsansprachen: Pfarrer D. Karl Cramer zum dankbaren Gedächtnis. Beerdigungspredigt am 4. September 1974 (gekürzt), in: *Volk auf dem Wege* 2/1975 (Beilage), 2; Ansprache am Sarge von Joachim Staedtke am 12. Dezember 1979, in: *Ev.-reformiertes Kirchenblatt für Bayern*, 78./1980, Nr.1, 9–10; Ansprache am Sarge von Kurt Frör am 21. Februar 1980, in: Richard Riess, Dietrich Stollberg (Hg.): *Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur Praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör*, München 1981, 16–18; Universitätspredigt über Lk 14,16–24 vom 16. Juni 1985, in: HoLiKoNF 8, 1984/85, 419–424; Zwei Sakramentspredigten (Taufpredigt zu Ps. 139,5/Abendmahlspredigt zu Röm. 2, 4), in: HoLiKoNF 20, 1987/88, 459ff.; Universitätspredigt über 1Kor 10 16–22 (Gründonnerstag 1978), in: Wolfgang Bub, Christian Eyselein, Günter Rudolf Schmidt (Hg.): *Lebenswort. Erlanger Universitätspredigten. FS Manfred Seitz*, Erlangen 1988, 175ff.; Gottes Grundordnung mit seinem Volk (V. Mose 7, 6–12). Universitätspredigt am 6. Sonntag nach Trinitatis 1988, Semester-schlußgottesdienst und Sakramentsgottesdienst, in: Karlmann Beyschlag, Hartmut Günther, Martin Wittenberg: *Unbedingte Treue. Drei Predigten zum Taufgedächtnis*, Fürth, 1988, 10ff.; Fürchte dich nicht. Trauerfeier für Heinz Fiebiger am 29. Dezember 1987 in Erlangen-Büchenbach, in: HoLiKoNF 25, 1989/90, 46ff.; Predigt über App. 1,1–12 (Christi Himmelfahrt), in: Rudolf Landau (Hg.): *Calwer Predigtbibliothek 5, Predigttexte der Perikopenreihe II/1 (Advent bis Himmelfahrt)*, Stuttgart 1996, 244–251.
  - 3 Siehe Armin Wenz: Karlmann Beyschlag. The Last Twentieth-Century Erlangen Theologian, in: *Logia. A Journal of Lutheran Theology* XXII H. 2 2013, 53–55.
  - 4 Vgl. die mutigen Ausführungen von Christiane Tietz: Konfessionslosigkeit, Religion in der Schwebe, religiöse Pluralität. Herausforderungen für die Systematische Theologie angesichts gelebter Religion, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12, 2013 (Heft 2), 46–53, auch unter [www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-02/](http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-02/) (eingesehen am 11. November 2014).

Alten und Neuen Testaments und seines Anspruches an den Empfänger entscheidend, lebensbestimmend – ja: schicksalhaft.<sup>5</sup>

Für Karlmann Beyschlag geht es stets um Glaubens-Entscheidungen, bei denen die Kategorie der Entwicklung sich nur als problematisch erweisen kann.<sup>6</sup> Dies hat für ihn vor allen Dingen eine eschatologische Komponente, die er in aktuellen Einmischungen der Kirche in gesellschaftlich-politische Belange stets vermisste oder verstellt sah durch programmatische Punkte, denen es letztlich lediglich um „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“ und damit oftmals um die Aufrechterhaltung einer Wohlstandssituation im europäischen Kontext ging.

Das Göttliche und Menschliche, das Divinum und das Humanum fallen für den Erlanger Theologen zusammen und sind nicht gegeneinander auszuspielen – – zumal die Erlanger Theologie ihre spezifische Wärme und Lebendigkeit durch den „Blick über die irdisch-theologischen Kulissen hinaus auf die Ewigkeit, der wir alle entgegengehen“ gewann.<sup>7</sup>



## 2. Biographische Bemerkungen

Karlmann Beyschlag kam am 9. März 1923 in Berlin zur Welt und starb am 1. Februar 2011 in Erlangen.<sup>8</sup> Seine Vorfahren stammen aus der 1501 nach Nördlingen zugewanderten Gerberfamilie Beyschlag, aus der unter anderen der Maler und Kupferstecher Johann Christoph (1645–1712) hervorging, der der Ahne der Familie wurde. Ihr entstammen der Reformator des Augsburger Schulwesens Daniel Eberhard Beyschlag

- 5 Das Wort „Schicksal“ oder „schicksalhaft“ gehörte zu seinen Standardbegriffen. Christlicher Glaube war für ihn stets auch Entscheidung und Bekenntnis, nie bloß Meinung oder Haltung in einer Wohlstandsgesellschaft. Siehe auch seine Aufsatzsammlung *Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der Alten Kirche*, München: Claudius, 1979.
- 6 Entsprechend ist seine Dogmengeschichte angelegt. Vgl. auch Reinhard Slenczka: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*, Göttingen: V&R, 1991.
- 7 Karlmann Beyschlag: *Die Erlanger Theologie*, Erlangen: Luther, 1993, Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67, 288. Siehe auch Reiner Andreas Neuschäfer: *Das christliche Welt- und Geschichtsverständnis aus christlicher Hoffnung*, Stuttgart, 2014.
- 8 Zur Biographie siehe grundsätzlich Bernd Jaspert: *Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz, Mönchtum und Protestantismus, Probleme und Wege der Forschung seit 1877*, Bd. 3. St. Ottilien, 2007, 19–49; Reiner Andreas Neuschäfer: Beyschlag, Karlmann, in: ELThG<sup>2</sup> 1 (2015); Reiner Andreas Neuschäfer: Karlmann Beyschlag, in: BBKL XXXVI (2015) und Clemens Wachter, Astrid Ley, Josef Mayr: *Die Professoren und Dozenten der Friedrich-Alexander-Universität 1743–1960. Teil 3: Philosophische Fakultät. Naturwissenschaftliche Fakultät*, Erlanger Forschungen 13, Erlangen 2009.

(geboren am 9. November 1759 in Nördlingen, gestorben am 8. Februar 1835 in Augsburg), der Münchner Baumeister Franz Xaver Beyschlag (1817–1866; Schüler Friedrich von Gärtner) sowie der Genremaler Robert Julius Beyschlag (1838–1903).

Als Nachfahre des Theologen und Kirchenliedkomponisten Johann Beyschlag (1669–1717) und Urenkel des Neutestamentlers und Vermittlungstheologen Johann Heinrich Christoph Willibald Beyschlag (geboren am 5. September 1823 in Frankfurt am Main, gestorben am 25. November 1900 in Halle an der Saale) entstammt er auch einer Theologenfamilie.

Doch ebenso die naturwissenschaftliche und ästhetisch-künstlerische Komponente spielte bei seinen Vorfahren stets eine Rolle: Karlmann Beyschlags Großvater war der weltweit anerkannte Berliner Geologe und Professor für Bergbau und Aufbereitungskunde an der Technischen Hochschule Franz Beyschlag (geboren am 5. Oktober 1856 in Karlsruhe, gestorben am 23. Juli 1935 in Berlin), sein Onkel der Unternehmer Bernhard Beyschlag (1900–1980).

Karlmann Beyschlags Vater Rudolf Beyschlag war Geologe, Bergbauingenieur und Professor. Dieser war am 9. Mai 1891 in Berlin Jahren geboren und wurde nach einer beruflichen Zwischenstation im Rheinland mit 36 Jahren (von 1927 bis 1945) Professor für Aufbereitung und Brikettierung an der Technischen Hochschule Berlin. Er starb am 24. August 1961 in Heiligenkirchen bei Detmold. Im Jahr 1949 wurde Rudolf Beyschlag im Blick auf eine nationalsozialistische Gesinnung als entlastet (Kategorie V) eingestuft.<sup>9</sup> Karlmann Beyschlags Mutter war Johanna Beyschlag, geb. Mayweg und wurde 92 Jahre alt (14. November 1897 bis 27. September 1990).

In Berlin wuchs Karlmann Beyschlag in einem eher behüteten, aber von der Weimarer Republik geprägten Elternhaus auf und erlebte sowohl seine Taufe und Konfirmation als auch – in Elternhaus und Schule – Erziehungseinflüsse des Bildungsbürgertums und des Nationalsozialismus. Die Lektüre antiker und deutscher Klassiker war selbstverständlich. Im Frühjahr 1941 bestand er die Reifeprüfung an der Herderschule (Realgymnasium und Oberschule) im Berliner Stadtteil Charlottenburg.

Von April 1941 bis Mai 1945 nahm er als Leutnant der Reserve am Zweiten Weltkrieg teil. In dessen Verlauf hatte er etliche traumatische Erlebnisse in Russland, Frankreich und insbesondere in Nordafrika und wäre beinahe aufgrund einer Ruhr-Erkrankung verdurstet. Hieraus erklärt sich auch die von manchen als Kuriosum eingeschätzte Notwendigkeit, dass bei seinen Vorlesungen und Vorträgen stets ein mit Wasser gefülltes Glas bereitstehen musste.

---

9 Siehe August Ludwig Degener, Walter Habel (Hg.): *Wer ist wer? Das deutsche Who's who*, Lübeck 2007, 99 sowie Michael Grüttner: *Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik*, Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte; Bd. 6, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2004, 23.

Als der Zweite Weltkrieg zu Ende war, fühlte sich Karlmann Beyschlag nicht nur enttäuscht und existentiell entwurzelt, sondern geradezu wie ein „verirrter und verwirrter Kriegsheimkehrer, der im Begriff war, mit aller Theologie zu fallen“.<sup>10</sup> Nach kurzer Kriegsgefangenschaft fand er in Nordhessen Zuflucht, war in den Jahren 1945 und 1946 zunächst Landarbeiter in Calden bei Kassel, dann Baurruppführer bei der Inneren Mission in Kassel und Jugendwart des CVJM in Eschwege.

Schließlich studierte er von 1946 bis 1951 Evangelische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld und an den Universitäten in Erlangen (Ende der 1940er Jahre) und Marburg/Lahn. Zu den ihn besonders prägenden akademischen Lehrern rechnete Karlmann Beyschlag neben Paul Althaus (1888–1966), Friedrich Johannes Baumgärtel (1888–1981) und Werner Elert (1885–1954) insbesondere Walther von Loewenich (1903–1992) und Rudolf Bultmann (1884–1976).

Sein Studium schloss er 1951 mit dem Ersten Theologischen Examen in Marburg (Prädikat: Recht gut) ab. Im selben Jahr schloss er den Ehebund mit Anna-Katharina Beyschlag, geb. Bode (geboren am 5.7.1922; gestorben am 19.2.2009 in Erlangen). Sie saß später oft in seinen Vorlesungen und unterstützte ihn auch fahrtechnisch. Aus der Ehe gingen zwei Kinder hervor: ein Sohn Wolfram, geboren 1953, Biologie-Professor in Bielefeld, und eine Tochter Ursula, geboren 1957.

Von Oktober 1951 bis April 1953 absolvierte Karlmann Beyschlag sein Vikariat in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Pfarramtlicher Hilfsdienst) im Kirchspiel Jestädt an der Werra, Kreis Eschwege. Am 31. Januar 1953 erreichte er mit einer problemgeschichtlichen Arbeit über Franz von Assisi und Martin Luther („Die Bergpredigt bei Franz von Assisi und Luther“) seine Promotion in Erlangen bei Professor Walther von Loewenich (Prädikat: Summa cum laude) und wurde noch im Sommersemester 1953 Repetent für Neues Testament an der Theologischen Fakultät in Erlangen.<sup>11</sup> In diese Zeit fällt auch der Neubau des Seminargebäudes der Theologischen Fakultät auf dem früheren Kasernengelände in der Erlanger Kochstraße (1954–1956).<sup>12</sup>

Die Dissertation<sup>13</sup> wurde von der Theologischen Fakultät im Jahr 1955 zugleich als Habilitation anerkannt. Sie bietet neben exegetischen und quellenkriti-

10 Karlmann Beyschlag: *Erlanger Theologie*, 287. Vgl. Karlmann Beyschlag: Schlußwort zur aktiven Lehrtätigkeit in Erlangen; in: HoLiKoNF 19, 1988, 308f.

11 Siehe Clemens Wachter, Astrid Ley, Josef Mayr: *Die Professoren und Dozenten, Teil 3*.

12 Vgl. Andreas Jakob: „... Erlangen aber ist eine Universität“. Die bauliche Entwicklung der Friedrich-Alexander-Universität, in: Henning Köbller (Hg.): *FS 250 Jahre Friedrich-Alexander-Universität Erlangen*, Erlanger Forschungen, Sonderreihe 4, Erlangen 1993, 45–114, hier: 111.

13 Karlmann Beyschlag: *Die Bergpredigt bei Franz von Assisi und Luther*, Diss. Erlangen, 1953. Vgl. seine weiteren Veröffentlichungen mit Franz von Assisi-Thematik: Selbstanzeige meiner Dissertation. *Die Bergpredigt bei Franz von Assisi und Luther*, Erlangen 1953,

schen Studien eine Darstellung der Bergpredigt bei Franz von Assisi und zuletzt einen Vergleich zwischen den Auffassungen von Franz von Assisi und Martin Luther. Beide stehen nach seiner Auffassung einander in einem korrekativen Verhältnis und betonen unterschiedliche Nuancen der Bergpredigt.<sup>14</sup> 1954 absolvierte Karlmann Beyschlag das Zweite Theologische Examen in Hofgeismar (Prädikat: Sehr gut) und wurde anschließend (Wintersemester 1954/55 bis Sommersemester 1957) Assistent am Seminar für Allgemeine Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen bei Walther von Loewenich.

Im Mai 1955 konnte er die Ordination im hessischen Eschwege feiern. Ein Jahr später erreichte ihn ein Ruf an die bayerische „Konkurrenzder Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, den er jedoch ablehnte. Jahre später wird sich Berufung und Ablehnung wiederholen. Ab dem 11. April 1956 war er Privatdozent. 1957 nahm Karlmann Beyschlag eine Zentur an der ihm zur Heimat gewordenen Theologischen Fakultät der Universität Erlangen wahr, die damals mit der zeitweise sehr starken Anzahl an Studenten zu den größten Theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum gehörte – nicht zuletzt um der beiden Theologen Werner Elert und Paulhaus willen.<sup>15</sup> Im Wintersemester 1959/60 und Sommersemester 1960 vertrat Karlmann Beyschlag den 2. ordentlichen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen.<sup>16</sup>

Zum 27. Juli 1963 wurde er schließlich zum außerplanmäßigen Professor an der Theologischen Fakultät in Erlangen ernannt und zum 1. April 1971 dann als Ordinarius auf den Lehrstuhl für Historische Theologie (Alte Kirchengeschichte)

in: ThLZ 78, 1955, 688f.; *Die Bergpredigt und Franz von Assisi*, BFChTh II, 57, Gütersloh 1955; *Die Bergpredigt als staatsethisches Problem*, in: *Zeichen. Eine Auswahl von Vorträgen aus der Arbeit der Evang. Akademie Schleswig-Holstein* Nr. 6, Segeberg 1958, 5–20; *Die Bergpredigt als staatsethisches Problem*, in: Friedrich Christian Graf von Kielmansegg (Hg.): *Der gelbe Kreis* Nr. 67, Lübeck, 1958; Franz von Assisi und Judas Ischarioth, in: ThLZ 85, 1960, 849–852 und Franz von Assisi oder die Selbstpreisgabe an das Wunder, in: NELKB 42, 1982, 387–390.

14 Siehe ausführlich die Darstellung bei Bernd Jaspert: *Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz*, 19–49.

15 Vgl. Karlmann Beyschlag: *Theologia militans. Zur Emeritierung von Prof. D. Dr. Werner Elert*, in: ELKZ 7, 1953, 332f. Siehe auch Reinhard Slenczka: *Paul Althaus. A Representative of the Erlangen School*, in: *Logia. A Journal of Lutheran Theology* XXII–2 2013, 5–11 sowie Gotthard Jasper: *Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit*, Göttingen, 2013. Siehe auch Karlmann Beyschlag: *Werner Elert in memoriam*, in: HoLiKoNF 33, 1991/92, 5–35 und Karlmann Beyschlag: *Werner Elert in memoriam*, in: LKW 39, 1992, 29–58.

16 Wie aus der mir vorliegenden brieflichen Korrespondenz mit einigen Göttinger Theologen hervorgeht, war diese Zeit in Göttingen für ihn eine herausfordernde Aufgabe, bei der er auf die seelische und akademische Unterstützung von Kollegen angewiesen war. Den Kontakt nach Göttingen pflegte Karlmann Beyschlag in dankender Erinnerung.

schichte) an der Universität Erlangen-Nürnberg in die Nachfolge seines Doktorvaters Walther von Loewenich berufen.<sup>17</sup>

### 3. Kirchengeschichte als Leidenschaft für Bibel und Bekenntnis

Gerade während dieser akademischen Zeit beschäftigte sich Karlmann Beyschlag anfangs vor allem mit neutestamentlichen Fragestellungen<sup>18</sup> und dann intensiv sowohl mit dem altkirchlichen Mönchtum als auch mit dem Phänomen der Askesse und Mystik als berechtigtem Moment glaubender Existenz bis hin zu einer Darstellung des Protestanten Dag Hammarskjöld.<sup>19</sup> In diesen Studien arbeitete er als wesentliche Momente und Motive der Mystik *Demut, Gottesliebe und Gebet* heraus und signalisierte, dass deren Basis in den johanneischen Schriften des Neuen Testaments zu finden sei, weniger bei Paulus.

In seinen Studien beispielsweise zu Simon Magus stellte er grundsätzlich die Existenz einer ausgebildeten Gnosis in vorchristlicher Zeit in Frage; einer Auffassung, der er auch gegen eine zunächst noch große Gruppe von andersdenkenden Neutestamentlern zeitlebens treu blieb.<sup>20</sup>

Seine Untersuchung zu den ersten sieben Kapiteln des Clemensbriefs bietet neben einer forschungshistorischen Aufarbeitung auch die Überzeugung, dass

17 Vgl. Karlmann Beyschlag u. a. (Hg.): *Humanitas – Christianitas, FS Walther von Loewenich*, Witten, 1968. Prägungen seines Lehrers finden sich u.a. in Karlmann Beyschlag: *Vom Urchristentum zur Weltkirche. 1. Teil: Das zweite Jahrhundert*, KGQ 19, Gladbeck, 1967 und Karlmann Beyschlag: *Vom Urchristentum zur Weltkirche, 2. Teil: Das dritte Jahrhundert, mit einem Anhang: frühchristliche Märtyrerakten*, KGQ 20, Gladbeck, 1968.

18 Karlmann Beyschlag: *Die verborgene Überlieferung von Christus*, Siebenstern 136, Hamburg, München, 1969.

19 Siehe folgende Aufsätze aus der Feder von Karlmann Beyschlag: Das Problem des Leidens in der Alten Kirche und der leidende Mensch (zus. mit W. Weismann) in: Hans Schulze (Hg.): *Der leidende Mensch. Beiträge zu einem unbewältigten Thema*, Neukirchen-Vluyn, 1974, 95–113; Athanasius zu seinem 1600. Todestage am 2. März 1973, in: NELKB 30, 1975, 141–144; Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche, in: ZThK 74, 1977, 291–322; Was heißt mystische Erfahrung?, in: *Bethel. Beiträge aus der Arbeit der v. Bodelschwinghschen Anstalten in Bielefeld-Bethel* 19, 1978, 41–62; Was heißt mystische Erfahrung. Entwickelt an den Beispielen Euagrios Pontikos und Symeon dem Neuen Theologen (mit Überschriften von Horst Reller), in: Horst Reller/Manfred Seitz (Hg.): *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*, Göttingen, 1980, S. 169–196; Dag Hammarskjöld – ein protestantischer Mystiker unserer Tage, in: Horst Reller, Manfred Seitz (Hg.): *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*, Göttingen, 1980, 21–53; Dag Hammarskjöld – ein protestantischer Mystiker unserer Tage, in: Gerhard Ruhbach, Josef Sudbrack (Hg.): *Große Mystiker, Leben und Wirken*, München 1984, 317–334 und 394f.

20 Siehe Karlmann Beyschlag: *Simon Magus und die christliche Gnosis*, WUNT 16, Tübingen, 1974 und Karlmann Beyschlag: Zur Simon-Magus-Frage, in: ZThK 68, 1971, 395–426. Vgl. auch Karlmann Beyschlag: Marcion von Sinope, in: Martin Greschat (Hg.): *Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 1, Alte Kirche I*, Stuttgart, 1984, 69–81.

Clemens Romanus in seinem ersten Brief nicht auf den Hebr. zurückgegriffen hat.<sup>21</sup>

Karlmann Beyschlags umfassendes Wissen und Interesse fand auch in der Beschäftigung mit Literatur und Philosophie, hier insbesondere Johann Wolfgang von Goethe und Gotthold Ephraim Lessing ihren Niederschlag.

Im Jahr 1968 veröffentlichte er in der von ihm selbst mit herausgegebenen Festschrift für seinen Förderer Walther von Loewenich einen vielbeachteten Aufsatz über Goethe in theologischer Perspektive. Darin sieht er Goethe überraschend als „Phänomen einer nachchristlichen Religiosität und Frömmigkeit, die, ohne christlich zu sein, das Christliche nicht aus-, sondern einschließt.“<sup>22</sup>

Ein Jahr zuvor hatte Karlmann Beyschlag eine Einführung in Lessings theologisch-philosophische Schriften veröffentlicht und damit einen Theologen der Aufklärung konstruktiv-kritisch als Schriftsteller, Philosophen und Theologen gewürdigt.<sup>23</sup>

Dem Schriftsteller Friedrich Griese (1890–1975) ist Karlmann Beyschlag in dessen letzten Lebensjahren ein enger geistiger Wegbegleiter gewesen und diesem zu einer geistlichen Aufarbeitung seiner Biographie. Zwischen 1970 und Juni 1975 wechselten in der Korrespondenz mindestens 80 Briefe Absender und Adressaten. Mehrmals traf man sich in Lübeck bei Friedrich

---

21 Karlmann Beyschlag: *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, BhTh 35, Tübingen, 1966 und Karlmann Beyschlag: I Clemens 40–44 und das Kirchenrecht, in: Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Gerhard Müller (Hg.): *Reformatio und Confessio, FS Wilhelm Maurer*, Berlin, Hamburg, 1965, 9–22. Siehe auch seine altkirchlichen Studien: Christentum und Veränderung in der Alten Kirche, in: KuD 18, 1972, 26–55; Zur ‚Eirene batheia‘ (I, Clem 2,2), in: VigChr 26, 1972, 18–23; Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente, in: Frank Leslie Cross (Hg.): StP IV, Oxford, 1961, 261–280; In der Welt – nicht von der Welt. Der Weg der frühen Christen, Stundenbuch 52, Hamburg, 1964, niederl. Übers.: *In de Wereld – niet van de Wereld*, Nijkerk, 1966; Kallist und Hippolyt, in: ThZ 1964, 103–124 und: Das Jakobsmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur, in: ZNW 56, 1965, 149–178 sowie den Sammelband *Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der Alten Kirche*, München, 1979.

22 Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie, in: Karlmann Beyschlag, Gottfried Maron, Eberhard Wölfel (Hg.): *Humanitas – Christianitas, FS Walther von Loewenich*, Witten, 1968, 204–221. Vgl. Nicholas Saul: „... eine seit fast zweytausend Jahren durchgedroschene Garbe“. Goethe und die Predigt, in: *Ders.: „Prediger aus der neuen romantischen Clique“*. Zur Interaktion von Romantik und Homiletik um 1800, Würzburg, 1999, 138–164 und Michael Plathow: Das Bild Martin Luthers und des Protestantismus bei Johann Wolfgang von Goethe, in: *Ders.: Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis*, Münster, 2014, 215–230.

23 Siehe Karlmann Beyschlag: Einführung in Lessings theologisch-philosophische Schriften mit Erläuterungen, in: Kurt Wölfel (Hg.): *Lessings Werke. Antiquarische Schriften. Theologische und philosophische Schriften 3/II*, Frankfurt, 1967 (Frankfurt <sup>2</sup>1982; Wien <sup>3</sup>1986), 593–617.

Griese zum Gedankenaustausch.<sup>24</sup> Auf der Trauerfeier im Dom zu Ratzeburg am 7. Juni 1975 hielt Karlmann Beyschlag die Grabrede auf Friedrich Griese.

Im Jahr 1976 lehnte er einen Ruf nach Neuendettelsau ab, 1977 einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen. Als Mit-Herausgeber der Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ (Beihefte zu „Evangelische Theologie“) fungierte Karlmann Beyschlag in den Jahren 1977 bis 1988. Von 1979 bis 1981 war er Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen.<sup>25</sup> In den 1980er Jahren baute er eine Photosammlung bedeutender Theologen – insbesondere des 19. Jahrhunderts – auf, um vielen Namen überhaupt erst einmal wieder ein Gesicht zu geben und zu zeigen, dass hinter Positionen auch Personen mit eigenen Prägungen stehen. Diese Sammlung wurde unter anderem von dem Systematischen Theologen Friedrich Mildener für seine Veröffentlichung „Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert“ (Stuttgart 1981) benutzt. Ab dem Jahr 1991 war Karlmann Beyschlag Mit-Herausgeber des im Fürther Flacius-Verlag erscheinenden „Homiletisch-Liturgischen Korrespondenzblatt. Neue Folge“. Diesem steuerte er neben zwei Aufsätzen auch etliche Predigten bei.

Ab 1982 wagte Karlmann Beyschlag in der Tradition von Adolf von Harnack (geboren am 7. Mai 1859 in Dorpat, gestorben am 10. Juni 1930 in Heidelberg) und Reinhold Seeberg (geboren am 5. April 1859 in Pörrafer/Livland, gestorben am 23. Oktober 1935 in Ahrenshoop) als erster wieder ein profiliertes Panorama der Dogmengeschichte in ökumenischer, auch die orthodoxen Kirchen einbeziehenden Perspektive (*Grundriß der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1982–2000), das auch international Beachtung fand und ins Japanische und Dänische übersetzt wurde.<sup>26</sup> Darin kommt seine Überzeugung zum Ausdruck, dass die Dogmenge-

24 Vgl. Karlmann Beyschlag: Über: „Eure guten Jahre“. Berichte und Betrachtungen von Friedrich Griese, in: *Carolinum. Historisch-literarische Zeitschrift* 40, 1974 (Nr. 68/69), 70–73.

25 Siehe Karlmann Beyschlag: Ansprache des Dekans der Erlanger Theologischen Fakultät vor der Lutherischen Generalsynode zu Augsburg am 26. Juni 1980 anlässlich der Ehrenpromotionen zum 450. Augustana-Jubiläum durch die Theologischen Fakultäten Erlangen und München (Bischof J. Kibira, Tansania; Generalsekretär D. Mau, Genf; Erzbischof Dr. J. Matulis, Riga), in: Luth. Kirchenamt Hannover (Hg.): *Lutherische Generalsynode Augsburg 1980*, Hannover 1980, 317–323.

26 Karlmann Beyschlag: *Grundriss der Dogmengeschichte Teil I Gott und Welt*, Darmstadt, 1982. Dieser Band wurde sogleich überarbeitet und 1988 in veränderter Form veröffentlicht. Ders.: *Grundriß der Dogmengeschichte Teil II/1: Gott und Mensch. Das christologische Dogma*, Darmstadt, 1991 sowie ders.: *Grundriß der Dogmengeschichte Teil II/2: Die abendländische Epoche*, Darmstadt, 2000. Siehe auch seine Grundsatzüberlegungen in ders.: Schöpfungstheologie und altabendländische Christologie. Zur Frage einer dogmengeschichtlichen Konzeption, in: Wilfried Härle u. a. (Hg.): *Unsere Welt – Gottes Schöpfung*, FS Eberhard Wolfel, Marburg: Elwert, 1992, 35–52 und zuvor ders.: Dogmengeschichte heute, in: VuF 29, 1984, 1–3. Siehe auch ders.: Retraktionen zur Dogmengeschichte, in: Wolfgang Schillhahn/Michael Schätzl (Hg.): *Wortlaute. FS Hartmut Günther*, Groß Oesingen, 2002, 235–256 und ders.: Retraktionen zur Dogmengeschichte, in:

schichte keine Hilfswissenschaft der Dogmatik sei, sondern als Normen- und Entscheidungsgeschichte gegenüber der Kirchengeschichte ihr Proprium habe.

Die Dogmen der Alten Kirche behalten ihre normative Kraft und Gültigkeit. Karlmann Beyschlag führt sie permanent auf die biblische Schriftgrundlage zurück<sup>27</sup> und stellt die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage vor Augen. Kirchlichkeit, Normativität und Geschichtlichkeit erweisen sich für die Sache des Dogmas als entscheidende Säulen. Genau diese Verbindlichkeit ist das Verbindende der *Una sancta* und damit auch der Kirche aller Zeiten.

An der Entstehung, Infragestellung und Wirkung der Dogmen hatte – wie er stets betonte – das christliche Mönchtum aller Zeiten mit manchen Sondergestalten wie Papst Gregor dem Großen (um 540–604) einen wesentlichen Anteil.

Der *Grundriß der Dogmengeschichte* unterscheidet sich dennoch von dem Adolf von Harnacks wesentlich, insbesondere wenn man den ökumenischen Bereich und den Bezug zur römisch-katholischen Kirche einbezieht.<sup>28</sup>

Zum 31. März 1988 wurde er emeritiert, vertrat aber auf Initiative des damaligen Dekans der Theologischen Fakultät, Reinhard Slenczka, im Wintersemester 1988/1989 mit einer Vorlesung zur Kirchengeschichte des Mittelalters noch einmal seinen eigenen Lehrstuhl, ehe Ingetraut Ludolphy (1921–2014) diesen vertrat und 1989 Hanns-Christof Brennecke (\*1947) auf den Lehrstuhl berufen wurde.

Der Herrmann-Sasse-Preis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) wurde Karlmann Beyschlag im November 2001 für sein dreibändiges Werk „Grundriß der Dogmengeschichte“ verliehen.<sup>29</sup>

HoLiKoNF 19, 2001/02, 29–42. Kritische Anmerkungen finden sich bei Michael Basse: Die Dogmengeschichte als konzeptionelles Problem. Diskussionsbeitrag zu Karlmann Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. II: Gott und Mensch, Teil 2: Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, in: ThR 67, 2002, 115–125 und in Einzelfragen bei Klaus Seibt: *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin, New York 1994, 175f.

27 Siehe auch die prägnant-kompakten Sätze in Karlmann Beyschlag: Grußwort für Heinrich Karpp zum 75. Geburtstag, in: Heinrich Karpp: *Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift, Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Michael Klöcker, Uwe Tworuschka, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 3, Köln 1983, 1–3.

28 Vgl. Bernhard Lohse: Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute, in: Gabriele Borger (Hg.): *Studien zur Theologie der Kirchenväter und ihrer Rezeption in der Reformation*, Göttingen 1998, 36–52, hier 47f.

29 Siehe Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 52, Stuttgart, 2001, 705, Wolfgang A. Bienert: Hermann Sasse und Karlmann Beyschlag – zwei lutherische Theologen im 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Schillhahn, Michael Schätzel (Hg.): *Wortlaute. FS Hartmut Günther*, Groß Oesingen, 2002, 257–266 und Wolfgang A. Bienert: Hermann Sasse und Karlmann Beyschlag – zwei lutherische Theologen im 20. Jahrhundert, in: Ders.: *Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung*, Göttingen, 2009, 241–252 sowie Karlmann Beyschlag: Retraktionen zur Dogmengeschichte, in: Wolfgang Schillhahn, Michael Schätzel (Hg.): *Wortlaute*, 235–256.

Bis kurz vor seinem Tod arbeitete er noch akribisch an einem wissenschaftlichen und doch unkonventionellen Buch zum Johannesevangelium, das leider Fragment bleiben muss und im Familienarchiv aufbewahrt wird. Karlmann Beyschlag starb am 1. Februar 2011 im Alter von 87 Jahren und fand seine letzte letzte Ruhestätte mit der Beerdigung am 9. Februar 2011 auf dem Friedhof der Neustädter Universitätskirche in Erlangen. Seine umfangreiche Bibliothek wird im Theologischen Seminar Ewersbach aufbewahrt. Die Manuskripte seiner gesamten Lehrveranstaltungen sowie seine umfangreichen Exzerpt-Mappen sind von der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Erlangen übernommen worden. Die umfangreiche persönliche und dienstliche Korrespondenz befindet sich vorerst im Familienarchiv Beyschlag.

#### 4. Erlanger Theologie

Neben seinem dreibändigen *Grundriss der Dogmengeschichte* ist Karlmann Beyschlags wissenschaftliches Vermächtnis die kompakte Darstellung der Erlanger Theologie, die nach jahrelangen Vorstudien in eine Veröffentlichung im Jahr 1993 mündete.<sup>30</sup> In dieser würdigt er die Einwirkungen auf die Erlanger Theologie, die er vor allem in der Erweckungsbewegung sowie bei Johann Georg Hermann sah.

Darüber hinaus bietet er zwei theologisch-biographische Darstellungen der Personen und Positionen Adolf von Harleß und Johann Christian Konrad von Hofmann, um dann die „Erlanger Schule“ sowie die „großen Erlanger Historiker“ zu würdigen. Schließlich widmet sich das Buch der zweiten Blütezeit der Erlanger Theologie bis hin zur Nachkriegszeit. Prägnant formuliert Karlmann Beyschlag in einem Kurzbeitrag zum 300jährigen Bestehen der Erlanger evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Erlangen-Neustadt:

„Was heißt „Erlanger Theologie“? Um darauf zu antworten, müssen wir uns am Beginn des 19. Jahrhunderts aufstellen, das heißt dort, wo die längst abbruchreife Rational-Theologie der ersten Aufklärung (heute haben wir bereits die zweite) unter dem Ansturm der sogenannten „Erweckungsbewegung“ die theologische Bühne verlassen mußte. Unter „Erweckung“ verstehen wir den bisher letzten Versuch, die gefährdete Existenz der Kirche in der Welt durch einen Aufbruch christlicher Frömmigkeit noch einmal zu erneuern. Diese Bewegung hat damals auch die katholische Kirche erfaßt, aber nur in Erlangen kam es zu einem

30 Siehe Reinhard Slenczka: Erlanger Theologie in Erlanger Sicht. Zu: Karlmann Beyschlag: Die Erlanger Theologie, in: TheolBeitr 26, 1995, 50–54. Vgl. Karlmann Beyschlag: Die Erlanger Theologie (Kurzfassung), in: Henning Köbler (Hg.): *FS 250 Jahre Friedrich-Alexander-Universität Erlangen*, 205–269 und ders.: *Die Erlanger Theologie*, sowie Friedrich Wilhelm Winter: *Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert*, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 16, Gütersloh 1995.

wissenschaftlich-theologischen Neuansatz. Worin liegt dieser Neuansatz? Er liegt darin, daß die Erlanger Theologen das althergebrachte theologische Konzept: „Erst die Offenbarung, dann die kirchliche Frömmigkeit“ in einem Anlauf kurzerhand auf den Kopf stellten: An den Anfang der Theologie trat ihnen das Wunder der „Wiedergeburt“, und erst aus dieser Erfahrung – darum der Name „Erfahrungs-Theologie“ – ward ihnen der Sinn von „Schrift und Bekenntnis“ als kirchliche Existenz gewiß – darum lutherisch-konfessionell.“<sup>31</sup>

In Tradition der Erlanger Theologie und als lutherisch, biblisch und seelsorgerlich orientierter Kirchenhistoriker prägte Karlmann Beyschlag mit Reinhard Slenczka (\*1931), Manfred Seitz (\*1928), Niels-Peter Moritzen (\*1928) und Ingetraut Ludolphy (1921–2014) eine ganze Generation von Studenten und gewann sie für die Beschäftigung mit Patristik und Bibel. Zusammen mit Manfred Seitz initiierte er sogenannte „Lebenswort-Gruppen“, die das spirituelle Leben der Erlanger Theologiestudenten in Blick hatten, unter anderem durch wöchentliche *memoratio et meditatio* eines Bibelverses.

Darüber hinaus setzte er sich bei seinen Studenten dafür ein, sich mit der durchaus differente Erlanger Schule mit ihren Vertretern zu beschäftigen: Adolf von Harleß (1806–1879), Johann Wilhelm Friedrich Höfling (1802–1853), Gottfried Thomasius (1802–1875), Heinrich Schmid (1811–1885), Gustav Leopold Plitt (1836–1880), Hermann Olshausen (1796–1839), Gerhard von Zezschwitz (1825–1886), Adolf von Stählin (1823–1897) und Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877) sowie der Erlanger theologischen Traditionen (Theodor Zahn (1838–1933), Franz Delitzsch (1813–1890), Franz Hermann Reinhold von Frank (1827–1894), Theodosius Harnack (1817–1889), Albert Hauck (1845–1918), Theodor von Kolde (1850–1913), Ludwig Ihmels (1858–1933), Otto Cäsar Proksch (1874–1947) und anderen<sup>32</sup>

Als deren Wegbereiter hob Karlmann Beyschlag vor allem Johann Georg Hamann hervor, dessen Werke erstmals 1821 in Erlangen gedruckt worden waren.<sup>33</sup>

31 Karlmann Beyschlag: Erlangen 1903, in: *300 Jahre ev.-luth. Kirchengemeinde Erlangen-Neustadt. Kleine Festschrift*, hg. v. Kirchenvorstand der Kirchengemeinde Erlangen-Neustadt, Erlangen 2003, 24.

32 Siehe auch Matthew Becker: Appreciating Johannes von Hofmann, in: *The Daystar Journal. Gospel Voices in and for the Lutheran Church—Missouri Synod* 10, 2013 und Karlmann Beyschlag: Erlangen 1903, 23–26 sowie Notger Slenczka: *Studien zur Erlanger Theologie 1: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels*, FSÖTh 85, Göttingen, 1998; Bd. 2: *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität*, FSÖTh 86, Göttingen, 1999.

33 Karlmann Beyschlag: Die Erlanger Theologie (Kurzfassung), in: Henning Köbber (Hg.): *FS 250 Jahre Friedrich-Alexander-Universität Erlangen*, 214–216.

Bei allem Engagement für die Erlanger theologischen Traditionen unterschiedlicher Couleur beabsichtigte Karlmann Beyschlag weniger eine nostalgische Renaissance als vielmehr eine Einbettung der Theologie in die Kirche.

Karlmann Beyschlag sah sich dem Erbe von Werner Elert, Walther von Loewenich und Paul Althaus verpflichtet, war eng mit dem Heidelberger Patristiker Hans Freiherr von Campenhausen (geboren am 16. Dezember 1903 in Rosenbeck/Livland, gestorben am 6. Januar 1989 in Heidelberg) befreundet und führte seit Ende der 1970er Jahre eine intensive Korrespondenz mit dem Neuen-dettelsauer Alttestamentler Martin Wittenberg (geboren am 10. Dezember 1911 in Bochum, gestorben am 13. September 2001) sowie mit dem Oberurseler Theologen Hartmut Oskar Günther (geboren am 20. Dezember 1931, gestorben am 21. November 2008 in Groß Oesingen). Auch sonst pflegte Karlmann Beyschlag einen intensiven Briefwechsel mit namhaften Theologen und Historikern seiner Zeit.

Reinhard Slenczka führt als Erlanger Dogmatiker die Problematik rund um die Erlanger Theologen Werner Elert und Paul Althaus zurecht auf einen *theologischen* Konflikt zurück und rückt damit die Wahrnehmung der Auseinandersetzung zurecht: „Keine der deutschen Theologischen Fakultäten ist so von der Vergangenheitsbewältigung betroffen wie die Erlanger. Das liegt jedoch keineswegs an der parteipolitischen Bindung ihrer Mitglieder. Nur einer war Parteimitglied, und dieser stand „*extra facultatem*“. In anderen Fakultäten sah das erheblich anders aus. Es sind vielmehr theologische Gründe, die bis heute schlagwortartig polarisierend in Theologie und Kirche wirken. So gehört es wohl zum Dienst der einst konfessionell gebundenen und im Weltluthertum höchst angesehenen Erlanger Theologischen Fakultät, die inzwischen auf einen Fachbereich in der Philosophischen Fakultät im Stil eines „*religious department*“ verkümmert ist, dass durch ihre Vergangenheit Aufgaben in Erinnerung gebracht werden, die aus manchen Gründen verdrängt werden, wie z. B. die Frage nach der Erkenntnis von Gottes Handeln in der Geschichte in Gericht und Gnade, nach dem Wirken Gottes in seinem Wort durch Gesetz und Evangelium, nach dem Verhältnis von Theologie und Politik und nicht zuletzt die Frage nach säkularer Schuldbewältigung.“<sup>34</sup>

Karlmann Beyschlags leidenschaftliches Engagement für die Erlanger Theologie wurde innerhalb der Kirche und Wissenschaft von manchen als ambivalent empfunden. Es hatte sich auch der Anfrage zu stellen, ob man in einer Aufarbeitung der Theologie während der nationalsozialistischen Zeit noch wesentliche Vertreter der damaligen Kirchenpolitik wie Paul Althaus, Werner Elert<sup>35</sup> und

34 Reinhard Slenczka: Paul Althaus. Erlanger Geschichte für die Gegenwart, in: Lutherische Beiträge 19/3, 2014, 180f.

35 Vgl. Joachim Bayer: Werner Elerts apologetisches Frühwerk, TBT 142, Berlin 2007 und Thomas Kaufmann: Werner Elert als Kirchenhistoriker, in: ZThK 93, 1996, 193–242. Siehe auch schon Karlmann Beyschlag: Kirche und Gesellschaft bei den frühen Christen, in:

Walter Künneth (1901–1997)<sup>36</sup> wertschätzend würdigen darf, wenn man das Gutachten zum Arierparagraphen (1933) und den Ansbacher Ratschlag (11. 1934) vor Augen habe.<sup>37</sup> Besonders durch die in dieser Frage wahrnehmbaren Apodiktik und Rigidität seines Erlanger Kollegen und Kirchenhistorikers Hamm (\*1945) fühlte sich Karlmann Beyschlag zum Widerspruch provoziert.<sup>38</sup>

Die Konstruktion einer aktiv mitwirkenden Schuld (Sphäre der Mittäterschaft) an den Verbrechen des Nationalsozialismus sei vollkommen überzogen, werde der Zeitsituation um 1934 in keiner Weise gerecht und könne nur als moralisierend-anklagend empfunden werden.<sup>39</sup> Allerdings muss man sich davor hüten, diesen Diskurs allein als persönlich-psychologisch zu erklärende Debatte zweier Vertreter unterschiedlicher Generationen zu verstehen. Vielmehr zeigen sich vehement differente Grundlagen des Verständnisses von Kirchengeschichte und Wahrheit. Aufgrund dieser unterschiedlichen Axiome erübrigte sich eine Verständigung, solange diese nicht aufgeklärt bzw. aufgedeckt würden.<sup>40</sup> So formuliert und fragt Karlmann Beyschlag zurecht: „Man verleiht politisch-historischen Verhältnissen Offenbarungscharakter; denn Schuld vor Gott ist nach Röm 1,18 „Offenbarung“, nämlich Offenbarung von Gottes Zorn! Wie eindeutig Hamm der Begriff der „Verstrickung“ und seine Absolutsetzung an die Stelle der biblischen Schuld getreten ist, beweist allein schon die Tatsache, daß dabei sämtliche biblische Relationen – also: Gewissen, Buße, Vergebung, Gnade usw. – vollständig entfallen. Das Wort „Vergebung“ fällt in dieser von Schuldzuweisung strotzenden Abhandlung ... nicht ein einziges Mal. Sind wir noch Theologen, oder was sind wir eigentlich?“<sup>41</sup> Auf der Seite der Kritiker wurde zum Beispiel das nahezu widerspruchsfrei von Karl Barth nach dem Zweiten Weltkrieg verbreitete Vorurteil aufrechterhalten, die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre habe den Hintergrund einer quietistischen Akzeptanz bzw. Legitimation des Nationalsozialismus gebildet.<sup>42</sup> Reinhard Slenczka erinnert an die Symptomatik und Problematik, die auch die Bekenntnissynode von Barmen im Jahr 1934 betrifft: „Ein Symptom jener

---

*Evangelische Zeitstimmen. Streit um das politische Mandat der Kirche* 49/50, Hamburg 1969, 53–68

36 Vgl. Jochen Eber: Walter Künneth, in BBKL XX (2002), 886–895 und Joachim Kummer: *Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths*. Leipzig: EVA, 2011.

37 Siehe ausführlich Gotthard Jasper: *Paul Althaus*.

38 Siehe Berndt Hamm: Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Wolfgang Stegemann (Hg.): *Kirche und Nationalsozialismus*, Stuttgart, 1990, 11–55.

39 Karlmann Beyschlag: In Sachen Althaus/Elert: Einspruch gegen Berndt Hamm, in: HoLiKoNF 30, 1990/91, 153–172.

40 Siehe ausführlich Reinhard Slenczka: *Paul Althaus*, 180–202.

41 Karlmann Beyschlag: In Sachen Althaus/Elert, 161f. Vgl. auch Jörg Baur: Vermittlung in unversöhnten Zeiten, in: KuD 1988, 168ff.

42 Siehe Christian Schwärke: Paul Althaus und die Zwei-Reiche-Lehre, in: HoLiKoNF 8, 1990/91 (Nr. 30), 141–152.

Zeit sind auch die zahlreichen politischen Bekenntnisse, die von Kirchen ebenso wie von Parteien an die Öffentlichkeit gebracht werden. Damals wie heute sind Bekenntnisse für und gegen etwas ein Instrument politischer Auseinandersetzung. Auch innerhalb der Kirchengemeinschaft sind aktuelle gesellschaftspolitische Bekenntnisse oft wirkungsvoller und wichtiger als der „*magnus consensus*“ bestehender Bekenntnisgemeinschaft, der häufig dadurch auch zerbrochen und zerstört wird ... Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 ist nach Inhalt und Absicht keine unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, wohl aber geht es darin um das Eindringen politischer Religiosität in Theologie und Kirche. In der klassischen Form von Bekenntnis und Verwerfung wird die Abwehr von Lehren und Handlungsweisen, die mit den Grundlagen von Schrift und Bekenntnis in der Kirchenverfassung nicht vereinbar sind, vollzogen.<sup>43</sup>

Diese mit vehementer Leidenschaft geführte Diskussion hält auch nach dem Tod von Karlmann Beyschlag an, etwa in Literatur und Lehrveranstaltungen an der Universität Erlangen und der Theologischen Hochschule Oberursel der SELK bis dahin, dass seine Titel in Literaturlisten nicht mehr aufgeführt werden wegen seines Engagements für seine Lehrer Werner Elert und Paul Althaus.

## 5. Begegnung

Karlmann Beyschlags Offenheit für Begegnungen und die Unterstützung konservativer Ausbildungsstätten (Geistliches Rüstzentrum Krelingen, Albrecht-Bengel-Haus Tübingen, Lutherische Theologische Hochschule Oberursel und andere) sind für ihn ebenso charakteristisch wie seine markant-unkonventionelle, den eigenen Standpunkt offensiv kennzeichnende Lehre jenseits von Klischees.

Kirchenkritisch beklagte er die „Vorwegnahme der Eschatologie“ (Vorverurteilungen), eine Loslösung von Bibel und Bekenntnis in kirchlich-theologischen Urteilen und mahnte für die kommende Theologengeneration eine profilierte Bildung gegenüber bloßer Information an. Den Leiter des Geistlichen Rüstzentrums Krelingen, Heinrich Kemner (1903–1993) bezeichnete er als „kirchengeschichtliches Urgestein“ und wünschte sich für die Kirche mehr solcher markanter geistlicher Persönlichkeiten.

In engem Zusammenhang mit theologischen Fragen und historischen Diskursen steht bei Karlmann Beyschlag eine auch biographisch mit veranlasste Skepsis gegenüber Vorverurteilungen und einseitig beanspruchten Deutungshoheiten.

Er wusste um die Macht der Manipulation und die Möglichkeit barmherziger Menschlichkeit. So lag es ihm auch fern, eine Schülerschaft um sich zu scharen. Bei ihm war Begegnung immer persönlich und nicht funktional-

43 Reinhard Slenczka: *Paul Althaus*, 185f.

instrumentalisierend. So hatte er einerseits suchend-fragende Assistenten und studentische Hilfskräfte, andererseits auch freikirchliche Doktoranten.<sup>44</sup>

Als Erlanger Theologe war er sich nicht zu schade, sich auch gegen den Mainstream zu äußern und einsame Positionen einzunehmen. Er nahm die geistliche Dimension der Heiligen Schrift ebenso ernst wie historische Wahrscheinlichkeiten. Beim Ansatz der Erfahrung ging es ihm nie um eine rein religiöse Innerlichkeit, sondern immer um eine äußerlich wahrzunehmende Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Wortes Gottes an den Menschen. Er ermutigte ebenso direkt wie seelsorgerlich, das Wagnis des christlichen Glaubens einzugehen und immer wieder ins Wasser (der Taufe) zu springen, denn – wie er einen Vortrag über das christliche Dogma abschloss – und damit soll der oftmals unterschätzte Erlanger Theologe das letzte Wort haben:

„Das Wasser trägt!“

Reiner Andreas Neuschäfer

### **Karlmann Beyschlag (1923–2011). Excellence in Bible and Confessing the Faith**

The article gives an outline of life and academic career of the Lutheran professor of church history Karlmann Beyschlag (1923–2011) at Erlangen University. It aims at understanding his own view of history and „Erlangen Theology“. Beyschlag introduces himself as a scholar who was engaged in „Erlangen Theology“ after the very end of „Erlangen Theology“. The author discusses the relationship between biography and theology and gives firsthand impressions of understanding Beyschlag's theological essays and books, particularly „Erlangen Theology“ and his monumental history of Christian doctrine („Dogmengeschichte“), especially concerning the relationship of the Scripture principle and of dogmatic decision making. It shows that the very foundation of theology is not some external and ideological historical skepticism, but the internal experience of the believer. Typical for Beyschlag are the three theological dimensions of Scripture, Confessions and the eschatological perspective. With this personal confession, Beyschlag in many respects reflects the very path of „Erlangen Theology“, which came increasingly closer to correcting and overcoming the dominating

44 So gehören zu den von ihm betreuten Doktoranden u. a. Uwe Swarat, Kirchenhistoriker am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) und Mitherausgeber der Neuausgabe des *Evangelischen Lexikons für Theologie und Gemeinde* (Witten 2015ff.), der über Theodor Zahn als Patristiker promoviert hat (*Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker*, Wuppertal, Zürich, 1991), und der bayerische Pfarrer Ulrich Schneider mit seiner Dissertation über Clemens von Alexandrien (Ulrich Schneider: *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria*, AKG 79, Berlin, New York 1999).

shortcomings of post-Enlightenment theology — including Schleiermacher's emotional (not „experiential“ in Beyschlag's sense, that is, based on the experience of the external word) theology — by rediscovering and reclaiming the biblical and confessional foundations with their specific ecclesiological context and their eschatological perspective. It was Beyschlag's intention to make treasures accessible that otherwise would have remained hidden in vast libraries. He was never tired of repeating this even in dark and barren times of the church. He wanted to promote a renewal of the church in the light of the coming Christ.



Debora Cornelia Sommer

## Anna Schlatter und Juliane von Krüdener: Zwei „Ausnahmepietistinnen“ in der Gegenüberstellung

Bevor die deutschbaltische Baronin Juliane von Krüdener nach einer turbulenten Missionsreise durch die Deutschschweiz und Süddeutschland (1816/1817) aus der Schweiz ausgewiesen wurde, verbrachte sie die letzten Wochen im Einzugsgebiet der Stadt St. Gallen. Tausende von Notleidenden und Besuchern pilgerten nach Hub bei Romanshorn und später nach Arbon zur umstrittenen Missionarin. Darunter Geistliche, vom Wunsch beseelt, von dieser Frau zu lernen, die in ihren Augen die „lebendige Praxis des Evangeliums“<sup>1</sup> verkörperte.

Unter der Zuhörerschaft befanden sich auffallend viele Frauen. Doch eine blieb der Baronin standhaft und aus Überzeugung fern: Anna Schlatter, „die edle christliche Bürgersfrau in St. Gallen“<sup>2</sup>. Juliane hatte sie wiederholt schriftlich um ein Treffen gebeten. Die bodenständige Anna verweigerte dies nicht nur, sie fühlte sich innerlich sogar dazu gedrängt, Juliane von Krüdener „einige Jünger abwendig zu machen“<sup>3</sup> und empfand „immer weniger Lust ... in ihre Gemeinschaft zu treten“. Anna war auch nicht bereit, der Baltin auf deren Wunsch hin Briefe zurückzubringen. Babette und Grite sprangen gerne für ihre Mutter ein. Es war Anna Schlatter, als sähe sie bei Juliane von Krüdener „Satans Kralle unter Taubenflügeln.“ Eine ganze Woche lang wurde sie der Krüdener wegen von Verunsicherten aufgesucht und wurde unfreiwillig dazu veranlasst, sich „satt und müde zu sprechen“. Schließlich war Schlatter der ganzen Diskussionen für und wider die Baronin so überdrüssig, dass ihrer Feder im Brief vom 17. August 1817 an ihre geistliche Ziehtochter Meta Heusser-Schweizer<sup>4</sup>, entnervt entfuhr: „Möge mich unser lieber Herr bald von dem Geschwätz von dieser Frau und über sie erlösen!“<sup>5</sup> Ihr Wunsch ging in Erfüllung. Mit der wenig später vollzogenen Ausweisung der Baronin aus der Schweiz und der anschließenden Zwangsexilierung nach Russland wurde die Akte Krüdener in der Schweiz zur Erleichterung vieler geschlossen.

---

1 Eynard [1849] 2005, 280, Übers. D. S.

2 Baur [1883] 1969, 211.

3 Schlatter-Bernet 1864, 262.

4 Die religiöse Schriftstellerin Meta Heusser (1797–1876) war die Mutter der berühmten Schweizer Schriftstellerin Johanna Spyri. Details zu ihr, ihrer Beziehung zu Anna Schlatter und ihrem Interesse an Juliane von Krüdener bei Schindler 2007.

5 Schlatter-Bernet 1864, 263.

Näheres zu den Hintergründen von Anna Schlatters Haltung, was die beiden „Ausnahmepietistinnen“<sup>6</sup> verband, was sie unterschied, aber auch weshalb Anna Schlatter positiver als Juliane von Krüdener in die deutsche Geschichtsschreibung einging, ist Gegenstand der vorliegenden Gegenüberstellung.

## 1. Biografische Gegenüberstellung

### 1.1 Anna Schlatter (1773–1826)

Die Schweizerin Anna Schlatter geborene Bernet wurde am 5. November 1773 in St. Gallen geboren und starb im Alter von 52 Jahren ebenda. Anna wuchs gemeinsam mit vier Schwestern in der Familie Bernet, einem einflussreichen St. Galler Geschlecht auf. 1794 heiratete sie den Kaufmann Hector Schlatter (1766–1842), mit dem sie 13 Kinder zeugte und dem sie als tüchtige Geschäftsfrau zur Seite stand. Weit über die Schweizer Grenzen hinaus bekannt wurde Anna durch ihr ausgedehntes Kommunikationsnetz und ihre eigenständigen theologischen Ansichten. Zu ihren Nachkommen in der zweiten Generation gehörten die beiden Neutestamentler Theodor Zahn und Adolf Schlatter, der Pädagoge Johannes Zahn und die Schriftstellerin Dora Schlatter.

### 1.2 Juliane von Krüdener (1764–1824)

Die neun Jahre ältere Barbara Juliane von Krüdener, geborene von Vietinghoff wurde am 22. November 1764 in Riga in eine deutschbaltische Adelsfamilie hineingeboren. Sie war die Viertgeborene von insgesamt sieben Kindern. Im Alter von 17 Jahren wurde sie mit dem viel älteren russischen Botschafter Burchard Alexius Konstantin Baron von Krüdener (1746–1802) verheiratet. Als Hochzeitsgeschenk erhielt sie von ihrem Vater ein Rittergut im heutigen Estland, das sie zur Lehnsherrin von über 1000 Leibeigenen machte. Mit ihrem Gatten zeugte sie zwei Kinder. Paul, der Erstgeborene, wurde wie sein Vater russischer Botschafter. Zur Zeit der Missionsreise seiner Mutter durch die Schweiz und in den darauffolgenden Jahren war er als russischer Botschafter in Bern stationiert und leistete einen wesentlichen Beitrag zur Schweizer Neutralität. Ins europäische Rampenlicht trat die Baronin im Jahr 1815 durch ihren Einfluss auf Zar Alexander I. Sie starb 60-jährig auf der Krim.

6 Diese Bezeichnung geht auf die Schweizer Historikerin Erika Hebeisen (2007, 67) zurück.

### 1.3 Biografische Gemeinsamkeiten

Die Lebensgeschichten beider Frauen weisen viele Analogien auf, angefangen bei familiären Gegebenheiten. Sowohl Anna als auch Juliane wurden in beeindruckende Ahnengalerien und in die Oberschicht hineingeboren.

Annas Großvater bekleidete 12 Jahre lang das Amt des Bürgermeisters von St. Gallen. Ihr Vater Kaspar Bernet war Ratsherr und Besitzer einer Musselin<sup>7</sup>-Fabrik. Die wirtschaftliche Krise veranlasste den Vater allerdings später dazu, seine Fabrik zu verkaufen und von den Zinsen seines Vermögens zu leben.

Julianes Vorfahren väterlicherseits waren Nachkommen der Tempelritter. Mütterlicherseits war sie die Urenkelin des in ganz Europa berühmten Burchard Christoph Graf von Münnich, welcher u. a. als russischer Generalfeldmarschall, Premierminister und Krim-Eroberer in die Weltgeschichte eingegangen war. Julianes Vater Otto Hermann Baron von Vietinghoff gehörte zu den reichsten und einflussreichsten Persönlichkeiten der baltischen Provinzen im 18. Jahrhundert. Er galt im Volk als *Ludwig XIV.* von Riga.

Beide Frauen waren sehr intelligent und gebildet, wobei Julianes Bildungsmöglichkeiten diejenigen von Anna übertrafen. Beide wurden von Zeitgenossen als starke und feurige Persönlichkeiten beschrieben. Der feurige Anteil in Annas Leben äußerte sich vor allem in ihrem temperamentvollen Umgang mit ihren Mitmenschen. Von Freunden wurde sie daher gelegentlich mit einem „feuerspeienden Berg“<sup>8</sup> verglichen. Bei Juliane äußerte es sich mehr in der Umsetzung dessen, was sie sich vorgenommen hatte. Eine Bekannte charakterisierte die Baltin als „eine feurige Seele, die, was sie einmal bezweckte, mit voller Kraft umfasste“<sup>9</sup>.

Der Familienstand von Anna und Juliane war der gleiche: beide waren verheiratet und Mütter. Auch wenn sich das Familienleben der Schlatters und Krüdeners völlig anders gestaltete, so teilten die beiden Frauen die Herausforderung vieler heutiger Mütter, nämlich das Spannungsfeld von Mutterschaft und Berufstätigkeit. Anna arbeitete fleißig im Laden ihres Gatten mit, der im Parterre des Wohnhauses untergebracht war, und unterstützte und entlastete auf diese Weise ihren Ehemann. Juliane war von Beruf *Salonnière*, weibliche Organisatorin eines Salons. Die Salonkultur war vor allem in Russland und in Frankreich von größter Bedeutung. Die Salongeselligkeiten waren das wichtigste soziale Netzwerk und der einflussreichste Kommunikationskanal jener Zeit. An der Seite ihres Botschaftergatten stand Juliane diplomatischen Salons vor, später vornehmlich literarischen und religiösen Salons.

Als besonders prägende Gemeinsamkeit im Leben der beiden Frauen erwies sich der zeitgeschichtliche Rahmen. Der Sturm auf die Bastille, den Juliane im

7 Musselin, mousseline: feines Baumwollgewebe, das aus Mossul importiert wurde.

8 Jehle 2003, 10.

9 Helmina von Chézy, zitiert in: Sommer 2013, 102.

Sommer 1789 am Schauplatz des Pariser Geschehens miterlebte, wurde nicht nur zum Startschuss der Französischen Revolution, sondern auch zum Anfang einer europäischen Zeitenwende. In den Folgejahren hallte ganz Europa wider von den revolutionären Umbrüchen in Frankreich, dem Untergang des Ancien Régime und dem kometenhaften Aufstieg von Napoleon Bonaparte. Mit dem Franzoseneinfall wurde auch die Schweiz Anfang 1798 zum Kriegsschauplatz. Während Juliane wenige Tage vor dem Truppeneinmarsch überstürzt die Westschweiz verlassen musste, nahm auch Anna Schlatter die neusten Entwicklungen besorgt zur Kenntnis. Die Besetzung St. Gallens durch die Franzosen war laut Zimmerling die „größte äußere Erschütterung“<sup>10</sup> in Annas Leben. „... ich bin etwas ängstlich unseres Vaterlandes wegen“<sup>11</sup>, schrieb sie in einem Brief. „Für mich werde ich nicht bange sein, aber meinen geliebten Mann vielleicht bald durch den Feind getötet oder meine Kinder gemordet oder verwaist zu denken, das wäre mir schrecklich.“ Doch wenige Wochen später hatte Anna dank ihres tiefen Glaubens ihr inneres Gleichgewicht wieder gefunden, wie folgendes kleine Gedicht bezeugt:

„Ein wundergroßer Gott bist du  
O Gott im Wunderkleinen;  
Ich hoff' und glaub' und finde Ruh'  
Und höre auf zu weinen.“

Auch spätere Lebensjahre der beiden Frauen standen im Zeichen der politischen Umbrüche in Europa. Napoleons Russlandfeldzug im Sommer 1812 wurde zur Bedrohung für Julianes livländischen Besitz: „Russland bricht zusammen, ich weiß nicht einmal, ob mir das Geringste bleiben wird ...“<sup>12</sup>.

In den Jahren 1816 und 1817 waren sowohl Anna als auch Juliane zutiefst erschüttert von dem namenlosen Elend, das über die von den Napoleonischen Kriegen ausgeblutete Schweiz hereinbrach. In der Tradition christlicher Nächstenliebe entfalteten beide Frauen in jener Krisenzeit eine rege karitative Tätigkeit. Eine Reihe von Briefen bezeugt, wie viel Mühe Anna Schlatter aufwandte, um unter katholischen und evangelischen Notleidenden in St. Gallen und Umgebung sowie an anderen Orten in der Schweiz die wirklich Bedürftigen ausfindig zu machen. Juliane von Krüdener bemühte sich hingebungsvoll darum, den Hunderten und Tausenden Notleidenden zu dienen, die sie anlässlich ihres Aufenthaltes in der Ostschweiz täglich aufsuchten.

Das Leben beider Frauen war seit ihrer Kindheit von Frömmigkeit geprägt. Trotz dieses frommen Lebenshintergrundes erlebten sie in späteren Jahren prägende religiöse Erfahrungen, die sie zu „Erweckten“, eifrigen Verfechterinnen des christlichen Glaubens und Vertreterinnen „der europäischen ‚Erweckungs-

10 Zimmerling 1996, 48.

11 Jehle 2003, 141.

12 Eynard [1849] 2006, 238, Übers. D. S.

bewegung“<sup>13</sup> machte. Die Erweckungsbewegung hatte eine „intensive und weit-ausgreifende Schriftenmission“<sup>14</sup> begründet. Als missionarisch aktive Sozietäten entfalteten Missions-, Traktat- und Bibelgesellschaften mitten in der historisch-politischen Notsituation jener Zeit eine bemerkenswerte Dynamik. Anna und Juliane, die beide Teil dieses imposanten internationalen und interkonfessionellen Sozietäten-Netzwerks wurden, nutzten die sich daraus ergebenden Möglichkeiten als Katalysator für ihre eigenen missionarischen Bemühungen.

Schlatter war es ein besonderes Anliegen, dass die Bibel unter Katholiken verbreitet und gelesen wurde. Ihr Schwager Caspar Steinmann war Gründer der St. Galler Bibelgesellschaft und Präsident der St. Galler Traktatgesellschaft. Die generöse Schriftenverteilung seiner Schwägerin löste bei Steinmann finanziell gesehen keine Begeisterungstürme aus. Schlatters Bibelverbreitung führte zur Bekanntschaft mit diversen Schlüsselpersonen im Netzwerk erwecklicher Gesellschaften jener Zeit. Zu diesen gehörte der einflussreiche Netzwerker Carl Friedrich Adolf Steinkopf, vormaliger Sekretär der Basler Christentumsgesellschaft und späterer Auslandssekretär der Londoner Traktatgesellschaft, welcher 1815 und 1820 St. Gallen besuchte. Eine Predigt von Steinkopf gab Anna die Anregung zur Gründung eines Frauenmissionsvereins. Weitere wichtige Kontaktpersonen von Anna Schlatter waren im Kontext der Basler Gesellschaften anzusiedeln: Christian Friedrich Spittler (Sekretär der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel), Johann Georg Kellner (Sekretär der Basler Traktatgesellschaft und Mitglied im Komitee der Basler Mission) und Professor Friedrich Lachenal (Mitglied im Komitee der Basler Mission).

Mit eben jenen Schlüsselpersonen stand auch Juliane von Krüdener in engem Kontakt. Die Baronin pflegte mit keiner anderen Sozietät eine so intensive Kooperation wie mit der Deutschen Christentumsgesellschaft und deren Tochtergesellschaften. Die Baltin gehörte seit dem Herbst 1813 zu den regelmäßigen Empfängern von Schriften der Basler Bibel- und Traktatgesellschaft. Dies bezeugen die ihrem Aufenthalt folgenden Korrespondenzen mit Spittler sowie mit dessen Mitarbeiter Johann Georg Kellner. Am 14. April 1815 beschloss die Kommission der Basler Bibelgesellschaft, Juliane von Krüdener „zwanzig Bibeln vom reinen Druck und dreißig Regensburger Neue Testamente“ zuzuschicken, weil sie die Gelegenheit habe, „an viele Katholiken Bibeln zu verschenken“<sup>15</sup>.

Doch am engsten war die Verbindung beider Frauen mit der Evangelischen Missionsgesellschaft von Basel, der Basler Mission, welche im Frühling 1815 gegründet wurde. Dadurch nahmen sie „Anteil am Aufbruch des Protestantismus in das Zeitalter der evangelischen Weltmission“<sup>16</sup>. Anna Schlatter war als Leiterin des Frauenmissionsvereins in St. Gallen für die Kontakte mit Basel zuständig.

---

13 Jehle-Wildberger 2003, 82.

14 Zimmerling 1996, 76.

15 Staehelin 1965, 45.

16 Zimmerling 1996, 76.

In Annas Haus beteten die Frauen für die Anliegen der Mission und legten Geld zusammen. Regelmäßig wurden beträchtliche Summen an Basel überwiesen. Juliane von Krüdeners Wirken in Basel und Umgebung war es zu verdanken, dass der jungen Gesellschaft die überlebensnotwendigen finanziellen Mittel zuflossen. Juliane von Krüdeners Verhältnis zur Christentumsgesellschaft und zur Basler Mission wurde im Jahr 1816 getrübt, als sich mit Johann Georg Kellner und Professor Lachenal zwei wichtige Mitarbeiter der Basler Mission ihrem Gefolge anschlossen, was auf großes Unverständnis stieß.

Beiden Frauen war gemeinsam, dass sich ihr Leben durch ein für jene Zeit höchst faszinierendes Beziehungsnetz auszeichnete, wobei sie viele gemeinsame Bekannte hatten. Sowohl Anna Schlatter als auch Juliane von Krüdener standen in engem Kontakt mit führenden Männern der Erweckung wie Lavater<sup>17</sup> und Jung-Stilling. Briefkontakte verbanden beide Frauen mit katholischen Trägern der Erweckungsbewegung in Deutschland, darunter Johannes Evangelista Gossner, Martin Boos, Christian Friedrich Werner oder Ignaz Lindl. Auch der Quäker Stephen Grellet und viele andere gehörten zum gemeinsamen Bekanntenkreis. Zur Pflege ihrer Beziehungsnetze schrieben beide Frauen unzählige Briefe. Auf dem Korrespondenzweg versuchten sie auch Gelder für ihre sozialen und missionarischen Projekte, den Erwerb von Schriften und vieles mehr zu akquirieren. Beide wurden von vielen als geistliche Mütter geachtet.

Neben Briefen schrieben die Zeitgenossinnen auch religiöse Gedichte, von denen einige vertont wurden. Zwei von Julianes Liedern fanden später Eingang im Liedgut der baltischen evangelischen Kirchen, eines davon mit dem Titel *Ich lag in tiefen Todesbanden*. Auch geistliche Gedichte von Anna Schlatter gingen in verschiedene Liedersammlungen ein. Ihr Ewigkeitslied *Das Grab* fand sogar Eingang in landeskirchlichen Gesangbüchern.

Anna Schlatter und Juliane von Krüdener starben beide innerhalb von zwei Jahren nach schwerer Krankheit.

#### 1.4 Biografische Unterschiede

Ergänzend zu den oben erwähnten Gemeinsamkeiten folgt hier eine Auswahl prägender Unterschiede. Allen voran steht der Hinweis auf die unterschiedliche Nationalität. Anna Schlatter war gebürtige Schweizerin und lebte und starb ebenda. Juliane von Krüdener war von ihrer Herkunft her eine Deutschbaltin, wobei sie sich trotz ihrer Volkszugehörigkeit oft heimatlos fühlte. „Ich kann nicht genau sagen, zu welcher Nation ich gehöre“<sup>18</sup>, beschrieb Juliane als junge Frau ihr deutschbaltisches Dilemma. Trotz aller Bemühungen, sich zu integrieren, wurden die Deutschbalten von den Einheimischen als Fremde wahrgenommen. Sie waren

17 In Lavaters Tocher Nette (Annette) fand Anna Schlatter ihre engste Freundin.

18 Juliane von Krüdener, zit. in Sommer 2014, 15.

russische Staatsangehörige und doch keine Russen, deutschen Ursprungs und doch keine Deutschen.

So verschieden wie der kulturelle Hintergrund war auch der geografische Lebenshorizont und Wirkungsbereich der beiden Frauen. Während Schlatters Einfluss auf den deutschsprachigen Raum beschränkt blieb, reichte von Krüdeners Einfluss von Frankreich im Westen bis zur russischen Metropole Sankt Petersburg im Osten sowie zur Halbinsel Krim im Süden der heutigen Ukraine. Abgesehen von wenigen Reisen nach Deutschland, die Anna Schlatter in späteren Lebensjahren unternahm, verließ sie die Schweiz nie. Sie war jedoch eine durchaus weltoffene Frau. Wenn sie gefragt wurde, was sie mit all ihren Kindern anfangen wollte, antwortete sie schlagfertig: „Die Welt ist groß, sie sind nicht an St. Gallen gebunden.“<sup>19</sup> Im Gegensatz zu Anna Schlatter kann Juliane von Krüdener als Weltreisende bezeichnet werden. Bereits als 11-Jährige durfte sie ihre adligen Eltern auf einer dreijährigen Reise durch Westeuropa begleiten. Spätere Reisen standen im Zusammenhang mit beruflichen Versetzungen ihres Botschaftergatten nach Mitau, Venedig, Kopenhagen und Berlin. Dazwischen Reisen in ihre russische Heimat oder gesundheitlich motivierte Badereisen in klimatisch mildere Regionen wie Südfrankreich. In ihren späteren, missionarisch aktivsten Lebensjahren folgten unzählige Reisen durch Westeuropa, allen voran nach Frankreich, durch die Deutschschweiz und Süddeutschland aber auch innerhalb ihrer russischen Heimat, wo sie nach der Ausweisung aus Westeuropa die letzten Lebensjahre verbrachte.

Ein biografischer Vergleich macht deutlich, dass Anna Schlatters Ehe sehr viel glücklicher war als diejenige der baltischen Botschaftergattin. Beide träumten von einer Liebeshe, aber nur in Schlatters Leben wurde dieser Traum nach anfänglichem Ringen Realität. Juliane von Krüdeners Ehe war von unglücklicher Natur. Das Botschafterpaar lebte sich mehr und mehr auseinander. Liebschaften der Baltin hatten einen außerehelichen Sohn zur Folge. Unter verändertem Namen wurde er von Julianes Freundin in Genf aufgezogen. Während Hector Schlatter seine Anna um viele Jahre überlebte, war Juliane mit 37 Jahren bereits Witwe.

Während sich Juliane von Krüdener bereits als junge Frau hartnäckig und zielstrebig um einen Durchbruch als Schriftstellerin bemühte, blieb Anna Schlatter in dieser Hinsicht zurückhaltend. Glaubt man den Worten ihres Schwiegersohns Franz Ludwig Zahn, sah sie „mit Schreck ... ihre Mutterworte ohne ihr Wissen und Willen gedruckt.“<sup>20</sup> Als sie von Herrnhut aufgefordert wurde, Manuskripte zur Veröffentlichung freizugeben, „wehrte sie bescheiden ab.“<sup>21</sup> Was sie schreibe, richte sich an Verwandte und Freunde. „Bemerkenswerterweise“, ergänzt Jehle-Wildberger, „fertigte Anna aber Kopien einiger ihrer Schriften an.“

19 Jehle-Wildberger 2003, 147.

20 Schlatter-Bernet 1865, CXXI.

21 Jehle-Wildberger 2003, 115.

In einer Zeit, als in den Augen vieler Westeuropäer bereits schriftstellerische Aktivität von Frauen als „unschicklich und unweiblich“<sup>22</sup> galt, hielt man weibliche Einmischung in die Politik für eine noch viel gravierendere Grenzüberschreitung. Durch ihre aktive Einmischung in die Politik zog die baltische Baronin von Krüdener großen Unmut auf sich, insbesondere durch ihren Einfluss auf Zar Alexander I. ab Juni 1815 sowie auf die dem Wiener Kongress folgenden Friedensverhandlungen in Paris. Bis zu 500 Personen, darunter wichtige politische Entscheidungsträger, fanden sich im Sommer 1815 allabendlich in Julianes Pariser Salon ein, um die berühmte Frau zu hören und ihren Rat zu erbitten. Anna Schlatter hingegen hatte keinerlei politische Ambitionen.

## 2. Theologische Gegenüberstellung

### 2.1 Vorbemerkungen

Sowohl Anna Schlatter als auch Juliane von Krüdener war gemeinsam, dass sie sich in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theologen und anderen Geistesgrößen zu autodidaktischen und eigenständigen Theologinnen entwickelten. Die außergewöhnliche Bibelkenntnis der beiden bildete die Grundlage dafür. Quellen legen nahe, dass Juliane neben Latein, das sie bereits als Kind lernte, in ihren missionarischen Jahren auch der biblischen Ursprachen Hebräisch und Griechisch mächtig war. Demgegenüber betete Anna Schlatter während einer Predigt des Erweckungspredigers Gottfried Daniel Krummacher: „Lieber Heiland, du weißt, dass ich weder Griechisch, Hebräisch noch Lateinisch verstehe, also halte ich mich an die deutsche Übersetzung“<sup>23</sup>.

Auf ihre eigene Art profilierten sich beide Damen gegenüber studierten Theologen als ernst zu nehmende Gesprächspartnerinnen und hielten nicht mit eigenen Bibelauslegungen und theologischen Ansichten zurück.

So diskutierte Schlatter zum Beispiel mit Pfarrer Karl August Osiander über den Ausdruck „Christus unser Bruder“.<sup>24</sup> Als der fromme Pfarrer diese Formulierung anmaßend fand, hielt ihm Anna Matthäus 12,50 entgegen: „Denn wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“ Auch ihre theologisch gebildeten Kinder würdigten die theologische Urteilsfähigkeit ihrer Mutter.

Ähnlich verhielt es sich mit Juliane von Krüdener. Auch sie vertrat ihre Ansichten mit großer Überzeugung und überraschte nicht wenige mit ihren theo-

22 Jehle-Wildberger 2003, 113.

23 Jehle-Wildberger 2003, 150.

24 Vgl. Jehle-Wildberger 2003, 150.

gischen Interpretationen, so zum Beispiel mit der biblischen Begründung ihrer speziellen Zuwendung zu den Armen, die sie von Kain und Abel herleitete.<sup>25</sup>

## 2.2 Theologische Gemeinsamkeiten

**Christozentrik.** Die Lehre von Jesus Christus, dem Gekreuzigten, bildete die Mitte der Theologie beider Frauen. Sowohl Anna Schlatter als auch Juliane von Krüdener bezeugten als Zentrum ihres Glaubens die durch Christus erwirkte Versöhnung des Menschen mit Gott, welche dem zuteilwird, der seine Schuld bekennt und die Versöhnung im Glauben annimmt.

Ein Büchlein von Anna Schlatter an ihren Sohn Caspar beginnt mit den Worten aus Kolosser 3,11: „,Alles und in allen Christus!‘ Der ‚hochgelehrte Paulus‘ habe nichts als ‚Christum, den Gekreuzigten‘ gepredigt. So habe ‚das christliche Predigtamt von unserer Versöhnung‘ begonnen.“<sup>26</sup>

Juliane von Krüdener bezeugte in einem Verteidigungsschreiben vom 14. Februar 1817 an den badischen Innenminister Karl Christian von Berckheim, in Anlehnung an die paulinischen Worte in 1. Korinther 1,23–25: „Ich will und kenne kein anderes Wollen, als Christus und Christus den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit, aber ewige Weisheit und ewige Übereinstimmung.“<sup>27</sup>

**Die Bibel als Quelle der Weisheit.** Beide Theologinnen stimmten auf der Grundlage des Vorangehenden darin überein, dass die Vernunft in geistlichen Dingen nicht kompetent war. Beide kritisierten die Aneignung theologischen Wissens auf Kosten des Glaubens. Die Heilige Schrift, oder die „Botschaft vom Kreuz“, wie Juliane von Krüdener zu sagen pflegte, war die Quelle theologischer Erkenntnis, nicht menschliche Weisheit.

An Caspar, der kurz vor dem Antritt seines Theologiestudiums stand, schrieb Schlatter: „Gelehrte Kenntnisse braucht nach meiner schwachen Einsicht ein Knecht Jesu vorzüglich für den Unglauben, vielleicht nur für den gelehrten Unglauben. Die Reden Jesu ... waren so einfach als möglich, fern von jeder Gelehrsamkeit.“<sup>28</sup> Ein gläubiger Christ müsse „sehr auf der der Hut sein, dass er vor lauter Rennen nach Wissen nicht das Glauben und Lieben verlerne, und aus lauter Weisheit ein Tor werde.“ Glaubensgewissheit bekomme ein Mensch nur im Herzen, so Schlatter, nicht durch Beweise im Kopf.

Im Gespräch mit der Luzerner Geistlichkeit erinnerte die Baltin unter anderem an Tauler, den berühmten Prediger des 14. Jahrhunderts, dessen ganze Weisheit und Redekunst nichts bewirkte, bis er unter dem Kreuz lieben und leiden lernte. Auf diese Weise sei „das Kreuz Jesu Christi“, das Juliane als „große Biblio-

25 Vgl. von Liebenau 1901, 111.

26 Jehle-Wildberger 2003, 154.

27 Lettre de Madame de Krüdener à Monsieur de Bergheim 1817:19–20, Übers. D. S.

28 Jehle-Wildberger 2003, 155.

thek“<sup>29</sup> bezeichnete, auch Taulers Kanzel geworden. Damit wollte die baltische Missionarin keineswegs die Bedeutung der Gelehrsamkeit in Frage stellen: „Ich sage darum nicht, dass wir nicht Sprachen lernen sollen, um die heiligen Urkunden, die uns so wichtig seyn müssen, in der Grundsprache zu lesen. Wichtig ist uns allerdings auch die Kenntniss [sic!] der Kirchengeschichte, höchst wichtig die Tradition.“<sup>30</sup>

**Der Heilige Geist als Lehrer.** Doch viel wichtiger als alles menschliche Wissen sei die Durchdringung „vom Geist der heiligen Schrift“ ergänzte von Krüdenner – und darin stimmten sie und Anna Schlatter in einem weiteren theologischen Thema überein –, denn „nur der heilige Geist, der sie diktirte, kann sie uns erklären“. Auch Anna Schlatter verstand sich durch die Worte der Bibel als unmittelbar vom Heiligen Geist gelehrt. In einem theologischen Disput mit einem katholischen Würdenträger schrieb sie: „Denn der Heilige Geist, welcher dem Glauben zugesagt ist, läßt mich mit eben der Freude und mit eben dem Trost die zwei hinterlassenen Briefe dieses hohen Apostels (Petrus) und seine Reden in der Apostelgeschichte lesen, als ob ich ihn in Person vor mir sähe und die heiligen Worte aus seinem Munde vernähme.“<sup>31</sup>

**Mystische und quietistische Tendenzen.** Die Spiritualität beider Frauen wies mystische und quietistische Tendenzen auf, womit sie keine Ausnahmen darstellten. Die Liebe Gottes zum Menschen sowie die menschliche Liebe zu Gott und das mystische Gebet wurden zu festen Bestandteilen des späten Pietismus und der frühen Erweckung.

Laut Jehle-Wildberger<sup>32</sup> bezeichnete sich Anna Schlatter selbst als Mystikerin. Briefe machen deutlich, wie stark die St. Gallerin vom Austausch mit mystischen Freunden wie Johann Michael Sailer oder Johannes Evangelista Gossner geprägt wurde. Angeregt durch Sailer, begann Schlatter im Jahr 1811 Texte „des evangelisch-reformierten Pietisten und Mystikers Tersteegen“<sup>33</sup> zu lesen. Das Einswerden mit Christus und mit dem göttlichen Willen wurden ihr mehr und mehr zu einem innigen Verlangen, wie es ihr Gedicht „Mein Verlangen“ bezeugt. In der letzten Strophe schrieb sie:

„In Gott hinein!  
O Herz, du dürstest sehr!  
Du trinkst und dürstest immer mehr.  
Was ist's, das deinen Durst dir stillt?  
Nur, was aus Gottes Herzen quillt;  
Drum wirf dich in den Quell hinein,  
So wird dein Durst gestillet sein.“<sup>34</sup>

29 [Kellner] 1817, 36.

30 [Kellner] 1817, 38.

31 Zimmerling 1996, 70.

32 Jehle-Wildberger 2003, 96.

33 Jehle-Wildberger 2003, 95.

34 Jehle-Wildberger 2003, 96.

Auch Juliane von Krüdener stand mit vielen Mystikern aus aller Welt in regem Austausch. Seit ihrer Jugend war sie stark von den großen Mystikern Frankreichs geprägt, allen voran Fénelon und Madame Guyon. Letztere gehörte zu den bedeutendsten Vertretern des mystischen Quietismus. Keine Offenbarung war für die baltische Baronin größer als die Erkenntnis der göttlichen Liebe, der „amour divin“ oder „pur amour“. Demzufolge forderte die Baltin ihre Besucher aus dem Priesterseminar Luzern im Juni 1817 dazu auf, nach dem Vorbild des größten „Mistikers“ Apostel Paulus, die „Liebe als das erste und letzte, als das einzige Nothwendige und das große Unentbehrliche“<sup>35</sup> anzunehmen. Denn: „Die Liebe zu Christus lehrt uns alles, sie ist der Schlüssel zu dem Herzen Gottes, sie allein ist groß“<sup>36</sup>. Auch Juliane von Krüdener war tief bewegt von Tersteegens Texten und Liedern. Am Sterbebett war es ihre größte Freude, wenn ihr Schwiegersohn ihr aus Tersteegens *Blumengärtlein* vorlas.

**Nächstenliebe.** Im Gegensatz zu stark quietistischen Strömungen, welche sich einer völligen Verinnerlichung zuwandten, blieben Anna Schlatter und Juliane von Krüdener neben der *vita contemplativa* auch der *vita activa* verbunden. Erst im liebevollen Dienst für andere und im Selbstvergessen erfüllte sich für Anna Schlatter Heiligung. Auch Juliane von Krüdener setzte sich dafür ein, dass beide Pole des Doppelgebotes der Liebe im Sinne von Matthäus 22,37–39 gleichermaßen berücksichtigt wurden: Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten. So war sie auch der Ansicht, dass die Verkündigung des Evangeliums erst dann glaubwürdig war, wenn es in Wort *und* Tat geschah. In diesem Sinne wollte sie, „so fern sie nur irgend könnte, die ganze Welt zu den Fahnen des praktischen Christenthums berufen“<sup>37</sup>.

**Ökumenische Gesinnung.** Weiter verband die beiden Frauen eine ökumenische Haltung, welche ihnen später als „mangelhaftes Christsein“<sup>38</sup> angelastet wurde. Laut Zimmerling geschah dies allerdings erst, „nachdem sich die Erweckungsbewegung konfessionalistisch ausgerichtet hatte“. Er erklärt: „Den Anfang bildete ein ökumenischer Impuls, der alle Konfessionen erfasste.“ Sowohl Anna Schlatter als auch Juliane von Krüdener dachten und wirkten interkonfessionell. Ihre eigene Konfession trat zugunsten einer hingeebenen Christus-Nachfolge in den Hintergrund.

So trug Anna Schlatters Theologie „lange vor Beginn der modernen ökumenischen Bewegung ökumenische Züge.“<sup>39</sup> Die St. Galler „Pionierin der Ökumene“<sup>40</sup> blieb infolge ihrer gewinnbringenden Begegnungen mit erweckten Katholi-

35 [Kellner] 1817, 38–39.

36 [Kellner] 1817, 39.

37 Falk, zit. in Demandt 2001, 227.

38 Zimmerling 1996, 34.

39 Zimmerling 1996, 72.

40 Vgl. das gleichnamige Kapitel bei Jehle-Wildberger 2003, 87–104.

ken konsequent bei ihrer ökumenischen Haltung. Im Blick auf die verschiedenen Konfessionen schrieb sie: „Ich ,weiß von keiner Scheidewand und trage an meiner Seite, was ich kann, bei, die Scheidewand niederzureißen. Lehre auch meine Kinder so denken, Nur der Glaube und die Liebe bildet Christen.“<sup>41</sup> In den allen Konfessionen gemeinsamen altkirchlichen Glaubensbekenntnissen sah Anna Schlatter eine „unentdeckte ökumenische Potenz“<sup>42</sup>. Noch kurz vor ihrem Tod äußerte sie sich zuversichtlich im Blick auf ein vereintes Christentum.

Auch Juliane von Krüdener stand in regem Austausch mit Menschen unterschiedlicher Konfessionen: Sie pflegte Gemeinschaft mit Mitgliedern der Herrnhuter Brüdergemeine, mit Quäkern, mit Juden und mit Griechisch-Orthodoxen; sie zählte evangelische Geistliche ebenso wie katholische zu ihren Freunden und Verteidigern. Laut Juliane war die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche nicht konfessionsabhängig. Ein Schweizer Zeitgenosse berichtete über das missionarische Wirken ihrer Wanderkirche: „In den Lehren der Frau von Krudner ist von keinen Grundlehren, nicht einmal von Kirchengebäuden die Rede: man sucht keine Proselit zu machen, Niemand wird angerathen sich von seiner Kirche zu trennen; der Katholik, der Lutheraner, der Reformirte, der Grieche, ja so gar der Jude, alle haben freien Zutritt ... damit sich alle in Christo vereinigen; dieses scheint der grosse, herrliche Zweck der Mission der Frau von Krudner zu sein ...“<sup>43</sup>

### 2.3 Theologische Eigenheiten bei Anna Schlatter

**Pazifismus.** Eine Eigenheit von Anna Schlatters Theologie war zweifellos ihr Pazifismus. Bereits 1798, als erste Unruhen innerhalb der Eidgenossenschaft ausbrachen und der Einmarsch der Franzosen begann, finden sich interessante Bemerkungen in ihren Briefen. Zusätzlich zu den politischen Entwicklungen beobachtete sie auch das Verhalten ihrer Mitmenschen. In einem Brief an Freundin Nette schrieb sie: „... die Franzosenliebe und Franzosenfurcht so vieler machen mich bald zornig, bald traurig ...“<sup>44</sup> Ihre Äußerungen zum Jahr 1814, in welchem Napoleons Herrschaft zu Ende ging, sind deutlich: „... mir gefällt's so gar nicht, dass in Deutschland auch die Besten so begeistert für den Krieg sind. Auch der gerechteste Krieg ist ... eine Plage der Menschheit, ein Kind der Hölle, ist doch nur ein Streit um die irdischen Rechte und Freiheiten eines irdischen Vaterlandes. Unser Vaterland aber ist droben, und das Reich Gottes ist Friede ... ich für mich will doch lieber Pest als den Krieg erwarten“<sup>45</sup>. Anna lehnte nicht nur Krieg

41 Anna Schlatter in einem Brief vom 6. Oktober 1814 an Nette, zit. in Jehle-Wildberger 2003, 104.

42 Zimmerling 1996, 73.

43 Von Dillenburg 1817, 61–63.

44 Jehle-Wildberger 2003, 142.

45 Jehle-Wildberger 2003, 144.

im Allgemeinen ab, sondern auch den von Augustin – und in dessen Tradition von der evangelischen und katholischen Kirche – befürworteten so genannten *gerechten Krieg*, wonach der Krieg nur unter strengen Bedingungen erlaubt sein sollte. Annas Pazifismus war nicht aufklärerisch begründet, sondern wurzelte in ihrem Glauben an das Reich Gottes, das den irdischen Staat und den Patriotismus als vorletzte Dinge relativierte. Bestärkt wurde Anna in ihrer pazifistischen und antinationalistischen Haltung durch den Quäker Stephen Grellet, welcher sich im Jahr 1814 mehrere Tage bei ihnen aufhielt. Auch Hector Schlatter unterstützte seine Frau in ihrer Haltung.

**Offenheit für die historisch-kritische Theologie.** Bis zu einem gewissen Grad war Anna Schlatter offen für eine historisch-kritische Annäherung an die Bibel. Aufgrund ihrer Bedenken gegenüber der Theologie des St. Galler Pfarrers Johann Michael Fels korrespondierte sie freundschaftlich mit dem Basler Dogmatikprofessor Wilhelm Martin Leberecht de Wette, welcher laut Karl Barth den historischen Rationalismus mit der Offenbarungsgläubigkeit kombinieren wollte. Annas Briefe machen deutlich, dass sie de Wettes Dogmatik las und seine vermittelnde Position erkannte. Während de Wette von den „Pietisten angefeindet und von den vulgären Rationalisten als Pietist verschrien wurde“<sup>46</sup>, bildete sich Anna eine sehr eigenständige Meinung: „Weißt du schon, dass de Wette Professor in Basel wurde?“, fragte sie einen Freund und wusste zu berichten: „Die frommen Basler Freunde sind traurig darüber, aber ich denke, es ist gut, wenn ein gewisser Hebel unter sie kommt, denn wie leicht bleiben auch die besten bei immerwährendem Ruhestand auf der Hefe eigener Meinung liegen.“ In ihren Memorabilien notierte sie: „Heute erhielt ich einen Brief von Herrn Doktor de Wette, welcher mich ... freute als ein Gnadengeschenk Gottes.“ Professor de Wette war ein Freund von Friedrich Schleiermacher. Letzterer besuchte ihn in Basel. Laut Annas Urenkel und Biograf Johannes Ninck<sup>47</sup> hat Schleiermacher auch Anna Schlatter in St. Gallen aufgesucht.

**Allversöhnung.** Anna Schlatter schreckte nicht davor zurück, auch zu Themen, die in der akademischen Theologie umstrittenen waren, Stellung zu beziehen. So vertrat sie zum Beispiel die These vom leidenden Gott<sup>48</sup> und befürwortete die Lehre der Allversöhnung, die auch von einzelnen anderen Zeitgenossen vertreten wurde. Aufzeichnungen von freundschaftlichen Streitgesprächen mit Pastor Gräber und Professor Krafft in Köln illustrieren ihr dezidiertes Eintreten für diese im Christentum höchst umstrittene Lehre: „So oft die Pastoren Zeit hatten, kamen sie herein ... Mittags nach Tisch kamen wir auf die endliche Erlösung oder Nichterlösung aller Menschen durch Christum zu sprechen. ... Markus 10

---

46 Jehle-Wildberger 2003, 84.

47 Ninck 1934, 77. Jehle-Wildberger (2007, 49) verweist auf Anna Schlatters jüngste Tochter Christine, nach welcher Schleiermacher, vermutlich 1821, an das Krankenbett von Anna Schlatter eilte.

48 Vgl. Jehle-Wildberger 2006, 186.

und Römer 9 wurden mir entgegengesetzt; allein die Klarheit, in welcher mir die totale Wiederherstellung alles dessen, was der Teufel verdarb, durch den Sohn Gottes vor meinem inneren Auge schwebte, ließ mich sehr viele Stellen finden, die alles, was dagegen zu zeugen scheint, aufheben, sodass ich diesen Verfechtern ihres Kirchenglaubens das Feld nicht räumen wollte ...<sup>49</sup> Zurück in St. Gallen betonte sie in einem Brief an Professor Krafft nochmals ihre „Lieblingshoffnung“, dass „das ganze Menschengeschlecht ... errettet werde“<sup>50</sup>.

#### 2.4 Theologische Eigenheiten bei Juliane von Krüdeners

**Theologie der Heiligen Allianz.** Auch wenn Juliane von Krüdeners missionarische Verkündigung von Zeitgenossen nicht selten als willkürliche Verkettung variierender Gedanken bewertet wurde und nicht wenige über Ziel und Absicht ihres Handelns rätselten, fußte sie auf klar definierten theologischen Überzeugungen. Der Schlüssel zum Verständnis von Julianes Kernansichten bildet die *Heilige Allianz*, ein überkonfessionelles Bündnis, das am 26. September 1815 vom griechisch-orthodoxen Zar Alexander I., dem römisch-katholischen Kaiser Franz I. und dem protestantischen König Friedrich Wilhelm III. in Paris unterzeichnet wurde. Gemeinsam wollten die Herrscher das Christentum zur obersten Maßregel im Verhalten der Völker untereinander erheben. Allein die Realisierung dieser Allianz war in Julianes Augen ein göttliches Wunder. Auf der Grundlage dieses Bündnisses, zu dem sie maßgeblich beigetragen hatte, sah sich die Baltin dazu berufen, einer Mission der Heiligen Allianz vorzustehen, die sich in dem neu angebrochenen Zeitalter für die Umsetzung christlicher Werte einsetzte. Diese Idee bildete die Grundlage von Julianes missiologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Überzeugungen.<sup>51</sup> Die Dringlichkeit, welche die Mission der Baronin kennzeichnete, kann nur auf dem Hintergrund ihrer eschatologischen Prämissen verstanden werden. Die Wiederkunft Christi, das nah erwartete Millennium und das Weltende standen ihrer Meinung nach kurz bevor. Viele Zeichen der Zeit schienen unmissverständlich darauf hinzuweisen. Die Baronin sah sich von Gott dazu berufen, ihre Mitmenschen auf das nahe Ende aufmerksam zu machen und sie zur Buße aufzurufen. Weil ihre Mission so oft missverstanden wurde, klärte sie mehrere Zeitgenossen über das Wesen derselben auf, so auch den Leipziger Universitätsprofessor Wilhelm Traugott Krug: „Die Mission des heiligen Bundes ist an alle Menschen gerichtet. Sie sollen dadurch lernen, dass Jesus Christus allein der Herr ist, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Sie sollen dadurch gerettet werden vom Verderben, in das sie versunken, damit die Strafgerichte Gotes [sic!], deren Zeichen schon da sind, sie nicht er-

49 Jehle-Wildberger 2003, 157–158.

50 Jehle-Wildberger 2003, 158.

51 Eine ausführliche Darlegung der theologischen Grundüberzeugungen von Juliane von Krüdeners Mission findet sich bei Sommer 2013, 405–438.

greifen.“<sup>52</sup> Wie Juliane von Krüdener hielten auch viele Zeitgenossen Zar Alexander I. für den Retter aus dem Osten.<sup>53</sup> Die Baronin sah in Alexander I. ein auserwähltes Werkzeug Gottes und sich selbst dazu berufen, ihn in seinem Auftrag zu unterstützen.

**Religiöse Praktiken.** Viel Diskussionsstoff lieferten Julianes religiösen Praktiken, insbesondere die Praxis des Kreuzzeichens und die Forderung zum Niederknien beim Gebet. Beide Praktiken wurden fälschlicherweise als öffentliche Sympathiebekundungen zum Katholizismus gedeutet. Während die Praxis des Kreuzzeichens primär mit Julianes orthodoxem Hintergrund zusammenhing,<sup>54</sup> lag der Forderung zum Niederknien beim Gebet eine sehr eigenständige theologische Überzeugung zu Grunde. Juliane stützte sich dabei auf Philipper 2,10, wie ein Zeitzeuge berichtete: „Es sollen, sprach sie, im Namen Jesu sich beugen Aller Kniee, die im Himmel und auf Erden sind; dazu hat uns Gott die Kniee gegeben, und wer sie nicht freiwillig beugt, den wirft er gewaltsam nieder auf die Erde durch Krieg, Jammer und Elend“<sup>55</sup>. Für die Baltin war das Niederknien keine bloße Äußerlichkeit, wie ihr viele unterstellten, sondern sichtbarer Ausdruck eines „geistlichen Niederknien vor dem Kreuz“<sup>56</sup> und somit ein Zeichen der inneren Demütigung vor Gott.

**Anrufen der Maria.** Für noch mehr Zündstoff sorgte Julianes Gewohnheit, sich am Anfang oder Schluss eines Gebets an die „Jungfrau Maria“ als Fürsprecherin zu wenden. Auch in Briefen fanden sich wiederholt Hinweise auf die Bedeutung, welche Juliane der „Fürbitte der heiligen Mutter“<sup>57</sup> beimaß. Am 18. März 1818 schrieb sie aus Memel an eine Freundin in Königsberg: „Maria die Gebenedeite flehe für uns Alle zu unserm Herrn Jesum Christum“. Für die baltische Missionarin war die Anrufung Marias Bestandteil der urkirchlichen „reinen Dogmen“, die es einzuhalten gelte. Dazu gehörte ihrer Meinung nach: „... die heilige Ehrfurcht vor jedem Wort der Heiligen Schrift, die Fürsprache der Heiligen Jungfrau, welche von den Litaneien auf solche Art überliefert wird, dass wir ihnen folgen müssen, da die Jünger des Heiligen Johannes, unter ihnen auch Basilius, die Heilige Jungfrau ‚Theodocos‘<sup>58</sup>: Gebärerin Gottes, Mutter Gottes nannten“<sup>59</sup>. Beharrlich versuchte der Schaffhauser Theologe Johann Georg Müller der Sache rund um die Anrufung Marias auf den Grund zu kommen. Bei ei-

---

52 Krug 1818, 6–7.

53 Vgl. Sommer 2013, 395–397.

54 Das Kreuzzeichen entsprach einer gängigen Praxis in der orthodoxen Kirche, der Staatskirche von Julianes Herkunftsland. Dass sich die Baronin öffentlich auf Stirn und Brust bekreuzigte, sorgte für einigen Aufruhr.

55 Professor Spieker, zit. in Sommer 2013, 447.

56 Ley 1961, 540, Übers. D. S.

57 Dorow 1838, 159.

58 So Juliane von Krüdener in einem Brief an Fürst Golicyan. Das griechische Wort Θεοτόκος *Theotókos* bedeutet wörtlich „Gottesgebärerin“.

59 Juliane in einem Brief an Fürst Golicyan, zit. in Sommer 2013, 449, Übers. D. S.

nem ersten kurzen Gespräch am 18. Juli 1817 verwies ihn Juliane unter anderem auf die Bibelstelle in Lukas 1,48b, einen Vers in Marias Lobgesang: „Von nun an werden mich selig preisen alle KindsKinder.“ Mehrere Zeitzeugen bestätigten, dass Juliane die *Anbetung* der Maria vehement verworfen und eine Abgötterei genannt habe. Ihre Absicht sei einzig gewesen, „dass die Christen auf Erden ihre Gebete mit den Fürbitten der Maria und anderer Heiligen im Himmel vereinigen.“<sup>60</sup>

### 3. Hintergründe zu Anna Schlatters Meinungsbildung

Angesichts der bisher dargelegten biografischen und theologischen Gemeinsamkeiten mag die Heftigkeit der eingangs erwähnten Reaktion der St. Galler Theologin gegenüber der baltischen Missionarin erstaunen. Ein näherer Blick auf die Ereignisse und Entwicklungen der Vormonate liefert aufschlussreiche Hinweise im Blick auf Anna Schlatters Meinungsbildung.

#### 3.1 Einflüsse vor Julianes Aufenthalt in der Ostschweiz (bis Anfang Juli 1817)

Es ist davon auszugehen, dass Anna Schlatter schon längere Zeit von der baltischen Baronin wusste und zwar durch den gemeinsamen Bekannten Johann Heinrich Jung-Stilling.<sup>61</sup> Der mit Goethe befreundete Schriftsteller, Universitätsprofessor und Arzt, international bekannt wegen seiner revolutionären Star-Operationen, weilte im Jahr 1802 in St. Gallen. In dieser Zeit wurde er Pate von Annas Tochter Henriette.<sup>62</sup> In jener Zeit knüpfte er auch enge Freundschaftsbände mit Annas Schwestern, insbesondere mit Helen, mit welcher er in regen Briefkontakt trat und welche sich später eng an Jung-Stilling und seine Überzeugungen anschloss. Anna hingegen distanzierte sich von Aussagen in dessen Schriften, die sie nicht annehmen konnte.<sup>63</sup> Es missfiel Anna Schlatter, dass Jung-Stilling in der baltischen Freifrau eine „herrliche Seele“ sah und sich „in-nig“ mit ihr verband.<sup>64</sup>

Eine entscheidende Rolle im Blick auf Schlatters Meinungsbildung in der Zeitspanne von 1816 bis Mitte 1817 spielten die unter 1.3 erwähnten Kontakte zu Schlüsselpersonen der Basler Sozietäten, allen voran zu Steinkopf, Spittler, Kellner und Lachenal. Mit Sicherheit hatte Anna Schlatter durch ihre Basler Freunde

60 Müller 1863, 212.

61 Dessen enge Freundschaft mit Juliane von Krüdener geht auf den Anfang des Jahres 1808 zurück. Näheres bei Sommer 2013, 201–206.

62 Vgl. Jehle-Wildberger 2003, 76.

63 So missfiel ihr z. B. Jung-Stillings übertriebene Sprache der Demut und sein damit verbundenes extremes Sündengefühl.

64 Aus einem Briefwechsel zwischen Jung-Stilling und Helen Schlatter-Bernet, zit. in Jehle-Wildberger 2003, 78.

schon einiges vom Aufruhr in Basel gehört, den die Baltin verursachte. Vor allem ihre religiösen Versammlungen im *Wilden Mann*, wo sie seit Ende 1815 mit ihrem Gefolge logierte, hatten den Zorn der Behörden auf sich gezogen. Mit Plakaten, Flugblättern und Karikaturen wurde die Bevölkerung vor der „Zauberin“ gewarnt. Während der Basler Klerus unter akutem Besuchermangel litt, strömten die Menschen zu Hunderten, später zu Tausenden zur baltischen Missionarin. Auf Befehl der Schweizer Politiker Peter Ochs wurden die störenden Unruhestifter schließlich aus Basel ausgewiesen. Am 2. Februar 1817 schrieb Anna Schlatter an Meta Heusser: „Da ihr vermuthlich aus den Zeitungen hört, was mit der Frau von Krüdener und ihrem Gefolge geschah, so lege ich Dir auch einen sonderbaren Brief bei ... Zugleich schrieb ich an Herr Köllner [Kellner, D. S.], welcher als ehemaliger Sekretär bei Freund Spittler seit zwei Jahren mit mir in Correspondenz stand und ein echt gläubiger Christ ist.“<sup>65</sup>

Umso irritierender muss es für die St. Galler Theologin gewesen sein, dass sich ihr Brieffreund Kellner wenige Monate später, im Herbst 1816, dem Gefolge der baltischen Missionarin anschloss. Die Lücken, die Kellner in der Basler Missionsgesellschaft hinterließ, konnten nicht alle geschlossen werden. Das *Christliche Sonntagsblatt*, dessen Redakteur Kellner gewesen war, ging im Dezember 1816 ein. Dass Spittler und Steinkopf auf dem Hintergrund dieser Ereignisse nicht so gut auf die Baltin zu sprechen waren, ist nicht verwunderlich. Erst recht, als es Professor Lachenal seinem Kollegen Kellner wenige Monate später gleich tat. Lachenals Entscheidung löste heftige Reaktionen in der Schweizer Bevölkerung aus. Im Gegensatz zu Kellner, der unlängst aus Deutschland eingewandert war, handelte es sich bei Lachenal um einen hoch angesehenen, aus einem alten Basler Geschlecht stammenden Einheimischen. Lange bevor er im Jahr 1815 Mitglied des Komitees der Basler Missionsgesellschaft wurde, hatte er sich als Kriminalrichter und bedeutender Basler Akademiker weit über die Basler Grenzen hinaus großen Respekt erworben. Nach dem Rücktritt von allen Ämtern und dem Verkauf seines Anwesens schlossen er und seine Gattin sich Ende Januar 1817 Juliane von Krüdeners Missionszug an.

Im Frühjahr 1817 setzte sich Lachenal mit Anna Schlatter in Verbindung. Außerdem erhielt diese in jenen Wochen Briefe von Glintz, Kellner und auch von der baltischen Missionarin selbst. In einem Brief an ihren Schwiegersohn Röhrig, den Mann ihrer ältesten Tochter Babette, schrieb Anna am 15. März 1817 skeptisch: „Auch bei Frau v. Krüdener scheint mir, habe sich viel Ungöttliches mit eingeschlichen nach den allerneuesten Berichten. Die Wirkungen des heiligen Geistes sind allerdings mannigfaltig und nicht zu binden, aber die außerordentlichen sind nicht für alle.“<sup>66</sup>

An Ostern, dem 7. April 1817, erhielt die St. Gallerin erneut Post von der baltischen Baronin, mit einer Beilage von Kellner. Allerdings war der Brief nicht an

65 Schlatter-Bernet 1864, 249.

66 Schlatter-Bernet 1865, 45.

Anna Schlatter, sondern an einen bayrischen Freund gerichtet, mit der Bitte, dass jene den Brief weiterleitete. Nach Leibbrandt<sup>67</sup> fungierte Anna während einer gewissen Zeit als Vermittlerin von Julianes Korrespondenz mit Trägern der Erweckungsbewegung in Bayern wie Gossner, Boos, Schmid, Lindl und Christian Werner.

Ein langes Schreiben vom Pfingstsonntag, 25. Mai 1817, an ihre geistliche Tochter Meta, macht etwas von Anna Schlatters Ringen um Klarheit spürbar: „Wie Du, mein Kind, wurde auch ich in meiner Meinung über Frau v. Krüdener und ihre Sendung von einer Seite auf die andere geworfen durch so verschiedene Urtheile, die ich nicht von der Welt, denn an diese hätte ich mich nicht gekehrt, sondern von den Kindern Gottes über sie vernahm.“<sup>68</sup> Weitere Briefe brachten sie einerseits zur Überzeugung, „daß diese guten Leute, so sehr sie Glieder Christi sein mögen, doch in vielem irre gehen und sich und andern große Leiden und Läuterungen bereiten“ aber andererseits auch, „daß ich ihren Gang weder richten noch meistern kann und soll, aber daß er mein Gang nicht ist“<sup>69</sup>. Sie lässt Meta wissen: „Ich halte die Frau v. Krüdener, ihre Freunde und alles, was durch sie gewirkt wurde und wird, für Zeichen der eilenden Zeit, für Wehen, welche auch Kinder der neuen Kirche zur Geburt befördern, für Werkzeuge, wodurch unser liebevoller Heiland manchen sichern Sünder erwecken, manchen Schlafenden ermuntern kann. Aber für die neue Kirche selbst halte ich sie und ihre nächsten Angehörigen nicht.“

Die Unsicherheit im Blick auf die Einschätzung der baltischen Baronin bleibt, wie einige Briefe der darauffolgenden Wochen zeigen. Am 16. Juni schrieb Anna Schlatter erneut an Meta: „Dass meine Ansichten über Frau von Krüdener Dich beruhigten, freut mich; ob sie aber richtig sind, weiß nur Gott, der dies sonderbare Wesen allein ganz kennt.“<sup>70</sup> Gerade eben war neue Post von der Baltin eingetroffen: „Es liegt so eben ein übergroßer Brief von ihr mit einem Anhang von Köllner [Kellner, D. S.] in meiner Hand, den ich nach Bayern senden sollte, allein ich wagte es verschiedener Stellen wegen nicht ... Dieser Brief der Fr. v. Kr. gefällt mir weniger, als alle vorigen; es ist so viel Menschenwerk, Treiben und Lehren unter manches göttliche gemischt ... Auch Sch[latter, ihr Ehemann, D. S.] gab mir den Rath, den Brief nicht abzusenden. Bei der Betrachtung des vielen schönen, echt biblischen, was der Brief neben allerlei, das uns irrig schien, enthielt, sagte er: ich halte diese Frau doch für eine Gesandte Gottes, aber mir scheint, sie hat zu viel Koth am Rock, daß ich nicht weiß, ob er ihr nur ausgewaschen oder ganz ausgewogen wird.“

67 Leibbrandt 1928, 90.

68 Schlatter-Bernet 1864, 252.

69 Schlatter-Bernet 1864, 253.

70 Schlatter-Bernet 1864, 259.

### 3.2 Zeitgeschichtliche Situation in der Ostschweiz im Sommer 1817

Der Aufenthalt der baltischen Missionarin in der Ostschweiz stand ganz im Zeichen der zeitgeschichtlichen Tragödie. Die Schweiz befand sich seit Monaten in einer großen Notlage: Einerseits durch die Folgen der Napoleonischen Kriege, andererseits hatte der Ausbruch des Vulkans Tambora auf der indonesischen Insel Sumbawa vom 10. April 1815 zu einer Naturkatastrophe geführt: „In einer Serie von nassen, kalten Sommern waren die Trauben verfault und das Getreide nicht gereift. Im Sommer 1816 führten sintflutartige Regenfälle zu Erdrutschen, ... noch im Juli fiel Schnee. Hagelschlag und Stürme machten es den Leuten leicht, an den Weltuntergang zu glauben.“<sup>71</sup> Die Hungersnot, welche infolge eines Totalausfalls sämtlicher Ernten ausbrach, brachte eine furchtbare Teuerung mit sich. Verschiedene Kantonsregierungen errichteten mit der Unterstützung privater Hilfsgesellschaften öffentliche Suppenanstalten in den Gemeinden. Zeugenberichte enthüllen entsetzliche Zustände. Wandelnde Skelette, „Schattenbilder mit großen Bäuchen und geschwollenen Händen, Füßen und Köpfen“<sup>72</sup> warteten auf den Tod oder aßen begierig die Nachgeburt einer Kuh, die frisch gekalbert hatte. Julianes Unterstützung der Armen wurde als Einmischung in das staatliche System verstanden und war der Schweizer Regierung ein Dorn im Auge.

Am schlimmsten waren die Zustände im schrecklich verwüsteten Kanton Appenzell und in St. Gallen. Die Hungersnot hatte Menschen in wilde Tiere verwandelt. Über Bauern, die sich erweichen ließen, Hungernden Almosen zu geben, wurde eine Geldstrafe verhängt. Arme wurden gezwungen, in der Isolation ihrer eigenen Häuser zu verhungern. Mehr als 4.000 arme Bewohner von St. Gallen schlichen auf die Felder, um Kräuter und Wurzeln zu stehlen. Neben dem Hunger brachten auch bakterielle Infektionen eine hohe Sterblichkeitsrate mit sich. Die prekäre Situation in der Ostschweiz erklärt laut einem Zeitzeugen die Offenheit für die Botschaft der Baronin: „Zum Unglück der Hungersnot war im Sommer 1817 noch eine Überschwemmung des Bodensees gekommen, was die Leute für die Weltuntergangs- und Strafgerichtsprophezeiungen der Krüdener und ihres Begleiters Kellners empfänglich machte.“<sup>73</sup> Kein Wunder, dass die Nachricht vom baldigen Eintreffen der baltischen Baronin große Aufregung auslöste und Hoffnungen schürte. Die Angst vor Menschenaufläufen und dem Einfluss der Baltin wurde so groß, dass im Sommer 1817 in der ländlichen Umgebung von Schaffhausen abstruse Gerüchte über die Baronin in die Welt gesetzt wurden, um die Landbewohner von einer Begegnung mit ihr abzuhalten. Es wurde getuschelt, dass Frau von Krüdener eine Hexe sei oder dass sich jeder, der Geld von ihr erhalte, mit seinem eigenen Blut in ein Buch eintragen müsse. Eini-

71 Keuler 2009, 120.

72 Von Dillenburg 1817, 98.

73 Wuhmann 1927, 2.

ge behaupteten, dass sie Ziegenfüße habe und andere brachten sie in Verbindung mit dem Antichristen.

In der Ostschweiz wurden Juliane und ihr Gefolge wie Staatsfeinde behandelt. Die Angst der Behörden gründete sich einerseits auf zwei aufrührerische Schriften an die Armen, welche seit dem Mai 1817 in Umlauf waren und der Baronin zu Unrecht zugeschrieben wurden,<sup>74</sup> andererseits auf einem Zirkularschreiben des österreichischen Außenministers Metternich, der vor dieser gefährlichen Frau warnte, welche die besitzlosen Klassen gegen die Besitzenden aufwiegeln wollte.<sup>75</sup> Sie war ihm seit dem Sommer 1815 in Paris, primär wegen ihres Einflusses auf Zar Alexander I. ein Dorn im Auge. Metternichs „Circular“ vom 12. August 1817 richtete sich an die österreichischen Gesandtschaften in Karlsruhe, München, Bern und Stuttgart mit der Anweisung, Frau von Krüdener die Einreise zu verweigern. All diese Dinge haben die Situation maßgeblich verschärft und letztlich zur endgültigen Ausweisung der Baronin aus der Schweiz beigetragen.

### 3.3 *Juliane von Krüdeners Besuch in der Ostschweiz (Juli–August 1817)*

Nach etlichen Stationen erreichten Juliane und ihre Begleiter schließlich Hub bei Romanshorn im Kanton Thurgau, wo sie am 1. August 1817 in der Wirtschaft *Zur Krone* Quartier bezogen. Kaum war die Ankunft der Baronin bekannt geworden, waren sie bereits von Armen umringt. Viele kamen aus den Kantonen Zug, Schwyz, Glarus und Unterwalden. Ein Zimmer wurde zur Notküche umfunktioniert, um Suppe zu kochen. Ungefähr 400 Hungernde belagerten die Hauptstraße, und jeder erhielt der Reihe nach seine Ration. Einige Menschen waren so stark vom Hunger gezeichnet, dass sie nicht nur zu Skeletten abgemagert waren, sondern auch die Haare verloren hatten und nicht mehr sprechen konnten. Am 4. August 1817, mitten in den Herausforderungen von Hub, erreichte Juliane von Krüdener und ihre Mitarbeiter die langersehnte Neuigkeit, dass Zar Alexander I. die russischen Grenzen für die Schweizer und Württembergischen Auswanderer geöffnet habe.

Als die Reise am 7. August 1817 in Richtung Arbon weiterging, brach die missionarische Reisegruppe frühmorgens auf, um größere Menschenansammlungen zu vermeiden. Doch schon wenig später wurden sie erkannt, worauf sich in Kürze 700–800 Personen um die baltische Missionarin versammelten. Es musste ein Halt eingelegt werden, damit Juliane unter einem Baum stehend eine Rede an die Versammelten richten konnte.

Über das Wirken in Arbon liegen mehrere Zeugenberichte vor. Während sich bereits am Vormittag ungefähr 400 Personen im großen Saal des Gasthofs zum Morgengottesdienst zusammenfanden, versammelten sich im Laufe desselben Tages über 2.000 Menschen in und um den *Ochsen*. Das Gedränge im Städtchen

74 Vgl. Sommer 2013, 464–465.

75 Sommer 2013, 535–536.

war laut Augenzeugenberichten unbeschreiblich und ein Jahrmarkt nichts dagegen. Den ganzen Tag über sei es „mit Reitenden, Fahrenden und Fußgängern, von St. Gallen, Appenzellerland, Rheintal“<sup>76</sup> zugegangen wie in einer großen Stadt, „dabei eine Wallfahrt von Hallunken und Bettlern, die 5–6 Stund weit her sich hier versammelten.“ Das Wirtshaus platzte aus allen Nähten. Alle wollten mit der „gnädigen Frau“, wie sie von ihren Anhängern genannt wurde sprechen. Die Menge verlor sich nicht eher, „als bis Frau v. Krüdener am Fenster erschien und das Volk anredete. Dieses hörte den Ermahnungen mit aller Aufmerksamkeit zu. Es wurden dann einige Liederverse gesungen, wobey das Volk andächtig zuhörte.“<sup>77</sup> Die Menschenmenge, welche die baltische Missionarin auf diese Weise erreichte, war beeindruckend. Laut Zeitzeuge Veith<sup>78</sup> hatten sich innerhalb von wenigen Wochen etwa 25.000 Menschen um sie geschart.

Am 12. August 1817 wurde die Baronin aus Arbon ausgewiesen. Die Tage nach der Ausweisung glichen einer Irrfahrt sondergleichen. Es folgten Notunterkünfte und Kurzaufenthalte an vielen weiteren Orten bis zur endgültigen Ausweisung aus der Schweiz. Von Neuhausen aus besuchte die Baronin den Rheinfall. Tief bewegt ließ die baltische Missionarin durch Kellner folgenden Eintrag im Fremdenbuch machen: „Den 26. August besah Frau von Krudener, als sie den Verfall der Religion Jesu Christi verkündigte, und deshalb in der Schweiz verfolgt wurde, den Rheinfall, und erlebte das Erbarmen Gottes, unsers Heilandes, für die verblendeten Menschen.“<sup>79</sup>

Angesichts des Durcheinanders, das der Aufenthalt der Baronin in der Ostschweiz verursachte, wird vielleicht besser verständlich, wieso Anna Schlatter bevorzugte, der Baltin fernzubleiben. Sie lauschte allerdings aufmerksam den erstaunlich widersprüchlichen Berichten von Freunden und Bekannten, unter ihnen der St. Galler Theologe Professor Scheitlin.

Aus Annas Brief an Meta, geschrieben am 17. August 1817, mitten im Tumult um die baltische Baronin, wurde in der Einleitung des Aufsatzes bereits zitiert. Ergänzend schrieb Anna im Brief zum Grund ihres Fernbleibens: „Das Urtheil und die einfache Erzählung des gesehenen und gehörten, noch mehr die Aussagen eines sehr frommen Appenzellers, der sie schon in Luzern und nun wieder auf der Hub gesehen und gehört, Versammlungen, Gebeten und Controversen bei ihr beigewohnt, machten mich traurig über das Unkraut, welches der Feind unter den Weizen säet ...“<sup>80</sup>. Auch über konkrete Kritikpunkte schweigt sie sich nicht aus: „Sonabend kam ein Mann zu mir, welcher schon drei Wochen in ihrem Gefolge war, und bat mich, ihm die Irrthümer zu nennen, die ich tadle. Ich nannte die Anrufung der Maria, den Glauben, sie sei's, welche die Menschen wieder-

---

76 Mayr 1927, 12.

77 Kellner, zit. in Obser 1918, 93.

78 [Veith] 1817, 21.

79 Frankfurter OberPostamtszeitung vom 8. September 1817.

80 Schlatter-Bernet 1865, 261–262.

gebäre (die Lehre von der Geisteslehre, nach welcher Alexander die erste, Fr. von Krüdener die zweite und die neue Kirche die dritte Person sein sollen), das Verlassen des angewiesenen Berufs, das ausschließlich erhörliche knieender Gebete, und überhaupt das zwängende, dem freien Geiste Christi entgegenstehende dieser ganzen Lehre und viel anderes, welches ich heute noch verwerfen muß ...“<sup>81</sup> Direkt anschließend räumte Anna Schlatter mildernd ein: „Da ich aber seitdem hörte, wie viel Thränen der Buße in ihren Versammlungen fließen, danke ich Gott um ihre Sendung und bin froh, daß doch eine Stimme unter den Todten erschallt.“<sup>82</sup> Mit diesem Brief und dem Wunsch, dass der Herr sie bald von dem Geschwätz dieser Frau und über sie erlösen möge, war für Anna Schlatter die Angelegenheit Krüdener beendet. Nur noch einmal äußerte sie sich über die Baronin; rund vier Jahre später, am 25. August 1821, in einem Brief an Schwiegersohn Röhrig: „Ueber die Hohenlohische Geschichte wurde ich hier viel gefragt und wußte nichts anders zu sagen, als: wir wollen warten; ist die Sache aus Gott, so wird sie auch zu unserer Freude bestehen, ist sie aus dem Menschen, so wird sie untergehen, wie die Weissagungen der Fr. von Krüdener.“<sup>83</sup>

Im Gefolge der Baronin war man traurig über das Fernbleiben der St. Galler Theologin. Juliette von Berckheim, Julianes Tochter, berichtete ihrem Gatten: „Presque tout St-Gall est venu à la Hub et à Arbonne...; je ne conçois pas comment Maman a pu résister à cette fatigue ...“<sup>84</sup> Nach der Aufzählung verschiedener Personen ergänzte sie enttäuscht: „mais croirais-tu qu'Anne Schlatter n'est pas venue?; c'est te dire qu'il y a peu à faire de ce côté.“

## 4. Tradierung und Rezeption

### 4.1. Tradierung bei Anna Schlatter

Anna Schlatters Nachlass wird in der St. Gallischen Kantonsbibliothek *Vadiana* aufbewahrt. Es handelt sich dabei um „sechs Archivschachteln mit Tausenden von eng beschriebenen Blättern ...“<sup>85</sup> Das Tagebuch und die Originalfassung der Memorabilien, aus denen Nachkommen noch zitieren konnten, sowie viele Briefe sind leider verschollen. Dass eine Frau, die vor 200 Jahren lebte, so viel Schriftliches hinterließ, ist außergewöhnlich. Ebenso ist unüblich, dass ihr Nachlass unter ihrem eigenen Namen und nicht – wie zu jener Zeit üblich – unter dem Namen ihres Ehemanns archiviert wurde.

81 Schlatter-Bernet 1864, 262.

82 Schlatter-Bernet 1864, 262–263.

83 Schlatter-Bernet 1865, 77.

84 Staehelin 1965, 88–89.

85 Jehle-Wildberger 2003, 8.

In ihrem Aufsatz „Zwischen Heiligsprechung und Domestizierung“<sup>86</sup> setzt sich Marianne Jehle-Wildberger detailliert mit dem Prozess der Tradierung bei Anna Schlatter auseinander. Dabei kommt sie zum Schluss, dass Anna Schlatter von den männlichen Biografen ihrer Nachkommenschaft nicht nur „geschönt“, sondern „teilweise geradezu heiliggesprochen“ wurde. Gleichzeitig seien ihre „ureigenen Anliegen, etwa ihr Pazifismus und vor allem ihre theologische Kompetenz“, wegetruschiert worden, „weil sie nicht zu einer Frau zu passen schienen oder überhaupt nicht genehm waren.“<sup>87</sup>

Den „hagiographischen[n] Auftakt bildeten die Schwiegeröhne“, die beiden deutschen Theologen und Brüder Adolph Zahn und Franz Ludwig Zahn. Franz Ludwig Zahn sammelte als Erster systematisch Annas Manuskripte und gab bereits neun Jahre nach Annas Tod (1835) eine kleine Auswahl ihrer Texte heraus. Er schrieb über seine Schwiegermutter: „... ihr schönster Schmuck war nicht der, den sie sich durch die Feder erwarb; sondern ihr höchster Ruhm war ihr Mutter-Ruhm in stiller Häuslichkeit an der Seite des von ihr zärtlich geliebten Gatten ...“<sup>88</sup> Im Wissen um das ausgeprägte Selbstbewusstsein seiner Schwiegermutter schrieb er, sie sei „männlich stark und mütterlich zart, in allen Beziehungen Ehrfurcht gebietend“ gewesen, betonte jedoch, sie habe „zu den heiligen Weibern gehört, die ihre Hoffnung auf Gott setzten und ihren Männern untertan sind ...“ Laut Jehle-Wildberger begann hier die „hagiographische Aufwertung von Mütterlichkeit und weiblicher Unterordnung bei gleichzeitiger Abwertung der intellektuellen Kompetenzen Anna Schlatters.“<sup>89</sup>

Der nächste Hauptakteur im Prozess der Tradierung war Annas Enkel (Franz) Michael Zahn, ebenfalls Theologe. Er editierte in einer dreibändigen Ausgabe von 1865 große Teile des Nachlasses seiner Großmutter und verfasste die erste umfassende Biografie. Darin äußerte er sein Unverständnis dafür, dass sie die Kriegsbegeisterung ihrer Freunde nicht teilte. Während sich (Franz) Michael Zahn immerhin mit dem Pazifismus seiner Großmutter auseinandersetzte, wurden Schlatters pazifistischen Überzeugungen von sämtlichen späteren Biografen verschwiegen. Der berühmte Neutestamentler und Dogmatiker Adolf Schlatter, ein weiterer Enkel von Anna Schlatter, hat laut Jehle-Wildberger<sup>90</sup> in seiner Autobiografie nur wenige Sätze für seine Großmutter übrig.

In der dritten Generation waren es zwei pietistische Urenkel, die den Faden der Tradierung weiterführten: Der hoch geachtete St. Galler Pfarrer Wilhelm Schlatter und der Gymnasiallehrer Dr. Johannes Ninck. Letzterer bezeichnete seine Urgroßmutter als „starke Persönlichkeit“<sup>91</sup>, konzentrierte sich in seiner Bi-

---

86 Jehle-Wildberger 2007, 47–66.

87 Jehle-Wildberger 2007, 63.

88 Jehle-Wildberger 2007, 52.

89 Jehle-Wildberger 2007, 53.

90 Jehle-Wildberger 2007, 55.

91 Jehle-Wildberger 2007, 56.

ografie von 1994 aber vorwiegend auf Annas „in seinen Augen vorbildliche Rolle als Braut, Gattin, Mutter, Erzieherin und Hausfrau“. Einen Hinweis auf Anna Schlatters kirchengeschichtliche Bedeutung sucht man vergebens.

So haben „Heiligsprechung und Domestizierung“ ihren Lauf genommen. Das Bild, das sich die männlichen Nachkommen von der Vorfahrin machten, entfernte sich mit wachsendem zeitlichem Abstand immer mehr von der Anna Schlatter ihrer Selbstzeugnisse. Ähnliches galt im Prozess der Tradierung für weibliche Familienangehörige, die als Biografinnen aktiv wurden; zum Beispiel Dora Schlatter-Schlatter, Schriftstellerin und Enkelin Annas: Sie stellte das Porträt ihrer Großmutter aus dem Jahr 1909 unter den Titel „Die gläubige Frau“<sup>92</sup> und folgte damit der Tradition ihrer männlichen Familienangehörigen.

Kein geringerer als Albrecht Ritschl, der dominierende Theologe des späten 19. Jahrhunderts, schuf im Jahr 1880 ein neues Paradigma im Prozess der Tradierung. Er anerkannte Anna Schlatters kirchengeschichtliche Bedeutung und ihr theologisches Wirken, auch wenn er es für eine Anmaßung hielt. Er widmete ihr in seiner „Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche“ knapp 30 Seiten. Ritschl teilte das konservative Frauenbild der pietistischen und orthodoxen Biografen und Biografinnen und kritisierte Anna Schlatters Ungeneigtheit zum Beruf der Mutter und Hausfrau; sie habe sich lieber ihrer religiösen Selbstverwirklichung gewidmet.

Bei den beiden Theologieprofessoren Wilhelm Hadorn und Paul Wernle trat Anna Schlatters Rolle als Theologin wieder hinter ihre Rolle als Schriftstellerin respektive Dichterin zurück. Die von Ritschl eingeführte Tradierungsschiene brach wieder ab. Der St. Galler Theologe Hans Martin Stückelberger war der Erste, der nach Wernle 1965 die wissenschaftliche Diskussion wieder aufnahm. Er griff auf Anna Schlatters Schriften zurück, entdeckte ihre Eigenständigkeit auch als Theologin und ging besonders auf ihr kühnes Einstehen für die Lehre der Allversöhnung ein.

Peter Zimmerling und Martin H. Jung bahnten den Weg für neuere Ansätze in der Schlatter-Forschung. Letzterer bezeichnete Anna Schlatter im Zusammenhang mit der Erweckungsbewegung als die „wohl interessanteste Gestalt im deutschen Sprachraum“.<sup>93</sup>

#### 4.2. Tradierung bei Juliane von Krüdener

Bei Juliane von Krüdener ist die Tradierung komplex. Dies hängt nicht zuletzt mit der geografischen Dimension ihres Lebens und Wirkens zusammen. Es gibt eine verhältnismäßig geringe Anzahl wissenschaftlicher Forschungsarbeiten über das Leben der baltischen Baronin in deutscher Sprache. Der größte Teil der For-

92 Jehle-Wildberger 2007, 57.

93 Martin H. Jung, zit. in Jehle-Wildberger 2003, 62.

schungsbeiträge ist französisch, einige Werke sind englisch, wenige russisch oder anderssprachig.

Obwohl ein beachtlicher Anteil an Primärquellen in Deutsch abgefasst wurde, dominieren französische Werke die Kategorie der biografischen Literatur. Die zweibändige Biografie des Genfers Charles Eynard aus dem Jahr 1849 ging als erste offizielle Biografie Juliane von Krüdeners in die Geschichte ein. Eynards Biografie zeichnet sich dadurch aus, dass er einen Großteil seiner Informationen noch von Zeitzeugen beziehen konnte und das Buch somit als Quellensammlung dient. Stellenweise ist Eynards Buch aber auch sehr unkritisch und hagiografisch.

Von den zum Teil fantasievollen deutschen Beiträgen hätte das 1868 erschienene anonyme Werk *Frau v. Krüdener: Ein Zeitgemälde* allein vom Umfang her wohl am ehesten die Bezeichnung Biografie verdient. Schade ist, dass der Verfasser meist direkt aus Eynard übersetzt, ohne dessen Schrift als Quelle anzugeben.

Als wichtigstes englisches Werk ist die Biografie des Amerikaners Ernest John Knapton von 1939 zu nennen. Knaptons bedeutender Beitrag bestand darin, dass er auch russische Quellen in seine Untersuchungen mit einbezog und dass er Zugriff auf diverse Quellen hatte, die heute als verschollen gelten.

Von größter Bedeutung für die Krüdener-Forschung sind jedoch die Werke von Francis Ley, einem Nachkommen Juliane von Krüdeners in der 5. Generation. Aus dem Schatz des Familienerbes hat Ley sehr viele Primärquellen in seinen Büchern verarbeitet. Dies trifft insbesondere auf sein Werk *Madame de Krüdener et son temps: 1764–1824* aus dem Jahr 1961 zu. Dieses Monumentalwerk wurde nicht in biografischer Absicht, sondern mit dem Wunsch geschrieben, Originalquellen aus dem Familienarchiv<sup>94</sup> in Genf einer größeren Leserschaft zugänglich zu machen. Die Erschließung vieler Texte geht auf die jüngste Zeit zurück. Dabei handelt es sich fast ausschließlich um Schriften aus der Zeit vor Julianes missionarischem Wirken. Dass die Krüdener-Forschung im französischsprachigen Raum – dank Francis Ley, Michel Mercier und Elena Gretchanaia – seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts große Fortschritte erzielte, wurde im deutschsprachigen Raum kaum zur Kenntnis genommen.

Verfolgt man die Urteilsbildung im deutschsprachigen Raum in ihrer chronologischen Entwicklung, stellt man fest, dass die Anzahl kritischer Stimmen größer wurde, je weiter man sich vom Zeitpunkt der Geschehnisse entfernte. Hielten sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kritische und positive Töne in etwa die Waage, fand im 20. Jahrhundert ein zunehmender Negativtrend statt. Die Grenze zwischen Kritik und Verleumdung verschwamm immer mehr. „Seltensame Sprünge von einem Pol zum andern hat selten ein Menschenkind unter-

---

94 Die detaillierte Übersicht (<http://tinyurl.com/69a4uex> [Stand:14.04.2015]) vermittelt einen Überblick über den eindrucklichen Umfang von Leys Privatstiftung, die in den *Archives de la ville de Genève* hinterlegt ist.

nommen<sup>95</sup>, erklärte der Schweizer Kulturforscher und Psychologe Martin Ninck in seinem Aufsatz *Die geistige Hochstaplerin*. Man schimpfte die Baronin eine weltfremde Spinnerin, religiöse Fanatikerin, lächerliche Sektiererin, Hexe, Verführerin und Opfer eines krankhaften Wahns.

Schriftsteller späterer Jahrzehnte stützten sich oft unreflektiert auf das Urteil ihrer Vorgänger, ohne sich die Mühe zu machen, auf Primärquellen zurückzugreifen. Die negative Urteilsbildung über die baltische Baronin schien im Laufe der Jahrzehnte eine besiegelte Sache zu sein, und Juliane von Krüdener wurde in die Schublade schwärmerischer Exzentriker gesteckt. Kein Wunder, dass es in den vergangenen 20 Jahren im deutschsprachigen Raum bloß eine geringe Anzahl neuer Forschungsbeiträge gab. Nur wenige machten sich die Mühe, die herkömmliche Überlieferung zu hinterfragen oder das Leben und Wirken der Baronin aus einer neuen Perspektive zu beleuchten.

### 4.3. Tradierungsbilanz

Während die Tradierung im Fall von Anna Schlatter bereits in der ersten Generation nach ihr sowie innerhalb ihrer Nachkommenschaft ihren Anfang nahm, dauerte es bei Juliane von Krüdener wesentlich länger bis eine erste Biografie erschien, und die Tradierung wurde erst in jüngster Zeit, dank Francis Ley, auch zu einer Familienangelegenheit. Die Sprache der Tradierung beschränkte sich im Fall Schlatter auf Deutsch, im Fall Krüdener geschah nicht nur die Tradierung mehrsprachig, sondern sind auch mehrsprachige Quellen in verschiedenen Archiven dieser Welt verteilt, was die Forschung erheblich erschwert. Am Ende fühlte sich offenbar keine Nation verantwortlich dafür, das Erbe der baltischen Baronin aufzuarbeiten und zu bewahren. In Russland wurden bedeutende Quellen auf Anweisung von ganz oben vernichtet.<sup>96</sup> Juliane von Krüdener wurde während ihrer missionarischen Jahre zum Gegenstand so hitziger Auseinandersetzungen, dass selbst der Genfer Theologe Empaytaz, ihr engster Mitarbeiter in der Schweiz, für den Fall einer Aufarbeitung ihrer Geschichte um seinen Ruf fürchten musste<sup>97</sup> – und dies, obwohl er ihr zeitlebens zutiefst verbunden blieb.

Während Anna Schlatters Rolle als Theologin im Prozess der Tradierung mehrheitlich vernachlässigt wurde, sind seit Julianes Geburt rund 250 Jahre vergangen, bis sie überhaupt zum ersten Mal eine Theologin genannt wurde, ihr Leben aus theologischer Perspektive beleuchtet und ihre Rolle als Missionarin und Theologin zum ersten Mal umfassend untersucht wurde.<sup>98</sup>

Im Gegensatz zu Anna Schlatter, welche – auch wenn sie wegen gewisser Punkte kritisiert wurde – von vielen hohes Ansehen in der Schweiz genoss, blieb

95 Martin Ninck, zit. in Sommer 2013, 618.

96 Sommer 2013, 366.

97 Vgl. Sommer 2013, 509.

98 In meiner Doktorarbeit (Sommer 2013).

Juliane von Krüdeners Bild im deutschsprachigen Raum verzerrt und die Widersprüchlichkeit der Quellen schier unauflösbar. Die Quellenlage, die deutschsprachigen Lesern für ihre Meinungsbildung zur Verfügung stand, blieb bis in die jüngste Zeit äußerst dürftig. Diese Situation führte unweigerlich zu einer Sonderstellung der mündlichen Überlieferung, was in Julianes Fall nicht besonders vorteilhaft war. Selbst Anna Schlatter gründete ihre Meinung wesentlich auf Informationen durch Drittpersonen.

Die dürftige Quellenlage im Fall Juliane von Krüdeners führte dazu, dass sie im deutschsprachigen Raum in weniger als 200 Jahren radikal in Vergessenheit geriet. „Kaum jemand kennt sie heute noch.“<sup>99</sup> Mit dieser Feststellung über Juliane von Krüdener traf der Jung-Stilling-Forscher Erich Mertens 1992 den Nagel auf den Kopf. Auf dem Hintergrund ihres Wirkens, sei es in politischer oder sozialdiakonischer Hinsicht, aber auch im Blick auf Julianes wesentlichen Beitrag auf den Genfer Réveil, ihren Einfluss auf die Basler Mission und unzählige Menschen, ist diese Vergessenheit nicht nachvollziehbar.

Unter Berücksichtigung dieser nicht vergleichbaren Quellenlage ist leicht verständlich, dass Anna Schlatter positiver als Juliane von Krüdener in die deutschsprachige Geschichte einging. Ob es allerdings Annas Wunsch entsprochen hätte, dank „geschöner“ und „hagiographischer“ Tradierung so „positiv“ in die Geschichtsschreibung einzugehen, ist zu bezweifeln.

## 5. Fazit

Zusammenfassend bleibt die Verwunderung über viele biografische und theologische Gemeinsamkeiten der beiden erweckten „Ausnahmepietistinnen“.

Was Jehle-Wildberger bilanzierend über Anna Schlatter schrieb, gilt auch für Juliane von Krüdener: „Anna Schlatter sprengte Grenzen in religiöser, kirchlicher, sozialer und gesellschaftlicher Hinsicht. Sie stand auf eigenen Füßen, war aber doch viel mehr ein Kind ihrer Zeit, als man das in der bisherigen Forschung wahrgenommen hat.“<sup>100</sup> Sie schrieb dies im Blick darauf, dass Anna nicht unberührt von der Aufklärung und Romantik blieb. Bei Juliane galt dies auch im Blick auf einige theologische Überzeugungen, die ihr als unbiblich angelastet wurden, so zum Beispiel ihre eschatologische Sichtweise, die Naherwartung, die Idee eines Zufluchtsortes im Osten, die Ermutigung zur Auswanderung und die Retterrolle von Zar Alexander I. Oft wird ausgeklammert, dass die Baltin mit solchen theologischen Ansichten auf den Schultern von Männern stand, die dieselben Ansichten vertraten, dafür aber nie in vergleichbarem Ausmaß kritisiert wurden.

99 Mertens, zit. in Sommer 2013, 620.

100 Jehle-Wildberger 2003, 164.

Julianes Überschreitung von Landesgrenzen, Kulturgrenzen aber auch von vorherrschenden Standes- und Geschlechtergrenzen war noch extremer als bei Anna. Selbst Anna Schlatter kritisierte an der Baltin „das Verlassen des angewiesenen Berufs“<sup>101</sup>, mit anderen Worten, dass jene in ihrem öffentlichen Wirken als Frau zu weit ging. Sie selbst blieb in dieser Hinsicht zurückhaltend. Die St. Gallerin hielt nur einmal eine öffentliche Predigt vor Frauen. „Predigten in Briefform hat sie unzählige verfasst“<sup>102</sup>, ergänzt Jehle-Wildberger jedoch treffend. Auch Anna Schlatter war durchaus revolutionär für ihre Zeit mit ihren Gedanken zur Rolle der Frau.<sup>103</sup> Mit ihrer partnerschaftlichen Ehe setzte das Ehepaar Schlatter neue Maßstäbe. Diese Ehe-Erfahrung übertrug Anna auf den kirchlichen Raum: „Ihr völlig natürlicher Umgang mit Männern der eigenen und der katholischen Kirche war, jedenfalls innerhalb der Schweiz, einzigartig.“<sup>104</sup>

Beide Frauen zeichneten sich nicht nur durch äußerst eigenständiges Denken, sondern auch durch eine selbstbewusste Persönlichkeit aus. Dieser Eigensinn, der manchmal an Starrköpfigkeit grenzte, war Teil ihres Pioniergeistes und ihres Sendungsbewusstseins. Diese innere Stärke befähigte beide, in mehrfacher Hinsicht zu Pionierinnen zu werden.

Anna Schlatter schrieb in einem Brief: „Ein Fels im Meere steht fest und lässt die Wellen an ihm sich brechen. Er tut und spricht, was sein Herr nach seiner Überzeugung von ihm fordert, und lässt die Hunde bellen.“<sup>105</sup> In der ihr von Gott gegebenen Würde fühlte sie sich in jeder Situation königlich: „Ich setzte mich auf meiner Reise an den größten Tafeln in Gasthöfen ungeputzt neben geputzte Damen ... Ein Zierpüppchen in Frankfurt, welches mir den Rücken kehrte neben mir, kümmerte mich gar nicht; ich wußte ja, dass ich eine Königstochter incognito sei.“<sup>106</sup> Ihr Urenkel Ninck schrieb im Blick auf Annas Haltung bei den Diskussionen rund um Juliane von Krüdener: „Königlich hoch über dem Geschwätz, nie sich etwas vergebend, klaren Blicks die Geister prüfend und scheidend steht Anna inmitten ihrer Freunde und all der buntbewegten Strömungen der Zeit.“<sup>107</sup>

Juliane von Krüdener berief sich vor allem während ihrer Missionsreise durch Deutschland wiederholt ausdrücklich auf ihre göttliche Sendung. Nicht wenigen Zeitgenossen schien dieses Sendungsbewusstsein eine gotteslästerliche Anmaßung. „Wundert euch nicht, dass ein Weib so zu euch redet und sich als Gottgesandte und Prophetin ankündigt“<sup>108</sup>, ließ sie in einer öffentlichen Rede verlauten: „Durch ein Weib ist die Sünde in die Welt gekommen, durch ein Weib ist auch

101 Schlatter-Bernet 1864, 262.

102 Vgl. Jehle-Wildberger 2003, 153.

103 Vgl. Jehle-Wildberger 2003, 129.

104 Jehle-Wildberger 2003, 162–163.

105 Jehle-Wildberger 2003, 129.

106 Zimmerling 1996, 65

107 Ninck 1924, 79.

108 Aus einer öffentlichen Rede der Baronin im Januar 1818 in Frankfurt an der Oder. Vgl. Bre-scius, Spieker 1818, 68–69.

der Heiland der Welt geboren. Durch das schwache Weib soll Christus verherrlicht und das große Gebot der Liebe recht anschaulich gemacht werden. Ich selbst bin und vermag nichts. Christus ist und wirkt alles in mir. Er beherrscht mein ganzes Wesen, er stärkt, erleuchtet und erfreuet mich“.

Marianne Jehle-Wildberger kommt im Blick auf Anna Schlatter zum Schluss: „Neben Juliane von Krüdener war sie die bedeutendste Vertreterin der europäischen Erweckung, innerhalb deren sie sich jedoch stets eine eigenständige Stellung vorbehielt ... Als autodidaktische Theologin kam sie zu erstaunlich fortschrittlichen Ergebnissen ... Anna Schlatter war ihrer Zeit weit voraus.“<sup>109</sup> Die abschließende Bemerkung ist auch im Zusammenhang mit der baltischen Missionarin zu finden. Mallet scheint die „unruhige und stürmische Hingabe“<sup>110</sup> von Julianes Frömmigkeit „anderen Jahren zu gehören als unserem kalten und berechnenden Zeitalter“. Auch Frossard war der Ansicht, dass die Baltin mit ihrer Botschaft zu früh gekommen sei. „Heute würde sie besser verstanden“<sup>111</sup>, war er überzeugt.

Ich wage zu bezweifeln, dass die herausfordernde Botschaft der baltischen Missionarin zu einer späteren Zeit mit offeneren Armen empfangen worden wäre. Ähnliches mag für das eigenständige theologische Denken der St. Galler Theologin gelten.

Meiner Meinung nach ist es bedauernswert, dass sich diese beiden Frauen nie persönlich begegnet sind und dass Anna Schlatter ihr Urteil wesentlich auf das Hörensagen gründete. Es ist auch nicht auszuschließen, dass ein gewisses Konkurrenzdenken im Spiel war. Sofern es den beiden Frauen gelungen wäre, ihren Eigensinn und theologische Differenzen zurückzustellen, zweifle ich überhaupt nicht daran, dass sie sich sehr gut verstanden hätten.

Auch wenn es zu keiner direkten Begegnung kam, so blieb Juliane von Krüdener doch ein Gesprächsthema in der Schlatter-Verwandtschaft. Einige Zeit nach Julianes Tod erreichte Annas Nefte, der St. Galler Daniel Schlatter (1791–1870),<sup>112</sup> auf seiner Missionsreise die Krim, wo Julianes letzte Ruhestätte in den Jahren nach ihrem Tod große Aufmerksamkeit erfuhr. Daniel Schlatter hielt in seinen Erinnerungen fest: „Auf einer Anhöhe neben der Stadt liegt ein großes Schloß, in welchem die weltberühmte Baronin von Krudener starb, kurz nachdem sie von St. Petersburg aus die Reise die Wolga herunter bis Sarepta, auf dem Don in's Asowsche Meer und der Krimm gemacht hatte.“<sup>113</sup>

109 Jehle-Wildberger 2003, 164.

110 Mallet, zit. in Sommer 2013, 654.

111 Frossard, zit. in Sommer 2013, 654.

112 Wegen seiner Missionierung der Tartaren auch „Tartaren-Schlatter“ genannt.

113 Daniel Schlatter, zit. in Sommer 2014, 354.

## Literaturverzeichnis

- Wilhelm Baur, [1883] 1969: Krüdener, Juliane von, in: *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Band 17, Berlin: Duncker & Humblot, 196–212.
- [Karl Friedrich] Brescius, [Christian Wilhelm] Spieker 1818: *Beiträge zu einer Charakteristik der Frau Baronesse von Krüdener. Von dem Consistorialrathe Brescius und dem Professor D. Spieker*, Berlin: Dümmler.
- Johannes Demandt 2001: Johannes Daniel Falks Begegnungen mit Frau von Krüdener und ihr Gespräch über Goethe, in: Reiner Braun (Hg.): *Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag*, Darmstadt: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 225–236.
- Friedrich von Dillenburg 1817: *Freimüthige Widerlegung der in vaterländischen Blättern eingerückten Schrift Frau v. Krudner betreffend. Gewidmet gefühlvollen edlen Seelen zur Berichtigung gewagter und ungerechter Urtheile über diese Dame*, Helvetien [Schaffhausen]: o. J.
- Wilhelm Dorow 1838: Juliane, Freifrau von Krüdener, in: *Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Welt und Litteratur* [sic!], Band 1, Berlin: Duncker, 144–161.
- Wilhelm Dorow 1845: *Erlebtes aus den Jahren 1790–1827*, 3. Teil, Leipzig: Hinrichs.
- Charles Eynard [1849] 2005: *Vie de Madame de Krüdener*. Tome 2. Unveränderter Nachdruck der 1849 durch Cherbuliez in Paris veröffentlichten Ausgabe. USA: Elibron Classics.
- Charles Eynard [1849] 2006: *Vie de Madame de Krüdener*, Tome 1, Unveränd. Nachdr. der 1849 durch Cherbuliez in Paris veröffentlichten Ausgabe, USA: Elibron Classics.
- Frankfurter OberPostamtsZeitung* 1817: Diverse Ausgaben im Zeitraum vom 6. Juli bis 22. Dezember 1817.
- Rudolf Gebhard 2005: Anna Schlatter-Bernet (1773–1826). Seelsorge im Raum der Ökumene, in: Peter Zimmerling (Hg.): *Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme*, Göttingen: V&R, 142–157.
- Erika Hebeisen 2007: Genealogisch. Zur geschlechterspezifischen Tradierung der Deutschen Christentumsgesellschaft, in: Ulrike Gleixner, Erika Hebeisen 2007, *Gendering Tradition: Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb: Didymos, 67–84.
- Marianne Jehle-Wildberger 2003: *Anna Schlatter-Bernet 1773–1826. Eine welt-offene St. Galler Christin*, St. Gallen: Verlagsgemeinschaft (VGS).
- Dies. 2006: Weltoffen und interkonfessionell. Anna Schlatter-Bernet, in: Doris Brodbeck (Hg.): *Dem Schweigen entronnen. Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*. Markt Zell: Religion und Kultur, 184–203.
- Dies. 2007: Zwischen Heiligsprechung und Domestizierung. Anna Schlatter-Bernet (1773–1826), in: Ulrike Gleixner, Erika Hebeisen 2007, *Gendering*

*Tradition: Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus.* Korb: Didymos, 47–66.

[Johann Georg Kellner] 1817: *Der lebendige Glaube des Evangeliums. Dargestellt in dem öffentlichen Leben der Frau von Krüdener, Begleitet mit der von Ihr an die Theologen in Luzern gehaltenen Anrede über den hohen Beruf des Priesters.* o. O., o. J.

Dorothea Keuler 2009: *Verlorene Töchter. Historische Skandale aus Baden und Württemberg.* Tübingen: Silberburg, 110–125.

[Wilhelm Traugott] Krug 1818: *Gespräch unter vier Augen mit Frau von Krüdener, gehalten und als Neujahrs Geschenk für gläubige und ungläubige Seelen mitgeteilt v. Professor Krug,* Leipzig: Rein.

Georg Leibbrandt 1928: *Die Auswanderung aus Schwaben nach Russland 1816–1823. Ein schwäbisches Zeit- und Charakterbild,* Stuttgart: Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft.

*Lettre de Madame de Krudener à Monsieur de Bergheim, ministre de l'intérieur à Carlsrouhe* 1817, Zentralbibliothek Zürich, 18.1548, 3.

Francis Ley 1961: *Madame de Krüdener et son temps: 1764–1824,* Paris: Plon.

Theodor von Liebenau 1901: Juliana von Krudener im Kanton Luzern, in: *Katholische Schweizer-Blätter,* Luzern: o. J., 101–132.

Johann Heinrich Mayr 1927: Krudeneriana, in: Wuhrmann 1927, 4–16.

Johann Georg Müller 1863: Frau von Krüdener in der Schweiz. Aus dem Tagebuche Joh. Georg Müller's, in: Heinrich Gelzer (Hg.): *Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte,* Band 23, Gotha: Perthes, 195–218.

Johannes Ninck 1934: *Anna Schlatter und ihre Kinder,* St. Gallen: Evangelische Gesellschaft.

Karl Obser 1910: Frau von Krüdener in der Schweiz und im badischen Seekreis. Nach Mitteilungen des badischen Staatsrates J. A. v. Ittner, in: *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung,* 39. Heft, Lindau: Stettner, 79–93.

René Probst 1968: *Der aargauische Protestantismus in der Restaurationszeit,* Zürich: Juris.

Hedwig von Redern 1927: *Zwei Welten: Das Leben von Juliane von Krüdener 1764–1825,* Schwerin: Bahn.

Regine Schindler 2007: *Die Memorabilien der Meta Heusser-Schweizer (1797–1876).* Zürich: Neue Zürcher Zeitung.

Anna Schlatter-Bernet 1864: *Briefe an ihre Freunde,* hg. von F[rantz] M[ichael] Zahn, Elberfeld: Langewiesch.

Dies. 1865: *Leben und Briefe an ihre Kinder,* hg. von F[rantz] M[ichael] Zahn, Bremen: Valett.

Debora Sommer 2013: *Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764–1824),* Göttingen: V&R unipress.

- Dies. 2014: *Juliane von Krüdener: Eine Baronin missioniert Europa*, Marburg: Francke.
- Ernst Staehelin 1965: *Professor Friedrich Lachenal: 1772–1854*, Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, 16, Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- [Johann Wilhelm Veith] 1817: *Winke der Wahrheitsliebe, die Frau von Krüdener betreffend, von einem warmen Verehrer der Wahrheit*. Schaffhausen: o. J.
- Willy Wuhrmann 1927: *Frau von Krüdener in Romanshorn und Arbon. Nach der „Lebenswanderung“ von J. H. Mayr in Arbon mitgeteilt von Willy Wuhrmann, Arbon*, Sonderabdruck aus dem 54. H. der Schriften des Vereines für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung.
- Peter Zimmerling 1996: *Starke fromme Frauen. Begegnungen mit Erdmüthe von Zinzendorf, Juliane von Krüdener, Anna Schlatter, Friederike Fliedner, Dora Rappard-Gobat, Eva von Tiele-Winckler, Ruth von Kleist-Retzow*, 3. Aufl. Gießen: Brunnen, 22–77.

Debora Cornelia Sommer

**Anna Schlatter and Juliane von Krüdener. Comparing two exceptional pietistic women**

Eastern Switzerland, 1817. Two extraordinary women of their century lived for some time only a few kilometers apart from each other: Anna Schlatter (1773–1826) from St. Gallen and Juliane von Krüdener (1774–1824) from the Baltic countries. Despite repeated invitations by the baroness, Schlatter steadfastly declined to see her. The confusion caused by the missionary noblewoman was enormous. Thousands of people arrived to find practical help in this horrible time of trouble and to listen to her message. – The essay sheds light on background factors for Anna Schlatters refusal to get her to know personally. A biographical and theological comparison furthermore reveals not only differences but striking parallels between the two women. The pioneering achievement of both women as well as their independent-minded theology is impressive. A look at the process of writing historically about the two makes clearer why Schlatter is remembered predominantly positively in German historiography whereas von Krüdener has been largely forgotten. This essay intends to show that the two „exceptional-pietists“ deserve respect for their unique contribution to the European awakening movement.

Klaus vom Orde

## Evangelische Allianz – Chancen und Grenzen

Gedanken anhand eines Buches über ihre Geschichte

„Die evangelische Allianz verstand sich von Beginn an als eine ökumenische Bewegung ... Die anzustrebende Gemeinschaft erstreckte sich in ihrer Reichweite auf die gesamte Christenheit und war zugleich auf die Welt als Ganze ausgerichtet. ...“<sup>1</sup> Sie nimmt damit Internationalisierung, Vernetzung und vor allem die Darstellung der Einheit der Gemeinde als Leib Christi in den Blick. Gleichzeitig wird mit dieser Formulierung auch die Geschichtshaftigkeit der Bewegung zum Ausdruck gebracht: „Von Beginn an“. Theologisch gesprochen geht es um den kirchengeschichtlichen Versuch, anhand eines bestimmten und konkreten Phänomens der Geschichte die „Kontaktstelle“ zwischen der geistlichen Wirklichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde und deren Sichtbarkeit in der Wirklichkeit der Welt zu beschreiben – freilich im Selbstverständnis der handelnden Personen.

Die Evangelische Allianz gibt es bis heute als international und national agierendes Netz von Christen. Um der Versuchung einer „Enthistorisierung“ zu entgehen, die Mitglieder der Evangelischen Allianz stellen den Leib Christi sichtbar dar, ist es nötig, dem historischen Ursprung dieser Bewegung und Organisation nachzugehen. Sie wird damit einerseits „geerdet“ und erhält andererseits durch den „Blick in den Rückspiegel“ ihre Handlungsspielräume, aber auch -grenzen gezeigt.

Nachdem es schon eine Reihe von kirchenhistorischen Arbeiten gibt, die Einzelaspekte der Allianzarbeit beschreiben oder die Geschichte in einzelnen Ländern darstellen, liegt seit inzwischen vier Jahren ein monumentales Werk vor, das sich mit der europäischen und darüber hinaus ausstrahlenden Entwicklung der Evangelischen Allianz beschäftigt. Es handelt sich um die schon im Jahr 2004 in Heidelberg entstandene Habilitationsschrift von Gerhard Lindemann „Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)“, Münster 2011.

Auch wenn dies im Titel nicht in dieser Weise formuliert ist, muss man von der Geschichte der *europäischen* Evangelischen Allianz sprechen, obwohl auch Initiativen in Indien, China und Australien – und nicht zu vergessen die Kontakte in die USA – thematisiert werden. Dies hat sowohl forschungspraktische als auch sachliche Gründe. Obwohl die „Akten der US-Allianz seit 1867 nahezu vollstän-

dig überliefert“<sup>2</sup> sind, wurden im Wesentlichen die Archivalien und Publikationen aus England und Deutschland ausgewertet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Allianz bis zum genannten Jahr 1867 schon eine mehr als zwanzigjährige Geschichte hinter sich hatte, zu der offenbar auch in den USA keine namhaften Quellen mehr existieren. Unter sachlichen Gesichtspunkten muss ganz einfach konstatiert werden, dass die Evangelische Allianz eine europäische – oder besser: britische – Gründung ist, was sich im gesamten Verlauf der hier dargestellten Geschichte, aber auch in den beschriebenen Einzelaktionen nicht verkennen lässt. Von einer „Globalisierung“<sup>3</sup> lässt sich genau genommen im langen 19. Jahrhundert nur unter bestimmten Aspekten sprechen, eher von dem Versuch, die Welt zu „europäisieren“, wobei die USA zu dieser Zeit sicher *cum grano salis* kulturell zu Europa gerechnet werden muss. Dies lässt sich sehr konkret in den im vorliegenden Band beschriebenen Vorgängen aus der Geschichte der Evangelischen Allianz ablesen. Damit ist sie selbstverständlich ein Kind ihrer Zeit und muss mit ihren Stärken und Schwächen von hier aus verstanden werden. Die Studie zeichnet „den Weg der Evangelischen Allianz bis zum Beginn des Zeitalters des Imperialismus“<sup>4</sup> nach. Dabei darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass gerade für Großbritannien in der behandelten Zeit von einer „frühimperialistischen Periode“ gesprochen wird. Sehr richtig wird von Lindemann betont, „dass die Allianz in ihrem Handeln und ihrer Entwicklung auch von den jeweiligen Spezifika der einzelnen Zeitabschnitte geprägt war.“<sup>5</sup>

Eingang war von einer „Kontaktstelle“ zwischen der geistlichen Wirklichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde und deren Sichtbarkeit in der Wirklichkeit der Welt die Rede. Im Selbstverständnis der Gründungsväter der Allianz spielte diese Sichtbarkeit, also die Konkretion der durch den gemeinsamen Glauben verbundenen Einzelchristen in der erfahrbaren Welt, eine besondere Rolle. Schon in einer Vorgängerkonferenz im Jahr 1843 war der Wunsch geäußert worden, „eine Vereinigung evangelischer Protestanten zwecks ‚brüderlicher Anerkennung‘, gegenseitiger Unterstützung und der Ausbreitung des Evangeliums in alle Länder herzustellen.“<sup>6</sup> Im Verlauf der kommenden Jahre wurde diese Idee an verschiedenen Stellen und durch verschiedene Personen immer wieder laut. Ein bedeutendes Ferment waren dabei die in England stark gewordenen katholisierenden

2 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 21.

3 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 17f.

4 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 16.

5 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 17. – Überhaupt erscheinen die Periodisierungsbezeichnungen zu wenig reflektiert und distinktiert angewendet (vgl. dazu Wolfgang Heinrichs, Rezension über: „Gerhard Lindemann, Für Frömmigkeit und Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)“, Berlin: LIT-Verlag, 2011“, in: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*, 2013, 2 (heruntergeladen über [recensio.net](http://recensio.net)).

6 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 36.

Tendenzen in der anglikanischen Kirche<sup>7</sup>, aber auch deren Erstarren in Schottland und den USA.<sup>8</sup> Die genaue Untersuchung der Details des Forschungsgegenstandes lässt deutlich werden, inwieweit die Akteure dadurch in ihrem Handeln mehr oder weniger erkennbar geleitet werden.

Vor einer einordnenden und deutenden Geschichtsschreibung steht jedoch zunächst die Ermittlung und Darstellung der Quellen. Dies hat Lindemann in einer – geradezu wörtlich zu nehmenden – erschlagenden Fülle und Akribie vorgenommen. Ein halbes Jahrhundert Geschichte einer vergleichsweise kleinen Gruppe wird in kleiner Drucktype auf 1060 Seiten dargestellt. Dabei werden die einzelnen Aktivitäten, vor allem aber Konferenzen und die jeweils dazu gehörenden vorbereitenden Kontakte und Initiativen minutiös nachgezeichnet. So hilfreich die Zusammenstellung vieler Einzelheiten auch ist, so schwer ist es freilich, sich einen Überblick oder gar systemischen Einblick zu verschaffen. Als Hilfsmittel für den Zugang stehen lediglich ein Personenregister und ein sehr detailliertes, damit aber durchaus ebenfalls nicht immer wegweisendes Inhaltsverzeichnis zur Verfügung.

Im Folgenden sollen einige wenige Themenbereiche benannt und skizzenhaft dargestellt und dabei Fragen gestellt werden, die beim Lesen kommen können. Es kann nicht ausbleiben, dass dies sehr subjektiv ist und selbstverständlich können systematische Schlussfolgerungen und Zusammenfassungen, die von anderen Rezensenten in der Arbeit Lindemanns vermisst werden,<sup>9</sup> hier nicht nachgeholt werden können. Dies muss dem Verfasser überlassen werden. Neben einigen grundlegenden Fragestellungen, die Selbstverständnis und Wirken der Evangelischen Allianz betreffen, soll es vornehmlich um ihre Bemühungen gehen, auf die deutsche kirchliche Situation einzuwirken. Viele andere Themen, die nicht erwähnt werden, sind deswegen nicht weniger bedeutsam. Dazu gehört nicht zuletzt das Engagement in der Missionsarbeit.

## 1. Die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche Christi und ihrer Einheit

Eine grundlegende Motivation, die schon eingangs erwähnt wurde, ist die Verbindung evangelischer Christen zu einem internationalen protestantischen Bündnis, das die „Einheit einer wahren Katholizität“ (Merle d’Aubigné)<sup>10</sup> der römisch-katholischen Weltkirche entgegensetzen wollte. Während in katholischen Ländern die Repressalien gegen die gegen evangelische Minderheiten stärker

7 S.u. S.170 zur Oxford-Bewegung.

8 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 45–50.

9 Hartmut Lehmann, Rezension in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* 39, 2013, 352f.

10 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 42. – Jean Henri d’Aubigné (1794–1872), einer der bedeutendsten Vertreter des Reveil in der französischen Schweiz (Erich Wencker, Art. Jean-Henri Merle d’Aubigné, in: *BBKL* 5, 1993, 1317–1321).

wurden, wurde in England die Oxford-Bewegung unter der Leitung von John Henry Newman (1801–1890)<sup>11</sup> und Edward Bouverie Pusey (1800–1882)<sup>12</sup> als größte Gefahr wahrgenommen.<sup>13</sup> Auf Grund der Bezeichnung „Puseyismus“ für diese Bewegung<sup>14</sup> erscheint der letztere für die Gründungsväter der Evangelischen Allianz als besonders problematisch.<sup>15</sup> Dies mag daran liegen, dass Pusey während seines Aufenthaltes in Deutschland eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit den Vertretern der Erweckten erkannt und diese Ähnlichkeiten in seinem Werk „Enquiry“<sup>16</sup> in England bekannt gemacht hatte. Darin machte er den Intellektualismus der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts für den Rationalismus verantwortlich und betonte die Bedeutung von Bibellektüre und persönlicher Glaubenserfahrung.<sup>17</sup> Als prägende Persönlichkeit des Anglikanismus<sup>18</sup> brachte er die Vorstellungen, die den späteren Gründungsvätern der Evangelischen Allianz wichtig waren, nun in diese ihrer Ansicht nach katholisierende Bewegung hinein. Umso wichtiger musste es sein, eine antikatholische – „protestant“ oder „evangelical“<sup>19</sup> – Phalanx zu errichten. Eine konkrete Auswirkung der Ablehnung des Puseyismus zeigte sich im Übrigen in der weiteren Geschichte der Evangelischen Allianz. Um die Beziehungen nach Deutschland – und hier vor allem zu der preußischen Staatskirche – auszubauen, war mit Sicherheit der Hallenser Theologe August Tholuck (1799–1877) eine der wichtigsten Ansprechpartner, der nicht nur an der Gründungskonferenz in London teilnahm,<sup>20</sup> sondern auch später als bedeutender Redner auftrat.<sup>21</sup> Er gilt bis heute als bedeu-

11 Ian Kerr, Art. Newman, John Henry, in: RGG<sup>4</sup> 6, 2003, Sp. 274f.

12 Albrecht Geck, Art. Pusey, Edward Bouverie, in: RGG<sup>4</sup> 6, Sp. 1840.

13 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 38, 48.

14 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 62.

15 In einem Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung (60) 1857, 209–212 wird beklagt, die Evangelische Allianz bezeichne „jedes kirchliche Streben, jedes Aufblühen der Kirchlichkeit als Puseyismus etc.“ Zit. nach Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 401. – Ein ausführliches Referat des Artikels bietet Matthias A. Deuschle, *Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservativismus im Preußen des 19. Jahrhunderts*, BHT 169, Tübingen 2013, 379–381, der auch nachweist, dass nicht, wie Lindemann meint, Ernst Wilhelm Hengstenberg der Verfasser des Artikels ist, sondern sein Sohn Immanuel, der auf seiner Englandreise im Jahr 1854 viele Glieder der Evangelischen Allianz persönlich kennengelernt hatte (a. a. O., 379).

16 E. B. Pusey, *An historical enquiry into the probable causes of the rationalist character lately predominant in the theology of Germany*, Ruvington, 1828.

17 A. Geck, *Pusey* [wie Anm. 12].

18 Eine kirchliche Bewegung innerhalb der anglikanischen Kirche, die u. a. die den göttlichen Ursprung und Charakter der sichtbaren Kirche betonte, wobei die apostolische Sukzession eine bedeutende Rolle spielte (Robert Bruce Mullin, Art. Anglikanismus, in: RGG<sup>4</sup> 1, 1998, 491–494).

19 Bei Lindemann finden sich die Formulierungen: „evangelical protestantism“ (54, 72, 105) und „oecumenical alliance“ (124).

20 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 82f.

21 Vgl. zum Beispiel Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 689.

tendster Vertreter der Erweckungsbewegung in der akademischen Theologie. Dass ihn mit Pusey eine intensive Freundschaft verband,<sup>22</sup> wirkte sich auf die Aktivitäten der Evangelischen Allianz in Deutschland aus.<sup>23</sup>

Für die deutschen Kritiker der Evangelischen Allianz, zu denen vornehmlich Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869) und Friedrich Julius Stahl (1802–1861) gehörten, konnte der Eindruck entstehen, dass es weniger darum ging, dem Einfluss des genuinen Katholizismus bzw. der Macht und Organisation der katholischen Kirche die Einheit der Evangelischen entgegenzusetzen, als vielmehr die Gruppen, die nicht zu den Staatskirchen gehörten, zu stärken. Dabei waren die „Schnittmengen“ zwischen diesen und den Vertretern der Evangelischen Allianz in der Auffassung über die Grundlagen und Ausformungen des persönlichen Christeins durchaus beträchtlich<sup>24</sup>, und noch wenige Monate vor der Londoner Gründungskonferenz war ein durchaus positiver Artikel, wenngleich nicht ohne Warnung davor, „zu einer Kirchenpartei“ zu werden, zu einigen kritischen Punkten zur „Glaubensbasis“ in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ erschienen.<sup>25</sup>

Die Frage nach der Einheit stellt sich aber auch an einer ganz anderen Front. Schon auf der vorbereitenden Konferenz in Liverpool im Jahr 1845, bei der zum ersten Mal acht Grundsätze formuliert wurden, die die Grundlage für die – später noch revidierte – Glaubensbasis der Evangelischen Allianz waren, kam es zu einer Debatte unter den Teilnehmern, die feststellten, dass sie so formuliert sei, dass etwa die Quäker ausgeschlossen bleiben mussten.<sup>26</sup> Ein ähnliches Schicksal erfuhren auch die Darbysten („Plymouthbrüder“) und die Heilsarmee.<sup>27</sup> In der Diskussion um den achten<sup>28</sup> bzw. neunten<sup>29</sup> Artikel der Glaubensbasis, in dem es um die göttliche Einsetzung von Amt und Taufe ging, wurde ihr Ausschluss zu-

22 Albrecht Geck: *Friendship in Faith – Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Kampf gegen Rationalismus und Pantheismus. Schlaglichter auf eine englisch-deutsche Korrespondenz*, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. 27, 2001, 91–117. Der Briefwechsel zwischen beiden ist publiziert in: Albrecht Geck: *Autorität und Glaube (Teil 1)*. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Briefwechsel. (1825–1865), in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 10, 2003, 253–317, und ders.: *Autorität und Glaube (Teil 2)*. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Briefwechsel. (1825–1865), in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 12, 2005, 89–155.

23 Vgl. Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 192.

24 Es fällt auf, dass sich Hengstenberg im Vorfeld der Berliner Allianzkonferenz im Jahr 1857 nie zu den Artikeln der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz äußerte, die er zu großen Teilen hätte unterschreiben können (s. M. Deuschle, *Hengstenberg*, 383; ähnlich auch Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 402).

25 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 74f.

26 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 53f. – Die gleiche Diskussion entstand erneut bei der Gründungsversammlung in London (a. a. O., 91, 95).

27 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 95.

28 Entwurf, der der Londoner Versammlung vorgetragen wurde (a. a. O., 88).

29 Verabschiedete Version (a. a. O., 98).

mindest billigend in Kauf genommen. In einem Bericht, den der damalige Missionsinspektor der Basler Mission und spätere Oberhofprediger in Berlin Wilhelm Hoffmann (1806–1873) in dem neu gegründeten Organ der Evangelischen Allianz, „Evangelical Christendom“ im Jahr 1847 gibt, macht er deutlich, dass mit dem neunten Artikel der Glaubensbasis<sup>30</sup>, der „the Eternal punishment of the wicked“ benennt, eine große Zahl von Christen aus Württemberg, die sich ansonsten vermutlich mit der Allianz verbunden wissen würden, ausgeschlossen würden: „You find there a large number of truly pious individuals of nearly all ranks in society, whose views on some points of doctrine deviate in a measure from the tenor of the public confessions, and who still are members of the Church. Though they do not deny any of the tenets of the Creed of Augsburg or the Palantine Catechism, they are most of them decided *Millennarians*, and many of them adhere to the view of *universal restoration*.“<sup>31</sup> Gleich darauf verdeutlicht er aber die Problematik der „Allianz: „I am well aware that another and very dangerous sect was to be excluded by it [d. i. der genannte der Artikel der Glaubensbasis, KvO].“<sup>32</sup> Mit der gefährlichen Sekte waren die Sozinianer bzw. Unitarier gemeint,<sup>33</sup> die nach der Ansicht des amerikanischen Presbyterianers William Patton (1798–1879) „(die) Hauptgestalt des ‚Unglaubens‘ in den Vereinigten Staaten sei“<sup>34</sup>. Der Artikel war auf Druck der amerikanischen Delegierten unter Androhung der Gründung einer unabhängigen Allianz aufgenommen worden.<sup>35</sup>

Mit dieser Skizze eines einzigen Beispiels wird die Problematik der Evangelischen Allianz deutlich. Die „Glaubensbasis“ sollte vereinen – und konnte dies nur durch Trennung, zumindest aber durch eine Wertung einzelner Aussagen, die es einigen leichter und anderen schwerer machte, sich einzubringen. Der Weg zwischen Scylla und Charybdis konnte nur unter dem Hinweis gesucht werden, eine Haltung „with due forbearance und brotherly love“<sup>36</sup> zu entwickeln. Sichtbar

30 Hoffmann hatte offenbar noch die vorläufige Form vorliegen, denn er schreibt: „(By) the eighth article of our Basis these Brethren seem to be excluded from our Alliance.“ (Wilhelm Hoffmann, Impediments in the Way of forming an Organization in Connexion with the Evangelical Alliance in the South of Germany and German Switzerland, in: *Evangelical Christendom*, Bd.1, London, 1847, [117–119] 118).

31 Hoffmann, ebd. [Hervorhebung im Original]. – Vgl. dazu Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 190. – Die Frage nach der „Ewigkeit der Höllenstrafen“ wurde im weiteren Verlauf der Allianzgeschichte noch einmal in England heftig diskutiert. Dort hatte das Allianzmitglied Th. R. Birks ein Buch geschrieben, nach dessen Ausführungen die „Glaubensbasis“ der Evangelischen Allianz wenigstens indirekt angegriffen worden war (Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 815).

32 Hoffmann, *Impediments* [wie Anm. 30], 118.

33 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 89, 92.

34 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 93.

35 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 88f.

36 Zit. nach Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 99.

werden könne dies am leichtesten durch „Frömmigkeitsübungen und in gemeinsamen Aktionen“<sup>37</sup>.

## 2. Gemeinsame Aktionen

Beispiele für solche Aktionen werden vornehmlich in Teil 2 des Werks von Lindemann vorgestellt. Dort wird die Zeit „der politischen Reaktion (1849/50–1858)“ beschrieben.<sup>38</sup> Lindemann leitet diesen Abschnitt so ein: „Die Tätigkeit der Allianz war in dieser Epoche verstärkt von dem Engagement für aus religiösen Gründen Benachteiligte bestimmt ... Seit 1850 wurde die Außenpolitik zunehmend öffentlich, beschäftigte über die Presse die Bevölkerung und, sofern vorhanden, die Parlamente. Von diesen Veränderungen machte die Allianz in verstärktem Maße Gebrauch.“<sup>39</sup> Dabei ging es ihr vor allem um die Situation, dass „(die) Aufmerksamkeit von Seiten der Regierungen ... in katholischen Ländern Anhängern des protestantischen Glaubens (galt), während sie sich in nicht wenigen der evangelischen Staaten auf dem europäischen Kontinent gegen Mitglieder neuer protestantischer Glaubensgemeinschaften, insbesondere die Baptisten, richtete.“<sup>40</sup>

Eine der ersten Aktionen war die Beschäftigung der führenden Männer der Evangelischen Allianz mit dem Fall „Achilli“. An ihm kann die Vorgehensweise der Allianzleute, aber auch die Verfahrensweise Lindemanns verdeutlicht werden.<sup>41</sup>

Giacinto<sup>42</sup> Achilli (1803–1893) war, nachdem er im Jahr 1841 sein Priesteramt niedergelegt hatte, drei Jahre später zum evangelischen Glauben übergetreten und hatte sich auf britisches Gebiet, nach Malta, abgesetzt, um dort an einem protestantischen College Naturwissenschaften und Literatur zu unterrichten. Es schien wie eine Gebetserhörung zu sein, nach der gebeten wurde, Gott möge Gnade geben, das Evangelium auf der Apenninenhalbinsel „mitten unter der römischen Abgötterei“ verkündigen und eine vereinigte evangelische Kirche errichten zu können,<sup>43</sup> als die Verbindung zu Achilli entstand. Dieser hatte im Juli 1847 in London einen Vortrag über die Evangelisation Italiens gehalten und sein Land als „Höhle des Aberglaubens“ bezeichnet, das unter dem „Joch des Papst-

37 Ebd.

38 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 207–320.

39 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 207.

40 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 208.

41 Das Folgende ist entnommen Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 208–223.

42 Lindemann nennt ihn immer so. Sein voller Name lautet: Giovanni Giacinto, vermutlich nach dessen Werk: *Dealings with the Inquisition: or, papal Rome, her Priests, and her Jesuits. With important Disclosures*. 2. erw. Aufl., London, 1851. – Die erste Auflage ist nicht nachweisbar; Lindemann gibt nicht an, dass er die zweite verwendet (949).

43 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 209.

tums“ zu leiden habe.<sup>44</sup>, worauf der Kontakt zur britischen Allianz entstanden war und Achilli sogar versprach, die Statuten der Evangelischen Allianz in lateinischer Sprache an den Papst zu schicken. Zu einem „Fall“, bei dem sogar die höchste diplomatische Ebene eingeschaltet wurde, wurde Achilli erst, als er – inzwischen von Malta nach Rom zurückgekehrt – nach der Besetzung durch die Franzosen mit der Niederschlagung der römischen Republik verhaftet und der Jurisdiktion der Inquisition unterstellt worden war.<sup>45</sup> Von Seiten der britischen Allianz wandte man sich nun an höchste politische Stellen, nämlich den englischen Außenminister Palmerstone und an die französische Regierung mit der Bitte, für eine faire Verhandlung und – sollte es sich herausstellen, dass Achilli nur aus religiösen Gründen verhaftet worden sei – für eine Freilassung zu sorgen. Inzwischen war der Vorwurf gegen ihn erhoben worden, er habe sich einer Strafverfolgung wegen Verführung und Vergiftung einer Nonne entzogen, als er auf englisches Gebiet geflohen sei.<sup>46</sup> Eine Abordnung der Allianz wurde nach Paris gesandt, die unter anderem mit dem französischen Außenminister von Tocqueville sprechen konnte, der aber mit dem Hinweis, die gerade mit dem päpstlichen Stuhl wieder hergestellten französischen Beziehungen mit dem Eingriff in ein schwebendes Verfahren nicht belasten zu können, eine weitere Hilfe verweigerte. Nach den Gesprächen in Paris wurde eine Deputation nach Rom geschickt, allerdings nicht als offizielle Abordnung der Evangelischen Allianz, sondern „aufgrund ihrer privaten Verbundenheit mit Achilli“, was sie „zu jeder Gelegenheit erklären“ sollten.<sup>47</sup> Nach Auskunft des britischen Konsularagenten waren die Vorwürfe von moralischem Vergehen haltlos. Der französische Gesandte schlug vor, beim Papst ein Gnadengesuch zur Befreiung Achillis einzureichen.<sup>48</sup> Von päpstlicher Seite wurde eine solche abgelehnt, „da sie den katholischen Glauben gefährde.“<sup>49</sup> Inzwischen war dem einen der beiden Allianzabgesandten, der noch allein in Rom zurückgeblieben war, von der französischen Botschaft deutlich gemacht, er solle die Stadt am Tiber jetzt verlassen, weil er Achilli damit eher schade als nutze.<sup>50</sup> Die Affäre wurde schließlich dadurch gelöst, dass dem Inhaftierten unter dem Vorwand, als Zeuge vor dem französischen Kriegsgericht auszusagen zu müssen, im Januar 1850 zur Flucht verholfen wurde.<sup>51</sup> Achilli trat daraufhin in Sitzungen und öffentlichen Veranstaltungen des britischen Allianzkomitees auf. Danach unternahm er eine ausgedehnte Reise durch Großbritannien, an dessen Ende die Gründung eines „Italien-Komitees“ stand. Im Mai 1850 wurde er Pastor einer provisorischen Kapelle und Mitarbeiter der „Italian Evangeli-

---

44 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 208.

45 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 209f.

46 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 212.

47 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 216.

48 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 218.

49 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 220.

50 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 216.

51 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 220.

sation Society“.<sup>52</sup> In den folgenden Jahren kam es zu einer publikumswirksamen Auseinandersetzung zwischen ihm und Kardinal Newman.<sup>53</sup> Danach wanderte Achilli in die USA aus und gründete dort eine kleine Kirche Swedenborgscher Prägung und unternahm eine Übersetzung des Neuen Testaments ins Italienische. Er starb im Jahr 1860.<sup>54</sup>

Was lässt sich aus diesen Ereignissen über die Evangelische Allianz erkennen? Sie erkennt darin die Möglichkeit, gegen die katholische Kirche vorzugehen. Es wird zwar von der Hoffnung gesprochen, dass sich eine „vereinigte italienische Kirche“ entwickle, aber an keiner Stelle wird deutlich, dass italienische Evangelische einbezogen waren. Lediglich britische und französische Vertreter der Allianz beteiligten sich, und einzig die diplomatischen Vertreter dieser Staaten wurden angesprochen. Der führende Kopf der französischen Erweckungsbewegung, Adolphe Monod (1802–1856), hielt den Ausgang für ein Beispiel, dass nur die Verbindung der Christen in der Allianz sich erfolgreich der Inquisition entgegensetzen könne. Ihre praktische Arbeit müsse darin bestehen, die um des Evangeliums willen Verfolgten zu unterstützen und sich für die Religionsfreiheit einzusetzen.<sup>55</sup> Man hielt die Affäre „Achilli“ für ein „Zeichen der Zeit“ im Kampf gegen den Katholizismus als „entschlossene(m) Feind der Religionsfreiheit und der freien Verbreitung des heiligen Wortes Gottes“, dem die Christen „mit geistlichen Waffen“ entgegenzutreten hätten.<sup>56</sup> Freilich bedeutete dies nicht, dass man sich nicht allen möglichen Mitteln und Kontakten auf der diplomatischen Ebene bediente und – so muss man feststellen – der glückliche Ausgang, vorsichtig formuliert, einer Irreführung der Inquisitionsbeamten zu verdanken war.<sup>57</sup> Dass die mit einbezogenen Diplomaten ganz andere Motive hatten, wird angedeutet, wenn etwa der britische Außenminister Palmerstone als „nationalistischer Aristokrat“<sup>58</sup> bezeichnet wird und sich sein französischer Kollege Tocqueville sehr zurückhaltend verhielt, wenn er auch seine persönliche Einstellung zur Bedeutung zur Religionsfreiheit zum Ausdruck brachte. Seinen Gesprächspartner von der Evangelischen Allianz reichte dies aber aus, um zu melden, „that he meant to do what was right“.<sup>59</sup> Aus Sicht der Allianzvertreter werde deutlich, dass „es eine

---

52 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 222.

53 Wilfrid Ward, *Life of John Henry Cardinal Newman* Bd. 1, London, 1912, 275–304.

54 Delio Cantimori, Art. Achilli, Giacinto, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 1, 1960.

55 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 222f.

56 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 221; vgl. auch 279 u. 378.

57 Lindemann spricht in diesem Zusammenhang sehr verniedlichend von einem „geschickten Schachzug“ (Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 220). – Auch das Insistieren darauf, dass die Allianzvertreter in Rom sich dort als persönliche Freunde befänden, nicht aber als Vertreter einer protestantischen Vereinigung (Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 216), was bestenfalls die „halbe Wahrheit“.

58 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 211.

59 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 214.

Realität christlicher Sympathie und christlichen Mitgeföhls gebe, die Gläubige aller Nationen miteinander verbinde.“<sup>60</sup>

Aber auch zur Darstellung Lindemanns kann anhand dieses Beispiels einiges deutlich gemacht werden. Wie schon angemerkt, beschreibt er die Vorgänge minutiös.<sup>61</sup> Die Quellen sind jedoch zum allergrößten Teil die Berichte in den internen Zeitschriften „Evangelical Christendom“ und „Die Kirche des Herrn“ bzw. den Darstellungen von Eardley oder Achilli selbst. Auch wenn man davon ausgehen muss, dass die Quellenlage nicht viel mehr hergibt, so wäre es doch für ihre wissenschaftliche Bearbeitung hilfreich gewesen, deutlicher erkennen zu lassen, dass die Texte aus der Feder von beteiligten Personen stammen und somit eine bestimmte Intension hatten<sup>62</sup>, die auch Gegenstand der historischen Untersuchung sein muss.

In aller Kürze soll noch auf ein weiteres Beispiel des Engagements zur Hilfe durch die Evangelische Allianz hingewiesen werden. Dieses Mal wurde nicht die katholische Kirche, sondern die lutherische Staatskirche in Schweden als Gegner ausgemacht. Es ging um den schwedischen Seemann Frederik Olaus Nilsson (1809–1881), der in Amerika bei den Baptisten seine Bekehrung erlebt hatte und nach seiner Rückkehr in die Heimat als Baptistenprediger wirkte.<sup>63</sup> Dies war auf Grund der schwedischen Gesetzeslage freilich nicht möglich. Nachdem Gesprächsversuche des zuständigen lutherischen Bischofs in Göteborg, die eine Rekonversion zum Ziel hatten, – kaum überraschend! – gescheitert waren, waren die staatlichen Gesetze in Anwendung zu bringen. Es war naheliegend, dass Nilsson sich an die britische Allianz wandte, aber auch dass die Angelegenheit und vor allem das Verhalten der schwedischen Kirchenvertreter von den Mitgliedern der Allianz sehr kritisch kommentiert wurde. Die Vollstreckung des Urteils, das auf Grund der Gesetzeslage zur Verbannung führte, wurde zu verhindern versucht, indem von den britischen Allianzleuten ein Gnadengesuch beim schwedischen König eingereicht wurde. Es wurde zunächst abgelehnt. Deswegen verließ Nilsson im Jahr 1850 seine Heimat, um in den Vereinigten Staaten als Evangelist zu wirken. Erst 1860 kehrte er nach der Begnadigung für einige Jahre nach Schweden zurück, um schließlich von 1868 an ganz in den USA zu leben. Auch zu dieser Angelegenheit werden nur die Berichte aus der Allianzzeitschrift „Evangelical Christendom“ ausgewertet. Dabei wäre es durchaus interessant gewesen, die Auseinandersetzung in Südschweden zu analysieren angesichts der Tatsache, dass es gerade dort eine ganze Anzahl von Geistlichen gab, die von

60 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 215.

61 Selbst die Klage Achillis, er habe in seiner Zelle eine Matratze, die vorher von Hunden benutzt worden sei, wird notiert (Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 210).

62 Dass die Wahrnehmung (und Darstellung) bestimmter Situationen unterschiedlich ausfallen, lässt sich etwa in den Beschreibungen der Kontakte zwischen den Vertretern der Evangelischen Allianz und dem Evangelischen Kirchentag erkennen (dazu Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 479).

63 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 223–228.

dem Erweckungsprediger Henrik Schartau (1757–1825) geprägt waren.<sup>64</sup> Diese werden in einem Bericht über die Situation in Schweden im „Evangelical Christendom“ freilich in einem Atemzug genannt mit Pusey,<sup>65</sup> was mit einer immanenten Kritik am Schartauismus gleichzusetzen ist. Die Situation war freilich anders als diejenige in England und der Vergleich mit Pusey passte nicht. Die Staatskirche in Schweden war seit 250 Jahren durch königliche Gesetzgebungen so eng mit dem Staat verbunden, dass es kaum Spielraum für eine andersgeartete Frömmigkeit in Gesellschaft und Kirche gab. Aber selbst im „Evangelical Christendom“ wird auf die Möglichkeit der Herrnhuter hingewiesen, eigene Erbauungsstunden abzuhalten.<sup>66</sup> Bei Lindemann bleibt dieser Umstand unerwähnt. Nur in einer Fußnote wird darauf hingewiesen,<sup>67</sup> dass es Erweckungsbewegungen gab, die von Laien getragen und angeführt und vor allem in anderen Gegenden Schwedens blühten.<sup>68</sup> Betrachtet man das von Lindemann vorgetragene Engagement der britischen Allianz, entsteht der Eindruck, als werde die Bruderschaft unter den erweckten Glaubensbrüdern eben doch überlagert worden von kirchlichen Fragen. Dies wurde in Schweden vielleicht besonders deutlich, weil dort in stärkerem Maße als anderswo die kirchliche Ordnung mit der staatlichen Gesetzgebung verbunden war.

### 3. Die Evangelische Allianz und Deutschland

Für Deutschland lässt sich in der Darstellung von Lindemann Ähnliches beobachten, wenn auch nicht so verschärft.<sup>69</sup> Sieht man einmal von Mecklenburg-Schwerin ab, das mehrfach erwähnt wird, wenn es um Repressalien gegen Baptisten ging,<sup>70</sup> so wird erkennbar, dass selbst das vielerorts von erwecklicher Frömmigkeit geprägte Württemberg sich schwer tat, wenn sich Gruppen bildeten,

64 Pentii Laasonen, Erweckungsbewegungen im Norden im 19. und 20. Jahrhundert, in: Martin Brecht u. a., (Hgg.): *Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, Göttingen, 2000, [321–357], 330–332. Vgl. auch Erich Beyreuther, *Erweckungsbewegung, Die Kirche in ihrer Geschichte, RI*, 2. Aufl., Göttingen, 1977, 45. – Zu Schartau s. Martin Friedrich, Art. Schartau, Henrik, in: RGG<sup>4</sup> 7, 2004, 868; W. von Kloeden, Art. Schartau, Henrik, in: BBKL 9, 1995, 9–11. Ein ausführlicher Lebenslauf findet sich in: Henric Schartau: *Stadien des Heilswegs. 10 Predigten über die Heilsordnung*, Bielefeld [1979], 9–28.

65 N. N., Sweden, its ecclesiastical and religious condition, in: *Evangelical Christendom* 5, 1851, [238–241], 239.

66 N. N., Sweden, its ecclesiastical and religious condition, in: *Evangelical Christendom* 5, 1851, [238–241], 238f.

67 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 227, Anm. 244 mit Hinweis auf P. Laasonen, Erweckungsbewegungen [wie Anm. 64], 330–338.

68 P. Laasonen, *Erweckungsbewegungen* [wie Anm. 64], 330f.

69 S. dazu Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 228–240.

70 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 232, 235, 239, 276.

die – in welcher Art auch immer – den Eindruck erweckten, sich von der Kirche zu separieren.<sup>71</sup> Lindemann berichtet von einem Verhör einer christlichen Gruppe, die „sich Sonntags zur Mahlgemeinschaft und gegenseitigen Erbauung“ versammelt habe.<sup>72</sup> Das Ergebnis war der „Verweis“, dass das „Separatistengesetz“ von 1803 die gottesdienstliche Versammlung während der Zeit des öffentlichen Gottesdienstes der Staatskirche verbiete. Immerhin hatte das landeskirchliche Konsistorium in seinem Gutachten zu diesem Gesetz festgestellt, der Staat könne die Separatisten ohne Landesverweis weiterhin ertragen.<sup>73</sup> Der Artikel im „Evangelical Christendom“ berichtet, dass sich Pfarrer und untere Behörden ungewöhnlich harsch und unziemlich verhielten.

Liest man diesen Bericht zusammen mit anderen Statements im „Evangelical Christendom“ wird deutlich, dass wenigstens ebenso sehr versucht wurde, Einfluss auf die gewachsene kirchliche Situation in den kontinentaleuropäischen Staaten zu nehmen wie die Glaubensfreiheit der einzelnen Menschen zu unterstützen. Zwar sei man nicht interessiert, Zwietracht zu säen, aber „in manchen Fällen“ seien Trennungen empfehlenswert.<sup>74</sup> Damit kommt die erwünschte „zweite Reformation“ einer Neugestaltung der Kirchen gleich. Lindemann resümiert zu Recht: „Neben der Einforderung der Religionsfreiheit ging es an dieser Stelle den britischen Herausgebern des Blattes um das Aufzeigen einer klaren Perspektive für den europäischen Kontinent. Nach ihrer Ansicht konnten nur eine Wiederbelebung der Frömmigkeit, die allerdings auf reformatorischer Grundlage stehen sollte, und im Notfall auch Abspaltungen von den Staatskirchen ein Ende des von ihnen diagnostizierten Niedergangs des Protestantismus bewirken.“<sup>75</sup> Vor diesem Hintergrund ist die verhaltene Antwort des Kirchentagspräsidenten Moritz August von Bethmann Hollweg (1795–1877) auf die Klagen, die der britische Baptisten und Allianzvertreter Edward Steane (1798–1882) auf dem Elberfelder Kirchentag 1851 vortrug, nachvollziehbar. Dieser hatte nämlich in seinem Grußwort in Deutschland vorkommende „Verletzungen der Religionsfreiheit“ angeprangert. Bethmann Hollweg, selbst zur norddeutschen Erweckungsbewegung zu rechnen,<sup>76</sup> betont, dass die auf dem Kirchentag Anwesenden die Glaubensgewissheit anderer Konfessionen respektierten und „im Geist geborene“ Kinder Gottes brüderlich liebten, aber an den von den Vätern übernommenen reformatorischen Grundsätzen festhalten wollten.<sup>77</sup> Nach Elberfeld war der Kirchentag, der von den Briten als Veranstaltung einer „German evangelical alli-

71 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 230.

72 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 230.

73 Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung*, Stuttgart, 1969, 156.

74 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 229.

75 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 229f; vgl. – zu anderem Anlass – ganz ähnlich: 266.

76 Andreas Mühling, Art. Moritz August von Bethmann Hollweg, in: RGG<sup>4</sup> 1, 1998, 1378f.

77 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 232.

ance“ bezeichnet wurde,<sup>78</sup> deshalb gelegt worden, um den aus England eingeladenen Gästen der Evangelischen Allianz wegen der größeren Nähe die Anreise zu erleichtern und somit ihre Sympathie zu bekunden.<sup>79</sup>

An dieser Stelle sollen noch einmal einige Bemerkungen zur Darstellung und Durchführung Lindemanns zum Thema eingefügt werden. Durch die ausführlichen Referate, vor allem aus „Evangelical Christendom“, aber auch aus dem deutschen Allianzblatt „Kirche des Herrn“ wird deutlich, wo die Ursachen der Missverständnisse zwischen den Allianzvertretern und den maßgeblichen Verantwortlichen des Evangelischen Kirchentags lagen. Zum einen waren sie durch eine unterschiedliche Vorstellung von Religionsfreiheit begründet. Dies wird in einem Artikel der Darmstädter „Allgemeinen Kirchenzeitung“, den Lindemann referiert, gut dargestellt. In Deutschland, so heißt es, werde sie auf die individuelle Glaubensfreiheit bezogen, in England dagegen auf die Möglichkeit, neue Religionsgemeinschaften zu gründen.<sup>80</sup> Dass dies an der in der reformatorischen Tradition gewachsenen Vorstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat liegt, wird mit Hilfe eines Statements Bethmann Hollwegs aus dem Jahr 1854 verdeutlicht, in dem dieser von der „Obhutspflicht des Staates für die evangelische Kirche“ redet. Lediglich in einer Fußnote wird dies mit dem schon von Martin Luther geforderten „Stadtrecht“ begründet.<sup>81</sup> Ein Blick in die Geschichte der Kirche und Theologie der evangelischen Kirche seit der Reformation hätte jedoch genügt, um deutlich zu machen, dass diese Vorstellung von der „Säugammenfunktion“ des christlichen Staates (im Anschluss an Jes 49,23 und 60,41) wenigstens in der lutherischen Tradition sehr tief verwurzelt war. Lindemanns Referat der Quellen ohne Aufarbeitung des jeweiligen Denkhintergrunds der jeweiligen Akteure wirkt daher zwar scheinbar objektiv, ist im Ergebnis jedoch sehr einseitig. Dabei wäre es hilfreich gewesen, wenigstens an solchen Stellen, an denen die Vertreter der Evangelischen Allianz selbst feststellen, dass die Gefahr bestehe, das eigene Engagement „als eine englische Einmischung in das eigene [d. h. hier: deutsche] System“ aufzufassen,<sup>82</sup> solche „erläuternde Einschübe“ zu geben, die keineswegs die anzustrebende Objektivität des Autors verletzt hätten.

#### 4. Einige Anmerkungen zum Schluss

Wie schon angemerkt, ist es völlig unmöglich, den Inhalt des gesamten Werkes auch nur skizzenhaft darzustellen. Freilich könnte man den Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland herausfiltern, vor allem die unter der Schirmherr-

78 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 480.

79 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 479.

80 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 287.

81 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 271.

82 Lindemann, *Für Frömmigkeit und Freiheit*, 234.

schaft des preußischen Königs Friedrich Wilhelms IV. in Berlin im Jahr 1856 veranstaltete Allianzkonferenz, die sog. „Septemberkonferenz“. Hier könnte man erneut die Bemühungen der Allianzleute, auf höchster politischer und diplomatischer Ebene zu agieren feststellen, freilich auch, dass es ihnen vermutlich nicht immer deutlich war, dass sie von den Preußen, denen in dieser Zeit an einem guten Einvernehmen mit England lag, instrumentalisiert werden konnten. Auch die freundlich-distanzierten bis ablehnenden Voten der Vertreter des Konfessionalismus, die eigentlich wenigstens in der Ablehnung des theologischen Liberalismus der Allianzarbeit hätten nahestehen können, könnten analysiert werden. Zudem ist auch das gesamte Aktionsfeld der „Äußeren Mission“ im Rahmen der Allianzarbeit interessant, aus dem Ganzen herauszukristallisieren, ebenso wie die frühen Auseinandersetzungen mit den amerikanischen Allianzfreunden aus den Südstaaten zur Frage nach der Sklavenhaltung. All dies bietet den Stoff und den Ausgangspunkt unterschiedlicher Einzelstudien.

Lindemann hat – ziemlich konsequent – aus der Sicht der internen Quellen der Evangelischen Allianz ihre Geschichte im Untersuchungszeitraum dargestellt. Die genannten und andere Themen sind behandelt; aber zum einen ist es selbst über das Inhaltsverzeichnis schwer, sie zu finden – zumal dann, wenn sie zu unterschiedlichen Zeiten und Situationen Erwähnung finden. Zum anderen vermisst der Leser sehr häufig eine systematisch-historische Behandlung. Das Referat der (internen) Quellen ist wichtig, die Einbindung in die gesamte Gesprächssituation, in der auch die Stimmen „der anderen“ zu Gehör gebracht werden, hilft dem (Kirchen-)historiker zu begreifen. Gelegentlich ist dies geschehen, etwa durch die Voten von Hengstenberg,<sup>83</sup> zu häufig wird dies aber vermisst. Auch eine intensivere Auswertung der umfangreich verwendeten Sekundärliteratur<sup>84</sup> hätte nicht geschadet. Zu häufig finden sich – abgesehen von weiterführender Literatur zu einzelnen Personen und geschichtlichen Ereignissen – in den Fußnoten nur Titel von Autoren, die offenbar der Allianzarbeit nahestanden.<sup>85</sup>

All dies soll nicht als Grundsatzkritik an dieser Darstellung der Geschichte der Evangelischen Allianz verstanden werden. Sie hat ihre Bedeutung in der Darstellung der mit immensem Fleiß zusammengetragenen und in eine einheitliche Geschichte gebrachten Einzeldaten. Aber sie wirkt wie ein erratischer Block ohne genügenden Bezug zur gesamten Lage – wenigstens was die Kirchen- und Theologiegeschichte betrifft. Sie kann deshalb nur als Fundament verstanden werden, auf das wichtige Untersuchungen, die die Evangelische Allianz als internationale und interdenominationale Bewegung, die nach ihrem Selbstverständnis die „Einheit des Leibes Christi“ in der konkreten Wirklichkeit irdischen – und damit

83 Zu den Korrekturen, die vorzunehmen sind, s. Anm. 15.

84 In dem insgesamt 97 Seiten im Kleindruck umfassenden Literaturverzeichnis werden allein 82 Seiten benötigt, „Darstellungen nach 1900“ aufzulisten.

85 Etwa: Rudolf Donath, *Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909)*, Kassel: Oncken, 1960.

noch vorläufigen – Seins darstellen will, aufbauen müssen. Was für die meisten historisch-wissenschaftlichen Arbeiten gilt, gilt hier in besonderem Maße: Sie stellt keinen abschließenden Punkt dar, sondern einen Doppelpunkt, indem sie weitere Arbeiten provoziert. Dies ist in hohem Maße zu wünschen.

Klaus vom Orde

**The Evangelical Alliance – opportunities and limitations. Rethinking its history; A review article**

The extensive book of Gerhard Lindemann with the title „Für Frömmigkeit in Freiheit“ tells the story of the Evangelical Alliance from its founding in 1846 to 1879. The purpose of the Evangelical Alliance is to bring together Christians from different protestant churches. A most important stimulating factor was the increasing influence of the Roman Catholic Church in Europe. But also the state churches in Europe and the beginnings of confessionalism were criticized by the Evangelical Alliance. So it seemed to be more a voice of dissenters and free churches than of protestantism in general. The book of Lindemann offers much detail, mostly investigated from original sources. It is helpful to get so much information about the first fifty years of the history of the Evangelical Alliance. But it is difficult to find things you are looking for, because there is only an index of persons.



# Hindernisse auf dem Weg zur Versöhnung und Einheit der Kirche und ihre Überwindung: Die paulinische Kollekte für die Heiligen in Jerusalem

Herrn Jakob Janzen, Gummersbach, zum 65. Geburtstag

## 1. Einleitung

Die Wortfamilie Versöhnung wird im Neuen Testament vorwiegend für Gottes Handeln gebraucht, um die sündige Menschheit mit sich selbst ins Reine zu bringen. Gott ergriff die Initiative, stiftete in Jesus Christus das Mittel der Versöhnung und bietet sie nun allen an.<sup>1</sup> Dieses Versöhnungshandeln ist jedoch die Grundlage und der Auftrag zur Versöhnung zwischen Menschen. Während der Begriff Versöhnung im Hinblick auf zwischenmenschliche Beziehungen im Neuen Testament kaum vorkommt – ein wichtiges Beispiel dafür ist Epheser 2,11–20, wo Paulus von der Versöhnung und Einheit zwischen Juden und Heiden spricht –, erscheint die Sache selbst an vielen Stellen.<sup>2</sup> Nach dem Neuen Testament gehören vertikale und horizontale Versöhnung untrennbar zusammen (vgl. etwa Mt 6,12; 18,21–35).

Dieser Artikel untersucht ein Beispiel aus dem Neuen Testament, das trotz seiner heilsgeschichtlichen Einzigartigkeit ein herausforderndes Vorbild für die Versöhnung und Einheit zwischen verschiedenen christlichen Gruppen darstellt. Es zeigt, dass schon im Urchristentum Hindernisse auf dem Weg zu Versöhnung und Einheit zu überwinden waren. Vor Beginn einer neuen Phase der Pioniermissionstätigkeit im Westen, kehrte Paulus wieder nach Jerusalem zurück, begleitet von einer Gruppe von Christen aus den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden, die er im östlichen Mittelmeerraum gegründet hatte. Sie sollten den verarmten Christen in Jerusalem eine beträchtliche Geldsumme überbringen. Paulus wollte die materielle Not lindern, aber für ihn stand noch mehr auf dem Spiel:

- 
- 1 2Kor 5,18–20; Überblicke bei Ralph P. Martin: *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, rev. Aufl., Grand Rapids, 1990; Cilliers Breytenbach: *Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, NT.S 135, Leiden, Boston, 2010 und Stanley S. Porter: *Reconciliation as the Heart of Paul's Missionary Theology*, in: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner (Hg.): *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practice*, LiNTS 420, London, 2011, 169–179.
  - 2 Vgl. Emily J. Choge: *Reconciliation*, in: John Corrie (Hg.): *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, Nottingham, Downers Grove, 2007, 328–331.

durch ihre Beteiligung brachten die Heidenchristen zum Ausdruck, dass sie ihre Verpflichtung gegenüber den Judenchristen anerkennen. Für Paulus ging es dabei um Versöhnung und Einheit zwischen Christen aus jüdischem und heidnischem Hintergrund. Sein Bemühen erforderte die Überwindung von Hindernissen auf beiden Seiten: für die Heidenchristen war Jerusalem weit weg. Ferner war keine Ehrung der Geber vor Ort zu erwarten, weder an ihren Wohnorten noch in Jerusalem. Im Kontext des verbreiteten antiken Anti-Judaismus waren die Juden eine suspekte Minderheit; ihnen Wohltaten zu erweisen lag keineswegs nahe. Für die Judenchristen in Jerusalem bedeutete die Annahme dieser Gaben – und mit der Geldsumme zugleich ihre Geber – die Anerkennung der Heidenchristen als Teil des Gottesvolkes und eine Relativierung jüdischer Privilegien. Die Übergabe des Geldes und seine Annahme – vielleicht von Paulus eindrücklich inszeniert – würde in Jerusalem geschehen und wohl keine private, innerchristliche Angelegenheit bleiben. Judenchristen, die jüdische Identität auf diese Weise relativierten, würden mit Widerstand und Kritik seitens ihrer Volksgenossen zu rechnen haben und dies in der politisch zunehmend gespannten Atmosphäre in den zwei Jahrzehnten vor dem ersten jüdischen Krieg (66–73 n. Chr.).

Obwohl sich nicht genau rekonstruieren lässt, was in Jerusalem im Jahr 56 oder 57 n. Chr. tatsächlich geschah, als Paulus mit der Delegation und der Kollekte ankam,<sup>3</sup> ist das Bemühen des Paulus um Versöhnung und Einheit zwischen den Jesusnachfolgern verschiedenen Hintergrunds trotz seiner heilsgeschichtlichen Besonderheiten ein Ansporn für Christen aller Prägungen und Zeitalter: Sind sie bereit, füreinander Opfer zu bringen und sich gegenseitig anzuerkennen – auch vor der Öffentlichkeit? Während dieser Aufsatz historisch-exegetisch ausgerichtet ist, zeigt er, wie aufwändig der Einsatz für Versöhnung und Einheit sein kann und wie Hindernisse überwunden werden können. Die Einheit der Kirche hatte einen hohen Preis für Paulus selbst und für die Christen, die er miteinander versöhnen wollte. Schließlich verlor Paulus während dieses Besuchs in Jerusalem seine Freiheit. Noch heute kann der Preis hoch sein für Christen, die sich für Einheit und Versöhnung einsetzen und ebenso für Christen, die miteinander versöhnt werden wollen oder sollen.

Nach knappen Überlegungen zu Anlass und Entwicklung der Kollekte<sup>4</sup> geht es zunächst um die Hindernisse auf Seiten der heidenchristlichen Geber (mit einem besonderen Blick auf Korinth). Aus den Hinweisen auf die Kollekte im 1. und 2. Korintherbrief wird klar, dass sie sich keineswegs durchgängig so bereitwillig und eifrig daran beteiligten, wie Paulus es erwartet und eingefordert haben dürf-

3 Zur Datierung vgl. Rainer Riesner: *Pauline Chronology*, in: Stephen Westerholm (Hg.): *The Blackwell Companion to Paul*, Oxford, 2011, 9–29.

4 Für einen neueren Überblick siehe David J. Downs: *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem and Its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*, WUNT II.248, Tübingen, 2008; zu Fragen der Armut in der griechisch-römischen Welt und bei Paulus vgl. Bruce W. Longenecker: *Remember the Poor. Paul, Poverty and the Greco-Roman World*, Grand Rapids, Cambridge, UK, 2010.

te. Paulus musste seine ganze Autorität sowie rhetorische und theologische Kompetenz in die Waagschale werfen, um sie zu überzeugen, sich an der Kollekte zu beteiligen. Wie hat Paulus diese Hindernisse auszuräumen versucht? Dann folgen Hindernisse, die seitens der judenchristlichen Empfänger in Jerusalem bestanden haben dürften. In Römer 15,31 drückt Paulus – in der Form eines Gebetsanliegens – seine Zweifel aus, ob die Kollekte überhaupt angenommen werden wird. Was hätte das Geld, das doch dringend benötigt wurde, „unannehmbar“ für die Jerusalemer Christen machen können? Wie dürfte Paulus versucht haben, diese Hindernisse auszuräumen? Schließlich stehen die Schwierigkeiten, die für Paulus selbst mit der Kollekte verbunden waren, im Fokus. In der abschließenden Aktualisierung geht es um die Implikationen für Christen aus verschiedenen Prägungen und Traditionen in unserer Zeit.

## 2. Beginn und Entwicklung der paulinischen Kollekte

Wann genau Paulus mit der Kollekte begann, ist unklar. Zwei Textstellen sind in diesem Zusammenhang bedeutsam, beide werfen weitere Fragen auf:

Bei einer Frühdatierung des *Galaterbriefs* stellt Galater 2,10 chronologisch den ersten Hinweis auf eine Kollekte des Paulus dar.<sup>5</sup> Als er zum zweiten Mal als Christ nach Jerusalem kam (so sein eigener Bericht in Gal 1f), traf er sich mit den Leitern der Gemeinde (2,2) und erreichte eine Vereinbarung mit ihnen (2,9). Während sie Paulus und sein Wirken unter den Heiden voll anerkannten, legten sie ihm die Verpflichtung auf, nämlich „dass *wir* an die Armen dächten, was *ich* mich auch eifrig bemüht habe zu tun“ (2,10; evtl. sind in der Pluralform in der ersten Satzhälfte Barnabas und Titus eingeschlossen, 2,1). Der Auftrag weiterhin *der Armen in Jerusalem* zu gedenken, erscheint eher als ein persönlicher Auftrag an Paulus, nicht an alle Heiden, die er bereits bekehrt hatte und noch bekehren würde. Wahrscheinlich hat Paulus diesen Auftrag später während seiner zweiten und dritten Missionsreise auf alle Christen innerhalb seines Wirkungsbereichs ausgedehnt.<sup>6</sup> Selbst wenn man den Galaterbrief auf einen späteren Zeitpunkt datiert<sup>7</sup>, bezieht sich Paulus nicht auf den Zeitpunkt der Abfassung seines Briefes, sondern auf Ereignisse ungefähr 17 Jahre nach seiner Berufung.<sup>8</sup> Auch dann wäre Galater 2,10 ein Hinweis auf den Ursprung der Kollekte.

5 Bei Voraussetzung der sog. südgalatischen bzw. Provinzhypothese, d. h. die Empfänger befinden sich in der römischen Provinz *Galatia*; ausführliche Diskussion bei Donald A. Carson, Douglas J. Moo: *Einleitung in das Neue Testament*, Gießen, Basel, 2010, 556–564.

6 Überblick über die Mission des Paulus bei Eckhard J. Schnabel: *Paul, the Missionary. Realities, Strategies and Methods*, Nottingham, 2008, 39–122.

7 Argumente bei Carson, Moo, *Einleitung*, 559f.

8 Drei Jahre und vierzehn Jahre, 1,18 und 2,1; vgl. Riesner, *Pauline Chronology*.

Die *Apostelgeschichte* erwähnt die Kollekte nicht direkt.<sup>9</sup> Apostelgeschichte 24,17 könnte ein verschlüsselter Hinweis sein, wo sie als Anliegen privater Frömmigkeit des Paulus erscheint: „Nach mehreren Jahren aber bin ich gekommen, um Almosen für mein Volk zu überbringen und zu opfern“. Apostelgeschichte 20,4f zählt die Abgesandten aus den verschiedenen Wirkungsgebieten des Paulus auf, die zusammen mit ihm am Ende der dritten Missionsreise nach Jerusalem reisten. Obwohl dies der Anfang der dritten sog. „Wir-Passage“ der Apostelgeschichte ist<sup>10</sup> – womit der Autor vorgibt, die berichteten Ereignisse selbst miterlebt zu haben – wird keine Erklärung angegeben, warum diese Abgesandten mit Paulus aufbrachen. Im Zusammenhang der Ankunft des Paulus und seines Treffens mit den christlichen Leitern der Stadt wird weder die Übergabe, Annahme oder Ablehnung der Kollekte erwähnt (21,17–25). Als Paulus aufgefordert wurde, die Kosten jüdischer Reinigungsriten zu übernehmen, um so seine eigene jüdische Identität und Loyalität zu seinen judenchristlichen Geschwistern unter Beweis zu stellen, könnte er die nicht unerheblichen Kosten aus den Geldern der Kollekte bestritten haben.

Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Apostelgeschichte von einem früheren Besuch des Paulus in Jerusalem berichtet (nach der Apg war es sein zweiter Besuch nach seiner Bekehrung/Berufung). Damals wurden er und Barnabas von den Christen Antiochiens mit einer Spende gesandt, um eine Hungersnot zu lindern.<sup>11</sup> Es gibt gute Gründe, diesen sog. Hungerhilfebesuch mit dem in Galater 2,1–10 berichteten Besuch gleichzusetzen.<sup>12</sup> Dafür spricht auch, dass bei beiden Besuchen Gaben für die Armen überbracht wurden. Vermutlich traf sich Paulus bei dieser Gelegenheit mit den Leitern (wie in Gal 2 berichtet) und sie baten ihn, *weiterhin* der Armen zu gedenken, was Paulus – wie er versichert – sich eifrig bemüht hat zu tun (Gal 2,10).

Die Kollekte für Jerusalem, wie sie normalerweise verstanden wird, tritt während der zweiten Missionsreise und den damit verbundenen längeren Gemeindefaufenthalten in Erscheinung. In 1 Korinther 16,1–4 erwähnt Paulus die Kollekte als eine bekannte Größe, die keiner weiteren Einführung bedarf, da die Korin-

9 Überblick bei David J. Downs: Paul's Collection and the Book of Acts Revisited, in: NTS 52, 2006, 50–70. Zu den im Folgenden erwähnten Stellen vgl. jeweils Eckhard J. Schnabel: *Acts*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, 2012.

10 Vgl. Carson, Moo, *Einleitung*, 352.

11 Apg 11,27–30; vgl. Rainer Riesner: *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*. Grand Rapids, 1998, 125–136.

12 Vgl. David Wenham: Acts and the Pauline Corpus II. The Evidence of Parallels, in: Bruce W. Winter, Andrew D. Clarke (Hg.), *Ancient Literary Setting, The Book of Acts in Its First Century Setting 1*, Grand Rapids, Carlisle, 1993, 215–258 und Carson, Moo, *Einleitung*, 435–440.

ther bereits darüber informiert waren.<sup>13</sup> Die Korinther sollen sich nach den Anweisungen richten, die Paulus auch den Gemeinden in Galatien gegeben hatte (16,1). In 2 Korinther 8f argumentiert Paulus ausführlich und äußerst geschickt, um die Korinther dazu zu bewegen, verschiedene Hindernisse zu überwinden und sich endlich zu beteiligen. Der letzte Hinweis auf die Kollekte erscheint in Römer 15,22–31. Dort unterrichtet Paulus die römischen Christen von seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem, um dort die Kollekte zu übergeben. Er gibt dabei seinen Befürchtungen Ausdruck (hinsichtlich seiner eigenen Sicherheit und der Ungewissheit, ob die Kollekte überhaupt angenommen wird) und bittet um Gebetsunterstützung.<sup>14</sup>

Es gibt verschiedene Vorstellungen hinsichtlich des Modells bzw. der Modelle, die Paulus bei seiner Kollekte vor Augen hatte (folgte Paulus einem bekannten Modell zur Sammlung von Geldern von Diasporajuden oder Heiden für Jerusalem?<sup>15</sup>), die hier jedoch unberücksichtigt bleiben können.

### 3. Hindernisse zu Versöhnung und Einheit und ihre Überwindung

#### 3.1. Hindernisse auf Seiten der Geber

Zwei Hindernisse betrafen alle heidenchristlichen Geber im Gebiet der paulinischen Mission (Galatien, Mazedonien, Achaja).

*Patrone und örtliche Ehrenbezeugungen in der Antike.* Es gibt Beispiele für Patrone aus lokalen Eliten, die anderswo in der antiken Welt als Förderer tätig wurden und – damit verbunden – Empfänger öffentlicher Ehrungen wurden (etwa durch Statuen und Inschriften). König Herodes der Große zum Beispiel renovierte nicht nur den Tempel in Jerusalem und förderte andere Projekte innerhalb seines Herrschaftsgebietes, sondern auch außerhalb an verschiedenen Orten.<sup>16</sup> Aber innerhalb des damals vorherrschenden Patronatswesens war es Praxis, gezielt Mittel für Projekte vor Ort zu spenden, um durch die zu erwartende öffentliche Anerkennung die eigene Stellung innerhalb der Gesellschaft zu erhalten oder

13 Zu näheren Ausführungen vgl. Christoph Stenschke: „Nicht der einzige Kiesel am Strand“. Bedeutung und Funktion der Hinweise auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief, in: JETH 26, 2012, 37–62.

14 Robert Jewett: *Romans. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, 2007, 918–940.

15 Vgl. die Überblicke bei David J. Downs: *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem and Its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*, WUNT II.248, Tübingen, 2008 und Seyoon Kim: Paul as an Eschatological Herald, in: Trevor J. Burke, Brian S. Rosner (Hg.): *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practice*, LiNTS 420, London, 2011, (9–24) 18–23.

16 Vgl. die Überblicke bei Emil Schürer, Geza Vermes, Fergus Millar: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*, Edinburgh, 1973, I, 304f, 308.

auszubauen.<sup>17</sup> Nach diesem Verständnis war es abwegig, Menschen Wohltaten zu erweisen, die Hunderte von Kilometern entfernt lebten und zudem nichts von Bedeutung zurückgeben konnten. Anerkennung und eine Stärkung der eigenen Stellung vor Ort waren kaum oder gar nicht zu erwarten. Da Paulus davon ausging, dass *viele Christen* sich an der Kollekte beteiligen, war durch großzügige Beteiligung auch nur bedingt ein Statusgewinn innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu erwarten. Wer sich also an der Kollekte beteiligte, verzichtete damit auf Möglichkeiten, sich am eigenen Wohnort zu profilieren. R. Ascough bemerkt zu Recht:

Für die christlichen Gruppen selbst schien die erste Priorität ihre eigene Gemeinde zu sein ... Die Schwierigkeiten des Paulus, die versprochenen Gelder aufzutreiben und seine rhetorische Strategie in seinen Briefen an die Korinther ... lassen annehmen, dass diese Gruppen zumindest nicht davon überzeugt waren, dass sie eine soziale und religiöse Verpflichtung gegenüber einer ihnen unbekanntem Gruppe hätten. Was die Korinther aufgebracht haben dürfte, ist nicht unbedingt die Tatsache, dass sie spenden sollten, sondern dass das Geld für Jerusalem bestimmt war und nicht für die gemeinsame Kasse der örtlichen Gemeinde.<sup>18</sup>

*Anti-Judaismus in der Antike.* Während sich manche Heiden in unterschiedlichem Ausmaß (von vollen Proselyten bis zu lose sympathisierenden „Gottesfürchtigen“) zum Judentum hingezogen fühlten, gab es auch den latenten und immer wieder in Pogromen erscheinenden Anti-Judaismus der römischen Welt.<sup>19</sup> Der Bericht in Apostelgeschichte 18,12–17 bezeugt dies auch für Korinth.<sup>20</sup> Für Heidenchristen ohne vorigen Kontakt zu Diasporajuden (freilich ist kaum abschätzbar, wie viele Heidenchristen in den paulinischen Gemeinden in dieser Kategorie waren) war es daher keineswegs selbstverständlich, für verarmte *Juden* in Jerusalem zu spenden. Ein auch durch Anti-Judaismus motiviertes Zögern einiger Korinther ist umso wahrscheinlicher, als einige römische Autoren den Juden aufgrund ihrer Sabbatobservanz Faulheit vorwarfen.<sup>21</sup> Wenn also einige Juden in

17 Überblick bei Peter Lampe: Paul, Patrons, and Clients, in: J. Paul Sampley (Hg.): *Paul and the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg, 2003, 488–523.

18 Richard S. Ascough: Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity, in: *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, (223–241) 237.

19 Überblick bei Gideon Bohak: Gentile Attitudes Toward Jews and Judaism, in: John J. Collins, Daniel C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, Cambridge U.K., 2010, 668–670.

20 Vgl. Schnabel, *Acts*, 765.

21 Vgl. etwa Juvenal, *Sat.* 15,10f; Tacitus, *Hist.* 5,4. Bohak schreibt auf Seite 669: „... der Sabbat, der von vielen nichtjüdischen Beobachtern als ein Zeichen angeborener Faulheit der Juden gesehen wurde“. Es ist unklar wie weit solche Ansichten in der Bevölkerung verbreitet waren; vgl. auch die Überblicke von Brent Nongbri: Greek Authors on Jews and Judaism, in: Collins, Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 692–696 und Margaret H. Williams: Latin Authors on Jews and Judaism, in: Collins, Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 870–874 und R. Goldenberg: *The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great*, in: *ANRW II.19.1*, 1979, 430–442.

Jerusalem Not litten, dann sollen sie doch mehr arbeiten und nicht auf die Hilfe der Heidenchristen hoffen! Es ist jedoch nicht sicher festzustellen, ob es in Korinth und seiner Gemeinde solche Vorurteile gab.

Zwei weitere Hindernisse betrafen nur die Christen in Korinth bzw. Achaja. *Das angespannte Verhältnis des Paulus zu den Korinthern.* Während seines Wirkens in Korinth weigerte sich Paulus, Geld von den Korinthern anzunehmen und bestand darauf, seinen Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit zu bestreiten. Damit weigerte er sich, von christlichen Patronen aus der sozialen Elite abhängig zu werden, deren Klient er unweigerlich geworden wäre, wenn er ihre Zuwendungen angenommen hätte.<sup>22</sup> Diese Entscheidung des Apostels führte zu Kontroversen mit den Korinthern.<sup>23</sup> Gleichzeitig erwartete Paulus jedoch von den Korinthern, dass sie seine Reisen finanzieren und sich jetzt an der Kollekte beteiligen würden. Manchen mag es so vorgekommen sein, dass Paulus – neben den anderen Streitfragen und trotz seines früheren Bestehens auf Unabhängigkeit und Ablehnung von Patronatsverhältnissen – jetzt doch an ihr Geld wollte. Konnte man einem so widersprüchlichen Mann überhaupt vertrauen? Zu der Beziehung zwischen der Ablehnung von Unterstützung und der Aufforderung, sich an der Kollekte zu beteiligen, bemerkt Furnish:

Sein Aufruf in dieser Sache – während er es gleichzeitig ablehnte, von der Gemeinde abhängig zu sein – erregte offenbar den Verdacht oder ermöglichte es seinen Gegnern, diesen Verdacht zu streuen, dass die Kollekte nur ein Vorwand und Weg sei, um die Unterstützung der

- 
- 22 Eckhard J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal, 2002, 1389 beschreibt die Folgen, die die Annahme von Unterstützung und damit auch auf Gegenseitigkeit beruhenden Patronatsbeziehungen für Paulus gehabt hätte. Paulus hätte „die Botschaft, die er verkündigen wollte, unweigerlich kompromittiert, mindestens die Freiheit verloren, das Evangelium samt seinen Konsequenzen für das persönliche Verhalten auch diesen Bessergestellten zu verkündigen“. Neben der unvermeidbaren Abhängigkeit hätten solche Beziehungen auch das Missionswerk des Paulus erschwert oder behindert: Paulus verweigert solange die Annahme von Unterstützung seitens einer Gemeinde, solange wegen der Annahme derselben durch gegnerische Agitationen seine Missionsarbeit in der betreffende Gemeinde bzw. das von ihm gebrachte Evangelium gestört oder gar vernichtet werden könnte. Einige Christen in Korinth meinten, Paulus hätte finanzielle Mittel von ihnen annehmen sollen (1Kor 9,1–18; 2Kor 2,17) und sich mit brillanten Redetechniken aggressiver um Erfolge kümmern müssen (vgl. 1Kor 1,17–2,5). Vielleicht handelt es sich um dieselben korinthischen Christen, die glauben, dass Paulus ihnen im Blick auf seine Reiseziele Rechenschaft schuldig sei (2Kor 1,17). Paulus betont gegenüber diesem Ansinnen ..., dass nicht nur die Inhalte und die Erfolge seiner Missionspredigt, sondern auch der *modus operandi* seiner Mission im Blick auf Redetechniken, im Blick auf seine Reisen und im Blick auf seine finanzielle Unabhängigkeit allein von Gott abhängig ist“.
- 23 Vgl. Ralph P. Martin: *2 Corinthians*, WBC 40, Waco, 1986, lii–lxiii; Peter Marshall: *Enmity in Corinth. Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT II.23, Tübingen, 1987 und J. K. Chow: *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth*, JSNT.S 75, Sheffield, 1992; zur grundsätzlichen pln. Haltung vgl. Steve Walton: *Paul, Patronage and Pay*, in: Burke, Rosner, *Paul as Missionary*, 220–233.

Korinther zu bekommen, ohne sich von ihnen abhängig zu machen (vgl. 12,16). Das scheint hinter der Bemerkung des Paulus in 11,5–15 zu stecken.<sup>24</sup>

*Die Auseinandersetzungen des Paulus mit den Korinthern und die Anwesenheit seiner Gegner.* Beide Korintherbriefe bezeugen weitere Spannungen zwischen Paulus und einigen Christen in Korinth. Während der 1. Korintherbrief eher lehrhaft als apologetisch ausgerichtet ist (hier folge ich Hafemann gegen Fee<sup>25</sup>), waren zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefs – neben all den Kontroversen zwischen Paulus und den Korinthern in Fragen der Lehre und der Ethik (die in beiden Briefen an vielen Stellen erscheinen) – eine Reihe hartnäckiger Gegner des Paulus in Korinth zugange. Hafemann beschreibt die Probleme wie folgt:

Als Paulus den 2. Korintherbrief schrieb, hatte sich alles verändert. Für eine Weile, zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Briefs, war die ganze Gemeinde in offener Rebellion gegen Paulus und sein Evangelium aufgrund des Wirkens der Gegner des Paulus, die vor kurzem angekommen waren (2Kor 11,4). Seitdem hatte ein bedeutender Teil der Gemeinde Buße getan und sich wieder auf die Seite des Paulus gestellt. Aber die apostolische Autorität des Paulus war nicht mehr die gemeinsame Grundlage zwischen Paulus und seiner ganzen Gemeinde. Es gibt immer noch erheblichen Widerstand gegen ihn unter den Korinthern, hinter denen sich die Gegner des Paulus versteckt hielten. Als Folge war die Gemeinde hinsichtlich Paulus und seiner Legitimität als Apostel gespalten. Dieser Zustand zeigt sich im Fehlen der Aufforderung, Paulus nachzuahmen im zweiten Brief, in der durchgängigen Betonung seiner eigenen Autorität als Apostel und am deutlichsten darin, welche unterschiedliche Rolle das Leiden des Paulus in der Argumentation beider Briefe spielt ... Daher, während die Missstände im ersten Brief innerhalb der Gemeinde waren, war das zentrale Problem, das es im zweiten Brief zu überwinden galt, die Autorität und Legitimität des Paulus als Apostel.<sup>26</sup>

#### Zur Strategie der Gegner beobachtet Hafemann:

Zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefs allerdings waren die Gegner des Paulus von außerhalb gekommen und wussten von der präsentischen Eschatologie („over-realized eschatology“) zu profitieren, indem sie eine Lehre von Christus und dem Geist vertraten, die die Korinther bereitwillig aufnahmen (2Kor 11,4). Anstatt die Korinther aufzufordern, mitten in widrigen Umständen treu auszuharren in der Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung und Rechtfertigung, versprachen die Gegner ein Leben im Geist, das von Erlösung vom Leiden und einem steten Strom wunderhafter Erfahrungen bestimmt war. Sie belegten ihren eigenen Anspruch, Apostel zu sein, mit Empfehlungsschreiben anderer Gemeinden (vgl. 2Kor 3,1), mit Verweis auf ihre ethnische Identität als Juden (2Kor 3,4–18; 11,21f), und durch ihr

24 Victor P. Furnish: *II Corinthians*, Anchor Bible 32A, Garden City, 1984, 508.

25 Vgl. Gordon D. Fee: *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids, 1987, 4–19 und Scott J. Hafemann: *Corinthians, Letters to the*, in: *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, Leicester, 1993, (164–179) 174.

26 *Corinthians*, 174. Zu den Gegnern des Paulus in Korinth vgl. auch Jerry L. Summney: *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians*, JSNT.S 40, Sheffield, 1990 und die Beiträge in Stanley E. Porter (Hg.): *Paul and His Opponents*, PAST 2, Leiden, Boston, 2005.

Rühmen mit ihren Errungenschaften und übernatürlichen Zeichen, gepaart mit ihren rhetorischen Fähigkeiten (2Kor 10,10.12; 11,12.18; 12,12).<sup>27</sup>

Wenn die Position der Gegner zutreffend rekonstruiert ist, dürfte den Korinthern selbst oder den anwesenden Gegnern eine einfache und naheliegende Lösung für die Nöte der Jerusalemer Christen eingefallen sein: sollen sie doch im Geist leben und göttliche Rettung von ihrem Leiden erfahren, und das umso mehr, als sie für sich zudem noch die besondere Auszeichnung als Juden anführen konnten. Und: das Geld soll ruhig in Korinth bleiben. Was immer für Jerusalem gespendet wurde, steht nicht mehr für die Gegner des Paulus zur Verfügung, die sich allzu bereitwillig von den Korinthern aushalten ließen.

Zu den judaisierenden Gegnern des Paulus und ihr wahrscheinliches Vorgehen im Zusammenhang der Kollekte schreibt Murphy O'Connor:

Die Bedeutung, die Paulus der Kollekte für die Armen in Jerusalem zumaß, gab den Judaisten die Gelegenheit, die verdächtig mehrdeutige Haltung des Paulus zu Geld aufzuzeigen: scheinbar wies er Unterstützung für sich selbst zurück, zugleich aber forderte er sie für die Armen. Und, war das Geld denn wirklich für Jerusalem bestimmt? Würde es dort ankommen? Von den Korinthern nach der Armut der Jerusalemer Gemeinde befragt, bräuchten die Judaisten lediglich mit den Schultern zu zucken. Sie mussten nicht einmal die Notwendigkeit der Kollekte verneinen. Sie mussten nur zu verstehen geben, dass ihre Gesprächspartner wohl etwas naiv wären, den Aussagen des Paulus so unbesehen zu vertrauen. Durch Herumreiten auf der Tatsache, dass Paulus von den Philippenern Geld angenommen hatte (2Kor 11,9), konnten sie zudem argumentieren, dass Paulus die Korinther kaum lieben würde, deren Großzügigkeit er doch abgewiesen hatte.<sup>28</sup>

### 3.2. Die Antwort des Paulus

Es ist interessant – wie es in den neueren Kommentaren durchweg geschieht – die Argumentation des Paulus auf dem Hintergrund dieser schwierigen Gemengelage zu untersuchen. Unser Fokus liegt darauf, wie Paulus diese Hindernisse im Zusammenhang der direkten Aussagen zur Kollekte und an anderen Stellen des Briefes behandelt.

In 1. Korinther 16,1–4 fordert Paulus dazu auf, die Anweisungen an die Gemeinden in Galatien zu befolgen, die den Korinthern anscheinend bekannt waren.<sup>29</sup> Paulus erwähnt damit, dass auch die Galater dazu aufgerufen sind, sich an einem überörtlichen Projekt zu beteiligen. Die Kollekte zielt daher keineswegs speziell darauf ab, den Korinthern Geld aus der Tasche zu ziehen, sondern ist Teil eines größeren Projekts. Obwohl für manche Korinther abwegig, ist überört-

27 *Corinthians*, 175. Hafemann skizziert ebenfalls, wie Paulus diese Themen anspricht, S. 177f.

28 Jerome Murphy O'Connor: *Paul. A Critical Life*, Oxford, 1996, 319.

29 Ausführliche Auslegung des Textes bei David Garland: *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, 2003, 750–757.

liche Verantwortung für andere Gläubige ein wesentlicher Bestandteil christlicher Identität. Die gleichen Anweisungen gelten für alle beteiligten Gemeinden: für die Korinther gibt es keine Ausnahmen, aber auch keine besonderen Anforderungen.

Paulus fordert dazu auf, dass sich *alle* Korinther beteiligen sollen („*ein jeder von euch*“, V. 2). Christliche Wohltätigkeit ist nicht nur eine Aufgabe und damit eine Gelegenheit für die antiken Eliten, um ihren Status zu demonstrieren, zu erhalten und zu steigern, sondern liegt in der Verantwortung aller. Garland schreibt:

Im ganzen Brief ist Paulus bemüht, die horizontalen Beziehungen zwischen den Korinthern zu stärken. ... seine Erwartung, dass sich alle auf freiwilliger Basis an diesem Projekt beteiligen, dient diesem Ziel. Würden wenige Patrone das ganze Geld aufbringen, würden diese auch die ganze Ehre für sich davontragen und die Besitzenden von den Habenichtsen noch mehr trennen. Wenn freie Handwerker, Kleinhändler und Sklaven auch spenden, dann repräsentiert die Gabe den ganzen Leib, nicht nur einige wohlhabende Spender.<sup>30</sup>

Die Kollekte soll daher gut vorbereitet und organisiert werden: „An jedem ersten Tag der Woche lege *ein jeder von euch* bei sich etwas zurück und sammle an, soviel ihm möglich ist...“ Ferner sollen die Korinther selbst die Boten aus ihren Reihen auswählen, die die Gabe nach Jerusalem bringen, zusammen mit einem erklärenden Brief des Paulus zur Kollekte und ihrem Zweck, V. 3: „Wenn ich aber gekommen bin, will ich die, die ihr für bewährt haltet, mit Briefen senden, damit sie eure Gabe nach Jerusalem bringen“. Angesichts aller Verstimmungen und Verdächtigungen in finanzieller Hinsicht betont Paulus und garantiert höchste Transparenz: das Geld wird definitiv nicht in seiner Tasche verschwinden oder anderweitig verwendet. Er wird es nie in den Händen halten.

Dabei würden die Boten nicht nur gewährleisten, dass die gesamte Summe in Jerusalem ankommt. Während sie sich jetzt noch auf die Aussagen des Paulus verlassen mussten, könnten sie sich dann von der tatsächlichen Not der Jerusalemer Geschwister selbst überzeugen. Dann würde offensichtlich werden, dass sie in ihrem Vertrauen zu Paulus keineswegs naiv waren (entgegen der möglichen Vorhaltung der Gegner des Paulus, siehe oben).

In 2. Korinther 8–9 berichtet Paulus einfürend von der vorbildlichen Beteiligung der Christen Mazedoniens: „... die Gnade Gottes, die den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist ... und obwohl sie sehr arm sind, haben sie doch reichlich gegeben in aller Einfachheit. Denn nach Kräften, das bezeuge ich, und sogar über ihre Kräfte, haben sie willig gegeben“ (8,1–3). Auch mit diesem Hinweis auf wieder andere Christen wird deutlich, dass die Kollekte nicht speziell auf die Korinther zugeschnitten ist, sondern ein durch und durch „ökumenisches“ Projekt ist. Die armen Mazedonier engagieren sich bereits überörtlich; die in der Einschätzung des Paulus wohlhabenderen Korinther sollen ihrem Beispiel nun folgen. Damit

ruft Paulus fast eine Art Wettbewerb zwischen den Christen Mazedoniens und Korinths aus. Im antiken Wertesystem von Ehre und Schande (*honos et pudor*) – besonders wenn Ehre als ein erstrebenswertes, aber begrenztes Gut verstanden wurde –, war dies eine wirksame Strategie.<sup>31</sup> Die Ernsthaftigkeit anderer, von der Paulus detailliert berichtet, dient als Herausforderung an die Korinther, nun die „rechte Art“ ihrer Liebe zu beweisen.

Während Anerkennung vor Ort für die Korinther begrenzt oder ausgeschlossen war, stellt Paulus indirekt den Korinthern noch mehr von dieser Art öffentlicher Ehrung vor der weiteren christlichen Gemeinschaft in Aussicht (vgl. 9,1–4, Paulus hatte die Korinther bereits vor den Christen Mazedoniens gerühmt!), wenn sie sich ebenfalls großzügig beteiligen. Wie sie in anderen Stücken reich sind (V. 7), „so gebt auch reichlich bei dieser Wohltat“.

Dann verweist Paulus auf den *jüdischen* Messias, den Herrn Jesus *Christus*, der, obwohl er reich war, doch um ihretwillen arm wurde, damit sie durch seine Armut reich würden (8,9). Ohne die selbstgewählte Verarmung des jüdischen Messias und Herrn Jesus, wären die korinthischen Heidenchristen keinesfalls „in allen Stücken reich“. Daher sind anti-jüdische Vorbehalte für Christen ausgeschlossen. Das Vorbild Christi stellt alle Vorstellungen von Reziprozität und Statussteigerung radikal in Frage.

In 2. Korinther 8,12f beschreibt Paulus christliche Gütergemeinschaft und seine Vorstellung eines fairen innerkirchlichen Lastenausgleichs: die Christen Jerusalems sollen in ihrer Not am Reichtum der Korinther teilhaben. Die Kollekte ist keine Einbahnstraße: jetzt kann der Überfluss der Korinther (den Paulus sehr wohl kennt und an den er die Leser erinnert!) den Armen dort helfen. Es kann aber eine Zeit kommen, dass die Korinther am Überfluss anderer teilhaben. Das Ziel ist Ausgleich und Gegenseitigkeit. Die Vision des Paulus ist weit von antikem Patronatswesen und Wohltätigkeit entfernt. Die Christen verschiedener Orte und Gegenden sind eng miteinander verbunden. In Gebet und materieller Fürsorge übernehmen sie füreinander Verantwortung. Dieses Prinzip des Ausgleichs begründet Paulus mit einem Zitat aus der Exodus-Erzählung, wo Gott Israel versorgt hatte (8,15).

Dann erwähnt Paulus andere Leute, die sich bereits vorbildlich für die Kollekte engagieren (es handelt sich also keineswegs um ein privates Projekt des Paulus!) und betont wieder die Transparenz (V. 16–24). Durch diese Brüder findet die Reaktion der Korinther auf die Aufforderung des Paulus sozusagen vor allen Gemeinden statt und wird dort bekannt (auch hier geht es wieder um überörtliche Fürsorge).<sup>32</sup> Titus teilt den Eifer des Apostels für die Korinther und ist aus eigenem Antrieb zu ihnen gereist (V. 16f; wohl auch als Überbringer des Briefs). Mit ihm sendet Paulus einen namentlich nicht erwähnten *Bruder*, „dessen Lob wegen

31 Vgl. dazu Konio Nojima: *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*, Wuppertal, Wien, 2011, 143–246.

32 Für die Bedeutung dieser Argumentation vgl. Stenschke, *Kiesel*.

seines Dienstes am Evangelium *durch alle Gemeinden geht*“ (V. 18).<sup>33</sup> Zudem ist dieser Bruder „von den Gemeinden dazu eingesetzt, uns zu begleiten, wenn wir diese Gabe überbringen ...“ Die Korinther sollen wissen und von diesem Mann selbst erfahren können, dass andere Gemeinden sich an der Kollekte engagiert beteiligen und bereits ihre Boten ernannt haben (zu einem Zeitpunkt, als die Korinther kaum damit begonnen hatten!). Ferner dient dieser prominente Bruder den Korinthern und den Gemeinden, die ihn gesandt haben, als Zeuge der Integrität des Paulus und der Ereignisse unterwegs und in Jerusalem. Die Korinther müssen sich also nicht blind auf das Wort des umstrittenen Paulus verlassen.

In V. 22 ist von noch einem namentlich nicht genannten *Bruder* die Rede. Titus dürfte damit nicht gemeint sein, da Paulus „mit ihnen“ – also Titus und der Erstgenannte – schreibt. Dieser Bruder ist oft und in vielen Stücken erprobt worden und hat großes Vertrauen zu den Korinthern. Auch er ist ein Abgesandter von Gemeinden (V. 23) und eine „Ehre Christi“. Die Korinther täten also gut daran, solchen weit bekannten Männern keine Schwierigkeiten zu bereiten und sie nicht zu enttäuschen, zumal Paulus die Korinther („Achaja ist schon voriges Jahr bereit gewesen“, 9,2) bereits vor den Christen Mazedoniens gerühmt hat, „und euer Beispiel hat die meisten angespornt“ (9,2). Darum gilt: „... erbringt den Beweis eurer Liebe und zeigt, dass wir euch zu Recht vor ihnen gerühmt haben öffentlich vor den Gemeinden“ (8,24). Paulus hatte den Korinthern bereits Anerkennung und Ehrung erwiesen. Nun steht diese Ehre auf dem Spiel (9,3f).

Weit davon entfernt ein Unterfangen zu sein, das den persönlichen Status des Paulus steigern soll, ist das Ziel der Kollekte die Ehre des Herrn selbst und der Erweis des guten Willens des Paulus und aller Beteiligten (8,19). Schon von daher ist großzügige Beteiligung angesagt. Paulus beteuert seine Integrität und die Transparenz: „Denn wir sehen darauf, dass es redlich zugehe, nicht allein vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen“ (8,21).

In 2 *Korinther* 9,6–14 skizziert Paulus den *geistlichen* Gewinn aus der Beteiligung an der Kollekte. Was die Geber an Anerkennung und Ehre vor Ort aufgeben, bekommen sie überreich von viel höherer Stelle erwiesen: „Gott aber kann machen, dass alle Gnade unter euch reichlich sei, damit ihr in allen Dingen alle-

33 Diskussion seiner Identität bei William O. Walker: Apollos and Timothy as the Unnamed „Brothers“ in 2 Corinthians 8:18–24, in: *CBQ* 73, 2011, 318–338. Murphy O’Connor, *Paul*, 315 vermutet, dass es angesichts der Kontakte zwischen den korinthischen und den mazedonischen Gemeinden (1Thess 1,7–9; 2Kor 11,9) die einfachste Hypothese ist, dass es sich bei dem Bruder um einen korinthischen Christen handelt, der losgezogen war, um die Ausbreitung der Kirche in Mazedonien zu unterstützen und sich dort als ein ganz außergewöhnlicher Verkündiger des Evangeliums einen Namen gemacht hatte. Wenn die Korinther ihn erkennen und die lobenden Worte des Paulus hören, würden sie sich zum einen geschmeichelt fühlen und zugleich erleichtert. Ihr Beitrag zu einer Schwesterkirche wurde öffentlich gepriesen, und der Gesandte des Paulus war kein kritischer Mazedonier (9,4), sondern einer der Ihren. Seine spezifische Rolle war es, die Integrität der Kollekte zu garantieren (8,20f, Hervorhebung CS).

zeit volle Genüge habt und noch reich seid zu jedem guten Werk“. Sie haben also allen Grund, fröhliche Geber zu sein! Für ihre Großzügigkeit werden sie in jeder Weise von Gott reich belohnt werden (V. 11): Gott, der selbst ausstretet und den Armen gibt (eine theologische Motivation neben der christologischen mit dem Weg und Vorbild Jesu) „wird auch euch Samen geben und ihn mehren und wachsen lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit. So werdet ihr reich sein in allen Dingen, zu geben in aller Einfach“ (wie auch die Mazedonier „in aller Einfach“ gegeben hatten, 8,2).

Die Kollekte bringt Danksagung hervor, die sich nicht an die Korinther, sondern an Gott richtet. Indem sie an diesem „Dienst“ teilhaben, verherrlichen sie Gott durch ihren Gehorsam gegenüber dem Evangelium Christi, des jüdischen Messias, und sie verherrlichen Gott durch ihre Großzügigkeit, indem sie mit den Christen in Jerusalem und allen anderen Christen teilen (V. 13). Neben diesem geistlichen Gewinn werden sich die Empfänger in Jerusalem nach den Korinthern sehnen und für sie beten (V. 14): „Diejenigen, die durch die Kollekte Hilfe empfangen haben, werden auch in ihrer Fürbitte für ihre Wohltäter eintreten“.<sup>34</sup> Der geistliche Gewinn wiegt die mangelnde menschliche Ehrung vor Ort also bei Weitem auf.

Neben der geschickten Argumentation des Paulus im Zusammenhang der Kollekte ist auch die durchgängig alttestamentlich-frühjüdische eigentliche Theologie des Paulus, die Soteriologie, die Pneumatologie und die Hinweise auf Juden/Israel und Judenchristen, in beiden Briefen zu berücksichtigen, die jeden heidenchristlichen Anti-Judaismus ausschließt. Viele Aussagen erinnern daran, dass den Heidenchristen in Korinth, Achaja und anderswo bereits große Segnungen durch Gottes Heilsplan unverdient zuteilwurden, der zuerst seinem Volk Israel galt und in den die Heidenchristen eingeschlossen wurden. Angesichts dieser Teilhabe besteht also eine Verpflichtung gegenüber Israel. Ein paar Hinweise aus beiden Briefen genügen:

Paulus ist Apostel des jüdischen *Messias* Jesus (1,1). Die Korinther sind unter denen, die den Namen des Herrn Jesus *Christus* anrufen (1,2 und viele andere Hinweise auf Christus). Sowohl Juden als auch Heiden verkennen Gottes Offenbarung in dem gekreuzigten Christus (1,22f). Die Korinther haben keinen Grund, sich überlegen zu fühlen (1,26–28). Das Evangelium wurde ihnen durch führende Judenchristen verkündigt (1Kor 1,12; 9,5; alle Zeugen der Auferstehung waren Juden, 15,5–8). Hier gibt es keinen Raum für Verurteilung (4,1–4) oder Arroganz (4,6–13). Schwere moralische Verfehlungen sogar unter Heidenchristen machen alle Ansprüche auf Überlegenheit über Juden zunichte (Kap. 5). Die Leser werden an ihre schändliche Vergangenheit erinnert (6,9–11). Die Zitate und Hinweise auf das Alte Testament zeigen auf, wo die Autorität liegt und wessen Vergangenheit für die Gegenwart von

34 Furnish, *2 Corinthians*, 452. Auf dem Hintergrund der frühjüdischen Einschätzung der Heiden ist dieses Sehnen der Judenchristen nach Heidenchristen umso bemerkenswerter. Hat Paulus die Stimmung in Jerusalem dabei richtig eingeschätzt?

Bedeutung ist.<sup>35</sup> Die Ereignisse in Israels Vergangenheit sind zur Unterweisung der heidenchristlichen Leser geschehen und aufgeschrieben worden (10,1–22). In der Sprache der Juden rufen sie „Maranata“ (16,22). Judäa bleibt ein wichtiger Bezugspunkt für Paulus (2Kor 1,16). Israel allein sah die Herrlichkeit Gottes im Gesicht ihres von Gott erwählten Führers Mose (3,13–16). Die Verheißung in 2 Korinther 6,16–18 wurde zuerst Israel gegeben: sie waren die Söhne und Töchter Gottes.

Viele Aussagen in beiden Briefen lassen keinen Zweifel daran, dass – wohl im Gegensatz zu ihrer eigenen Einschätzung – viele Korinther keinen Anlass zum Rühmen hatten. Für Paulus war es undenkbar für Heidenchristen, den verbreiteten Anti-Judaismus beizubehalten. Was Paulus den Römern schreibt, nämlich dass die Heidenchristen in der Schuld Israels stehen (Röm 15,27), gilt auch für die Korinther.<sup>36</sup>

### 3.3. Hindernisse auf Seiten der Empfänger

Nur in Römer 15 erwähnt Paulus die Empfänger der Kollekte etwas ausführlicher. Nur hier deutet er seine Zweifel an, ob die Kollekte auch tatsächlich angenommen wird: „... und mein Dienst, den ich für Jerusalem tue, den Heiligen willkommen sei ...“ (15,31). Bis dahin scheint sich Paulus gewiss gewesen zu sein, dass seine Sammlung und ihre Geber/Überbringer in Jerusalem willkommen sein würden (2Kor 9,14: „und in ihrem Gebet für euch sehnen sie sich nach euch ...“). Welche Hindernisse für Versöhnung und die Einheit der Kirche gab es seitens der Christen in Jerusalem?

Die Annahme der Gabe und mit dem Betrag zugleich der Spender bedeutete – zumindest in der Erwartung des Paulus! – für die judenchristlichen Empfänger auch, diese Heidenchristen *als Heiden* als Teil des Volkes Gottes anzunehmen (sie waren vorher nicht bereits Proselyten gewesen und beabsichtigten nicht, solche zu werden). Im Hinblick auf die ausgeprägten jüdischen Vorbehalte gegen Heiden<sup>37</sup>, von denen viele von den jüdischen Heiligen Schriften herrührten, war diese Annahme eine immense Überwindung.

35 Vgl. Roy E. Ciampa und Brian S. Rosner: 1 Corinthians und Peter Balla: 2 Corinthians, in: C. K. Beale und Don A. Carson (Hg.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Nottingham, 2007, 695–752, 753–783; vgl. auch den hervorragenden Kommentar zum 1. Korintherbrief von Ciampa und Rosner: *The First Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids, Cambridge, UK, 2010, der die durchgängige alttestamentliche Grundstruktur der pln. Argumentation aufzeigt.

36 Die Darlegung des zutiefst jüdischen Wesens des Evangeliums im Römerbrief und die mehrfach betonte jüdische Loyalität des Paulus mit Israel dient auch als Gegenmittel gegen den vorherrschenden Anti-Judaismus im römischen Reich, ausführlich bei Christoph Stenschke: „Paul’s Jewish Gospel and the Claims of Rome in Paul’s Epistle to the Romans“, in: *Neotestamentica* 46, 2012, 338–378.

37 Vgl. Gary Gilbert: Gentiles, Jewish Attitudes Toward, in: Collins, Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 670–673.

Paulus bereitete die Übergabe der Kollekte in Jerusalem sorgfältig vor: nicht nur er würde dabei anwesend sein, sondern auch die Abgesandten und Repräsentanten der heidenchristlichen Gemeinden verschiedener Regionen. Die Delegation dürfte aus den Leuten bestanden haben, die in Apostelgeschichte 20,4 aufgeführt werden: „Es zogen aber mit ihm Sopater aus Beröa, der Sohn des Pyrrhus, aus Thessalonich aber Aristarch und Sekundus und Gajus aus Derbe und Timotheus, aus der Provinz Asien aber Tychikus und Trophimus“.<sup>38</sup>

Durch Annahme der Kollekte würden die Judenchristen Jerusalems nicht nur ihre Verbundenheit mit der jüdischen Diaspora und den judenchristlichen Gemeinden außerhalb Jerusalems (es gibt keinerlei Hinweise, dass dies problematisch gewesen wäre) zum Ausdruck bringen, sondern auch mit den überwiegend heidenchristlichen Gebergemeinden mit ihrer nur rudimentären Gesetzesobservanz (vgl. Apg 15,22.29; 21,25) sowie mit dem umstrittenen Paulus und seinem Wirken. Mit Annahme der Gaben und ihrer Geber würden sie, so zumindest die Vorstellung des Paulus<sup>39</sup>, die Verbindung mit den Heidenchristen als legitimen Teilhabern an Gottes Heil für Israel aufnehmen und ausdrücken. Dieser Schritt würde ein *radikales Umdenken* ihrer eigenen Haltung gegenüber Heiden erfordern und die Bereitschaft, ihre Heiligen Schriften auf neue Weise zu lesen bzw. einige ihrer Traditionen und Bräuche zu relativieren. Nach ihrem Verständnis dürfte dieser Schritt eventuell auch bedeutet haben, jüdische Privilegien und Identitätsmerkmale aufzugeben (vgl. die Einwände, die in Apg 11,1–18 erhoben werden und die Forderungen einiger Jerusalemer Christen an die Heidenchristen Antiochiens in Apg 15,1–29).

Neben diesen internen Herausforderungen würde die Übergabe und Annahme in Jerusalem geschehen und mit ziemlicher Sicherheit keine „innerchristliche“ Angelegenheit bleiben können, sondern über die Gemeinde hinaus bekannt werden. Juden, die jüdische Privilegien, aber auch Gebote, auf diese Weise relativieren und „auf eigene Faust“ Heiden *als Heiden* als Teil des Volkes Gottes anerkennen, mussten in dem politisch zunehmend gespannten Klima der beiden Jahrzehnte vor dem ersten jüdischen Krieg (66–73 n. Chr.) mit Kritik und Widerstand seitens ihrer Mitjuden rechnen. In dieser Zeit gewann die Bewegung der Zeloten und *Sikarier* an Einfluss, eine Gruppe von Mördern, die mit ihren Dolchen (lateinisch *sicarius*) diejenigen tötete, die mit der römischen Besatzungsmacht kooperierten oder der Kooperation verdächtigt wurden.<sup>40</sup>

38 Vgl. Schnabel, *Acts*, 833.

39 Es ist unklar, ob und welchen Wert die heidenchristlichen Geber selbst auf solch eine „offizielle Annahme“ als Ausdruck von Versöhnung und Einheit legten (war dies eventuell ein weiteres Hindernis schon bei der eigentlichen Sammlung?; vgl. 2Kor 8,19, „zum Erweis unseres guten Willens“). Unklar ist auch, ob alle Judenchristen (in den pln. Gemeinden und in Jerusalem) die Voraussetzung des Paulus einer untrennbaren Verbindung von Gabe und Geben in dieser Form geteilt haben. War die Kollekte in ihrem Verständnis vielleicht eine Gabe ohne Verpflichtung?

40 Überblick bei Schürer, *History*, 442–470.

Dieser historische Kontext verdient Beachtung. Bo Reicke beobachtet, dass die Vorbehalte und Ablehnung der Heiden bereits in den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts stark waren. Zur Verfolgung der Christen durch Herodes Agrippa I. in Apostelgeschichte 12 schreibt er:

Diese Jakobusverfolgung um 42 beruhte darauf, dass die Juden im Gefühl des Aufschwungs allerlei dem Volkskörper scheinbar fremde Elemente zurückdrängen wollten. Durch die Beseitigung der führenden Apostel Jakobus I. und Petrus wollte man eine Bewegung im Keim ersticken, die nunmehr zahlreiche Verbindungen mit dem Hellenismus aufwies.<sup>41</sup>

Als das Land nach dem Tod Agrippas im Jahr 44 n. Chr. unter direkte römische Herrschaft kam, führte dies zu einer vehementen und anhaltenden jüdischen Reaktion. Noch einmal Reicke:

Die auffallend starke jüdische Reaktion entsprang den politischen Umständen. Weil der unter Agrippa I. wiederhergestellte, diesmal religiös einwandfreie Glanz des Herodesreiches plötzlich verschwinden musste, ärgerten sich die Juden von Anfang an über die neue Entmündigung. Dazu kam die Bitterkeit des griechisch-jüdischen Kulturkampfes. Claudius ließ 50 die Juden aus Rom ausweisen, nahm 52 dennoch Partei gegen die Griechen für die Juden im Osten, aber seit dem Jahre 54 hatte die Welt in Nero einen provokatorisch hellenistischen Regenten.<sup>42</sup> Allmählich entwickelte sich bei den jüdischen Nationalisten ein brennender Hass gegen die Fremdherrschaft. Tonangebend waren einerseits hochadlige Patrioten, andererseits demagogische Zeloten, und diesen gelang es immer mehr, die Bevölkerung aufzuwiegen.

Unvermeidlich bildete somit die Periode 44–66 eine Vorbereitung des jüdisch-römischen Krieges 66–70 ... Es ging um die Freiheit und Reinheit des Judentums, für welches Tempel

---

41 Bo Reicke: *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.*, 3. Aufl., Berlin, New York, 1982, 204. Seit ihrem Dienst an den hellenistischen Witwen, der Ernennung von hellenistischen Juden in besondere Ämter, dem Wirken und der Verfolgung des Hellenisten Stefanus dürften die Christen Jerusalems in den Augen radikal gesinnter Juden wegen ihren Verbindungen zu den Hellenisten unter Verdacht gestanden haben.

42 Zu den Entwicklungen zur Zeit der Kollekte schreibt Reicke (209f):

Kaum war der junge Griechenfreund Nero 54 n. Chr. zum Kaiser ausgerufen worden, da brach in Palästina der *Zelos* gegen Griechen und auch Römer aus, und ein organisierter Terror begann, der 12 Jahre später zum Kriege führte. Nicht die erst in den 60er Jahren hervortretende Tyrannei dieses berüchtigten Kaisers war die Ursache der Explosion ... Josephus schildert aufgrund persönlicher Erinnerungen, wie das Heilige Land gleich nach der Thronbesteigung Neros von Anarchisten („Räubern“) und Schwarmgeistern („Beschwörern“) voll wurde (Jos. Ant. XX, 158. 160). Felix konnte gegen dieses Unwesen wenig ausrichten. Zwar ließ er Eleasar Dinaei in einem Hinterhalt verhaften, der seit zwanzig Jahren die militanten Zeloten angeführt und Cumanus viel Mühe bereitet hatte, ebenso ließ er Jonathan niederstechen, den Hohenpriester des Jahres 36 n. Chr., der als Führer der Hannaspartei an der Spitze der aristokratischen Patrioten stand. Aber die Widerstandsbewegung wurde dadurch nur wilder. Die jungen Zeloten organisierten sich in Jerusalem als Meuchelmörder oder Sikarier ... die ihre als Mitarbeiter der Griechen und Römer bezeichneten Landsleute niederstachen.

und Gesetz zwei heilige Palladien waren ... Dieser jüdische Eifer führte zu allerlei Verwicklungen nicht bloß für die griechischen Nachbarn und die römischen Behörden, sondern auch für die christlichen Gemeinden. Kirchengeschichtlich wurde die Zeit der zweiten Prokuratur einerseits von der Israeltreue des Jakobus II., andererseits von der Heidenmission des Paulus geprägt. Die hier vorliegende Polarität läßt sich mit theologischen und persönlichen Gegensätzen kaum genügend erklären. *Vielmehr sind die historischen Umstände zu berücksichtigen, unter denen Judenchristen und Heidenchristen lebten.*<sup>43</sup>

Es ist nicht bekannt, ob sich Paulus der Implikationen bewusst war, die seine Ankunft mit einer größeren Gruppe von Heidenchristen und die Annahme der Kollekte für die Christen Jerusalems inmitten dieser innerjüdischen Auseinandersetzung bedeutete. Haacker schreibt dazu:

Die Annahme der Spenden wäre ein Akt der Anerkennung der von Paulus gegründeten Gemeinden, weil die Kollektenaktion ein Teil der Einigung beim „Apostelkonzil“ gewesen war (vgl. Gal 2,10) ... Mit der Annahme oder Ablehnung der heidenchristlichen Spenden hatte die Gemeinde in Jerusalem also eine Entscheidung in einem aktuellen innerjüdischen Streit zu fällen; sie konnte sich dabei Sympathien im Volk verschmerzen und musste sogar mit Repressalien von Seiten der Sikarier rechnen. Dass Paulus eine ablehnende Entscheidung der „Heiligen“ für denkbar hält, bedeutet, dass er mit einem erheblichen Einfluss radikaler Kräfte unter den Judenchristen des Mutterlandes rechnet.<sup>44</sup>

Neben diesen politischen Gründen ist auch zu beachten, dass schon im Alten Testament nicht jede Art von Geld im religiösen Kontext akzeptabel war. Zum Beispiel konnte der Lohn weiblicher oder männlicher Prostitution nicht zur Auslösung von Gelübden verwendet werden (Dtn 23,18). Die 30 Silberstücke, die Judas Iskariot zurückbrachte, wurden nicht in den Tempelschatz zurückgelegt, weil es sich um Blutgeld handelte (Mt 27,5–7). Gegen Ende der alttestamentlichen Geschichte Israels ließ Nehemia keinen Zweifel daran, dass die Heiden keinen Anteil, kein Anrecht oder historisches Recht in Jerusalem hatten (2,2).

### 3.4. Die Antwort des Paulus

Anders als in Korinth, wo Paulus die Hindernisse für Versöhnung und Einheit auszuräumen suchte, hat sich Paulus unseres Wissens nicht an die Empfänger in Jerusalem gewandt, bevor er mit Delegation und Kollekte dort ankam. Wir haben somit keine direkte Information. Wir haben jedoch seinen Brief an die *Römer*. Ihnen erklärt er, warum er noch einmal nach Osten aufbricht, bevor er zu ihnen kommt, und bittet sie um Gebetsunterstützung für die bevorstehende Reise. Man kann annehmen, dass manches von dem, was Paulus wohl unmittelbar vor dem Aufbruch den Römern schrieb, dem entsprechen dürfte, was Paulus in Jerusalem sagen wollte. Manche Exegeten behaupten sogar, dass der Römerbrief ohnehin

43 *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 206.

44 Klaus Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHKNT 6, Leipzig, 2012, 9f.

insgeheim an die Jerusalemer Gemeinde gerichtet war.<sup>45</sup> Bei der Abfassung hatte Paulus seinen bevorstehenden Besuch mit all seinen Herausforderungen deutlich vor Augen.<sup>46</sup> In gewissem Sinn ist Römer 1,15–11,36 eine Vorbereitung, theologische Rechtfertigung und Verteidigung der Kollekte, die in Römer 15 knapp erwähnt wird.<sup>47</sup> Jervell schreibt:

Der wesentlichste und hauptsächliche Inhalt des Römerbriefs (1,18–11,36) ist eine Reflektion auf sein Hauptanliegen, nämlich die „Kollektenrede“, oder um es genauer zu sagen, die Verteidigung, die Paulus vor der Jerusalemer Gemeinde präsentieren will. Um es anders auszudrücken: Paulus führt aus und erklärt, was er, als Überbringer der von den Heiden für die Muttergemeinde in Jerusalem gespendeten Gelder, zu sagen beabsichtigt, damit sowohl er selbst als auch die Kollekte nicht zurückgewiesen werden ...<sup>48</sup>

Obwohl in dieser Zuspitzung einseitig, gibt der Römerbrief einige Hinweise auf die vermutlichen Gründe des Paulus, warum die Judenchristen Jerusalems die Kollekte und ihre heidenchristlichen Brüder und Schwestern annehmen sollten – trotz aller Hindernisse.

Ein kurzer Überblick muss genügen: während Paulus in Römer 1,18–32 keinen Zweifel daran lässt, in welchem geistlichen Zustand sich die Heiden vor ihrer Bekehrung befanden, stellt er in Kapitel 2 fest, dass viele Juden ihre geistlichen Vorrechte nicht genutzt haben. Am Ende dieses Kapitels stellt Paulus die Vorzüge jüdischer Identität und Privilegien entschieden in Frage. Alle Menschen haben versagt und brauchen die Rechtfertigung durch Gottes Gnade. Dieses gemeinsame Bedürfnis und die allen geltende Erlösung in Jesus Christus verbinden Juden und Heiden (Kap. 3). Abraham ist nicht nur der Erzvater Israels sondern auch der gläubig gewordenen Heidenchristen (Kap. 4). In Kapitel 5 wird Christus mit Adam verglichen, dem ersten Menschen und Ursprung *aller* Menschen. Während das Gesetz, das geistlich und gut war, Israels hochgehaltener Besitz und Vorrecht gegenüber den „gesetzlosen“ Völkern war, erwies es sich doch als ungenügend gegenüber der Macht der Sünde und des menschlichen Fleisches (Kap. 7). Das Gesetz, Grundlage der Identität Israels und seiner Abgrenzung von den übrigen Völkern, ist nun in Christus zum Ende gekommen (10,4). Der entscheidende Unterschied zwischen Menschen besteht nun in der Identifikation mit dem Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu, die in der Taufe zum Ausdruck kommt (Röm 6) und in einem Leben im Geist (8,1–18). Beides steht Juden und Heiden gleichermaßen offen.

45 Etwa G. Bornkamm, J. Jervell und U. Wilckens. Ulrich Wilckens: *Der Brief an die Römer*, 2. Aufl., EKK 6.1, Neukirchen-Vluyn, 1987, 46 schreibt: „So gestaltet sich ihm wie von selbst der Römerbrief zugleich als Vorbereitung seiner Verteidigungsrede in Jerusalem“.

46 Vgl. Haacker, *Römer*, 14.

47 Vgl. Jewett, *Romans*, 83.

48 *The Letter to Jerusalem*, in: Karl P. Donfried (Hg.), *The Romans Debate*, rev. Aufl., Edinburgh, 1991, (53–64) 56.

In Römer 9–11 bestätigt Paulus einerseits die besondere Stellung und Privilegien Israels sowie die endzeitliche Verheißung, die keinem anderen Volk in dieser Weise gilt. Andererseits relativiert Paulus den Status Israels, indem er aufzeigt, dass Juden genauso die Erlösung brauchen wie die Heiden: alle sind unter der Macht der Sünde (Kap. 1–3). Die Erwähnung der Kollekte überrascht nicht nach den Aussagen über die andauernde Bedeutung Israels, der Judenchristen und der zukünftigen Bedeutung Jerusalems („Es wird kommen aus Zion der Erlöser ...“, 11,26) und im Hinblick auf das wiederholte Bekenntnis seiner eigenen tiefen Verbundenheit mit Israel.

In Römer 14 wirbt Paulus um gegenseitige Toleranz in den Gemeinden in Rom. Für gegenseitige Verachtung und Verurteilung ist kein Raum. Die „Starken“, im Wesentlichen wohl Heidenchristen, müssen ihre Freiheit einschränken, so dass die „Schwachen“, wahrscheinlich überwiegend Judenchristen, an dem festhalten können, was ihnen wichtig ist.<sup>49</sup> Es besteht also kein Anlass zu Sorge seitens der Judenchristen, wenn Heidenchristen in das Volk Gottes integriert werden.

Die Heidenchristen, die jetzt ihre Gaben nach Jerusalem schicken, sind wirklich gläubig, ja sogar Kinder Abrahams und Teil des Volkes Gottes, obwohl nur durch Glauben (Röm 4) und als „wilde“ Zweige, die in den edlen Ölbaum eingepfropft wurden.

Angesichts all dessen sollten die Judenchristen, das, was Gott unter den Heiden getan hat, akzeptieren, anstatt sich auf die Seite der ungläubigen Juden zu stellen und die Heidenchristen abzulehnen. Sie können gewiss sein, dass Paulus den Heidenchristen ihre überraschende Stellung klargemacht hat (als wilde Zweige, eingepfropft in die reiche Wurzel des Ölbaums, als Ergänzung der edlen Zweige, die auf Grund ihres Unglaubens ausgebrochen worden waren, 11,17.20 und der endzeitlichen Wiederaufnahme harren).<sup>50</sup> Paulus ermahnt die Heidenchristen, im Glauben zu bleiben (11,20): „Sei nicht stolz, sondern fürchte dich. Hat Gott die natürlichen Zweige nicht verschont, wird er dich doch wohl auch nicht verschonen“. Es besteht keinerlei Anlass zur Überheblichkeit auf Seite der Heidenchristen. Paulus hat sie an ihre Schuld gegenüber den Judenchristen erinnert („und sind auch ihre Schuldner“).

In Römer 15,27 bietet Paulus eine ausschließlich *theologische* Begründung für die Kollekte. Für Paulus ging es dabei um viel mehr als nur um Teilen der vorhandenen Ressourcen (vgl. die abweichende Begründung für die Kollekte in 2Kor 8f): die Heiden haben Teil an den geistlichen Segnungen der Judenchristen

---

49 Röm 14,2.5.21; vgl. den Überblick in Haacker, *Römer*, 329–356 und Jewett, *Romans*, 829–899 sowie die Monografien von Mark Reasoner: *The Strong and the Weak. Romans 14:1–15:13 in Context*, SNTS.MS 103, Cambridge, 1999 und Volker Gäckle: *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8.1–11.1 und Röm 14.1–15.13*, WUNT II.200, Tübingen, 2005.

50 Vgl. Christoph Stenschke: Judenchristen in der Argumentation von Römer 9–11, in: *Theologisches Gespräch* 39, 2015, im Druck.

erhalten, deshalb sollten sie ihnen in materiellen Dingen dienen. Dieses Dienen ist keine Option, es entsteht vielmehr aus der heilgeschichtlichen Priorität Israels und dem tatsächlichen Verlauf der frühchristlichen Mission, als den Heiden das Evangelium von Judenchristen verkündigt wurde, die aus Jerusalem kamen. Durch ihre Beteiligung an der Kollekte (freilich aufgrund des Drängens von Paulus!) anerkennen die Heidenchristen den Ursprung von Gottes Heil und des Evangeliums in Israel an. Jetzt ist es an den Jerusalemern, die von Gott gerufenen Heiden anzuerkennen.

### 3.5. Hindernisse auf Seiten des Paulus

Paulus selbst hatte die Vorbehalte überwunden, die manche Judenchristen immer noch hatten, Heidenchristen *als Heiden* als Teilhaber am Volk Gottes anzunehmen. Er hatte ein neues Verständnis bekommen für die Erwählung und Identität der Juden und für ihre Wahrung in einer heidnischen Welt.<sup>51</sup> Paulus hatte viel Zeit und Mühe in die Kollekte investiert. Zudem waren einige seiner Mitarbeiter daran beteiligt (2Kor 8f). Paulus war bereit, noch einmal nach Osten zu reisen, obwohl er seinen Dienst dort eigentlich (und endlich) beendet sah und sein Blick sich auf neue Aufgaben im Westen richtete (Röm 1,10–15; 15,18–32).

Außer der Verzögerung seiner Pläne und den allgemeinen Gefahren, Strapazen und Kosten antiken Reisens, war sich Paulus der Gefahren bewusst, die ihm während seiner Reise sowie in Judäa und Jerusalem drohten (vgl. die Sicherheitsmaßnahmen in Apg 20,3.13): er bittet die Römer darum, ihm kämpfen zu helfen durch ihre Gebete für ihn zu Gott, damit er vor den Ungläubigen in Judäa errettet würde (Röm 15,31). Kurz vor seinem Aufbruch musste Paulus befürchten, dass die Kollekte vielleicht nicht angenommen werden würde (siehe oben).

Dazu kamen die logistischen Probleme der Kollekte für Paulus und seine Mitarbeiter. Die Gesandten der Gemeinden unterschiedlicher Regionen mussten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort einfinden und von dort unter Leitung des Paulus gemeinsam nach Jerusalem aufbrechen. Garland beschreibt die Hürden, die es beim eigentlichen Transport der Gelder zu überwinden galt:

Würde eine größere Summe Geldes gesammelt, wäre eine größere Anzahl an Gesandten nötig, um das Geld transportieren zu können. Die Sicherheit der Gelder dürfte eine wichtige Frage gewesen sein. Paulus ging offensichtlich davon aus, dass eine größere Anzahl von Gesandten Sicherheit gewährleistet. Er konnte keinen gepanzerten Wagen mieten, um die Gelder zu transportieren! Murphy-O'Connor bemerkt, dass das Geld in das kleinste Gewicht umgetauscht werden musste, um es zu transportieren. Lasttiere hätten die unerwünschte Aufmerksamkeit von Wegelagerern erregt, die in vielen ländlichen Gegenden aktiv waren. Weniger auffällige Mittel waren also zu wählen, um das Geld an Ort und Stelle zu bringen.

51 Vgl. 1Kor 9,19–23 und David L. Rudolph: *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*, WUNT II.304, Tübingen, 2011.

Murphy-O'Connor stellt sich vor, dass die Boten die Gelder in Geldgürteln oder in Beuteln um ihren Hals tragen und auch Goldmünzen so in ihre Kleidung einnähen würden, dass sie weder klingen noch die Kleidung ausbeulen.<sup>52</sup>

### 3.6. Die Antwort des Paulus

Die Antwort des Paulus war klar. Trotz seiner eigenen dunklen Vorahnungen und Befürchtungen (Röm 15,31; Apg 20,22–24) und ernsthafter Warnungen auf dem Weg nach Jerusalem (Apg 21,4 „Die sagten Paulus durch den Geist, er solle nicht nach Jerusalem hinaufziehen“, V. 10–14 „Den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem so binden und überantworten in die Hände der Heiden“), war Paulus bereit, die Risiken auf sich zu nehmen. Lukas berichtet von diesen Warnungen, ohne zu kommentieren, dass und warum Paulus trotzdem darauf bestand, weiterzureisen. So bleibt offen, ob es richtig von Paulus war, seine Reise fortzusetzen (vgl. jedoch Apg 23,11).

Die Gebete des Paulus und der Römer wurden nicht erhört und die Warnungen wurden traurige Wirklichkeit. Wegen der Kollekte und seines Bemühens um Versöhnung und die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden verlor Paulus in Jerusalem seine Freiheit. Um seine eigene jüdische Identität und deren Wertschätzung öffentlich zu demonstrieren und um die Verdächtigungen gesetzes-eifriger Judenchristen in Jerusalem (die anscheinend bereitwillig jüdischen Verleumdungen gegen Paulus glaubten) gegen ihn zu widerlegen, ging Paulus in den Tempel, um Reinigungsoffer zu bringen. Dort wurde er von seinen jüdischen Gegnern ergriffen und beinahe gelyncht (Apg 21,17–30).<sup>53</sup> Die restlichen Kapitel der Apostelgeschichte berichten von Gefangenschaft und Bewährung des Paulus.<sup>54</sup>

In seinen späteren Briefen erwähnt Paulus die Kollekte an keiner Stelle. Auch bedauert er nicht, dass er nach Jerusalem gereist war und versucht hatte, Judenchristen und Heidenchristen miteinander zu versöhnen und Einheit zu stiften. Er muss diese Geschehnisse als Teil des guten Kampfes gesehen haben, den er kämpfte, um den Lauf zu vollenden und Glauben zu halten (2Tim 4,7).

## 4. Die Kosten der Versöhnung heute

Es ist klar geworden, dass die Kollekte des Paulus für die Heiligen in Jerusalem mit vielen verschiedenen Hindernissen verbunden war, die es zu überwinden galt. Manche dieser Hindernisse sind heute weit weg, andere nur allzu gut bekannt.

52 *1 Corinthians*, 756f; mit Verweis auf Murphy-O'Connor, *Paul*, 345f.

53 Vgl. Schnabel, *Acts*, 866–894.

54 Vgl. den Überblick bei Brian Rapske: *Paul in Roman Custody, The Book of Acts in Its First Century Setting* 3, Grand Rapids, Carlisle, 1994.

Um Versöhnung und Einheit zustande zu bringen, mussten die *Heidenchristen* für die Beteiligung an der Kollekte ethnische und religiöse Vorurteile überwinden. Paulus ruft sie dazu auf, ihre traditionellen, natürlichen Bindungen vor Ort zumindest zu relativieren und sich auf die Seite der Judenchristen zu stellen und anzuerkennen, dass sie das Evangelium von den Juden bekommen hatten, denen Gottes Heil in Jesus zuerst galt. Sie mussten auf Gelegenheiten verzichten, ihre finanziellen Mittel für sich selbst zu nutzen oder um dadurch Anerkennung zu erzielen. Alle waren gefordert. Keiner der Geber hatte irgendeinen direkten irdischen Vorteil von der Beteiligung an der Kollekte. Sie mussten Paulus – eventuell trotz anderslautender Aussagen und Anschuldigungen seiner Gegner – vertrauen, dass das Geld tatsächlich gebraucht und in Jerusalem weise verwendet werden würde.<sup>55</sup> Immerhin waren sie am Transport (was mit Gefahren und weiteren Kosten verbunden war) und der Übergabe der Kollekte beteiligt.

Ähnliche Herausforderungen stellen sich auch heute. Um Versöhnung und Einheit innerhalb und zwischen ihren Konfessionen oder Gemeinden zu bewirken, müssen Christen bereit sein, Vorurteile zu überwinden. Sie sind auch dazu aufgerufen, ihre Mittel nicht nur für sich selbst zu verwenden, sondern auch um damit Versöhnung und Einheit zu fördern und auszudrücken. Sie müssen lernen, sich als Teil der universalen Gemeinde Jesu zu verstehen und dieser Verortung Taten folgen lassen. Sie müssen Leitern wie Paulus und deren Urteil vertrauen und davon ausgehen, dass ihr Beitrag jeglicher Art weise verwendet wird und nicht vergebens ist.<sup>56</sup>

Die *Judenchristen in Jerusalem*, waren durch ihre Bedürftigkeit und die Aussicht auf eine größere Geldsumme zu ihrer Behebung herausgefordert, nicht nur das Geld anzunehmen, sondern auch die heidenchristlichen Geber als Brüder und Schwestern in Christus. Sie mussten diese Geschwister als rechtmäßige Teilhaber am Gottesvolk anerkennen. Außerdem mussten sie sich auch vor ihren nicht-christlichen jüdischen Nachbarn zu diesen Heidenchristen bekennen und für die Konflikte gerüstet sein, die diese Identifikation unweigerlich mit sich bringen würde.<sup>57</sup>

55 Während Paulus sich in anderem Zusammenhang sehr kritisch über Geld äußern kann, dürfen die positiven Möglichkeiten, die er im Zusammenhang der Kollekte und der Ermöglichung der Mission damit verbinden kann, nicht übersehen werden. Geld kann die Schuldigkeit der Heidenchristen gegenüber den Judenchristen (Röm 15,27: „und sind auch ihre Schuldner“) und die Versöhnungsbereitschaft ausdrücken; vgl. Christoph Stenschke: *Geld im Neuen Testament*, in: Volker Kessler, Rainer Ebeling, Elke Meier (Hg.): *Geld und Geist in Gemeinde und Gesellschaft*, GBFE Jahrbuch 2010, Marburg, 2010, 87–120.

56 Für die Anwendung des biblischen Konzepts der Versöhnung auf die heutigen Probleme und die notwendigen Schritte zur Versöhnung und Friedensstiftung vgl. Robert Schreiter: *Peacemaking and Reconciliation*, in: William A. Dyrness, Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.): *Global Dictionary of Theology. A Resource for the Worldwide Church*, Nottingham, Downers Grove, 2008, 637–641.

57 Unter genau umgekehrtem Vorzeichen wie bei Paulus (Annahme von Heidenchristen durch Judenchristen) schreibt etwa Roland Fleischer mit Blick auf den Umgang deutscher Baptis-

In Deutschland bemühen sich Christen um Versöhnung und Einheit zwischen den verschiedenen Konfessionen und Denominationen, auch jeweils innerhalb einzelner Gruppierungen. Ferner sind Christen in den bestehenden Kirchen gefordert, auf die neu entstandenen und entstehenden Migrantengemeinden ganz unterschiedlicher Prägung zuzugehen. Wie zur Zeit des Paulus bedeutet dieser Weg, eigene Privilegien und eigenen Status aufzugeben, auf eigenen Komfort zu verzichten, zu investieren, ohne die Aussicht auf Anerkennung und sich klar auf die Seite ihrer Glaubensgeschwister zu stellen, auch wenn sie dafür in der Gesellschaft auf wenig Verständnis stoßen können. Werden die Christen unseres Landes dafür bekannt sein, dass sie nicht nur mit Gott versöhnt sind, sondern auch Versöhner und Stifter von Einheit untereinander, unter den christlichen Kirchen und der Bevölkerung ganz allgemein?

Für Christen in Deutschland war es teilweise ein weiter Weg zur Versöhnung mit den Christen und der weiteren Bevölkerung der Länder, die ihre Großväter mit Krieg und Zerstörung unvorstellbaren Ausmaßes überzogen hatten. Für die Christen anderer Länder in Europa und darüber hinaus war der Weg zur Versöhnung mit Christen aus Deutschland noch weiter und steiler.

Für *Paulus selbst* und seine Mitarbeiter bedeuteten Versöhnung und Eintreten für die Einheit der Kirche das mühsame Überzeugen der Geber, die Verzögerung seiner Pläne für seinen weiteren Dienst und die Bereitschaft, die Risiken auf der Reise und vor Ort in Jerusalem einzugehen: in der Endphase war er nicht mehr sicher, dass die Kollekte überhaupt angenommen werden würde. Zudem musste Paulus um sein eigenes Leben fürchten. In Jerusalem wurde er beinahe gelyncht und verlor seine Freiheit. Manche Elemente dieses Engagements sind gewiss auf Paulus und seine Umstände beschränkt, andere gelten für alle Christen, die nach Versöhnung und Einheit streben: zu Versöhnung und dem Streben nach Einheit gehört das Bemühen, andere zu überzeugen; es kann Pläne verzögern und fordert die Bereitschaft, Risiken einzugehen, vielleicht sogar schwerwiegende Risiken. Versöhnung und Einheit haben immer noch einen hohen Preis, aber es gibt keine Alternative.

Ich schließe mit einer Filmsequenz, die ein bewegendes Beispiel sowohl der Kosten als auch der Chancen von Versöhnung und Einheit zeigt. Der Film *Merry*

---

tengemeinden mit ihren judenchristlichen Mitgliedern in der NS-Zeit: „Wir Baptisten sind im Umgang mit ihnen schuldig geworden; gleichwohl gab es auch manche mutige Hilfe. Wir haben ihnen als unseren christlichen Brüdern und Schwestern aus Gottes ersterwähltem Volk die nötige Solidarität verweigert. Dies geschah aus Angst ums eigene Überleben im totalitären Staat (NS-Zeit) und wegen unserer Verstrickung in den Geist des Antijudaismus und Antisemitismus“, in Roland Fleischer: *Judenchristliche Mitglieder in Baptisten-gemeinden im „Dritten Reich“*, *Theologisches Gespräch* Beiheft 12, Kassel, Witten, 2012, 2; vgl. auch ders.: *Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit. Schicksale, Umgang, Hintergründe*, in: *Theologisches Gespräch* 36, 2012, 107–128; zur Situation in den Großkirchen vgl. Martin H. Jung: *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt, 2008, 221–224.

*Christmas* (2005) beruht auf einer wahren Begebenheit aus dem Ersten Weltkrieg, als sich an Weihnachten 1914 Soldaten der kriegführenden Völker an mehreren Orten zwischen den Schützengräben von Flandern und anderswo verbrüderten. Eine Szene zeigt deutsche Schützengräben, die am Weihnachtsabend mit Christbäumen geschmückt sind. Einer der deutschen Soldaten, ein Opernsänger, singt Weihnachtslieder für seine Kameraden, unter anderem *Adeste Fideles*, „Herbei, o ihr Gläubigen“. Als er Applaus aus den feindlichen Schützengräben hört, nimmt er einen der Weihnachtsbäume und steigt singend aus dem sicheren Graben nach oben. Ein Offizier versucht, ihn zurückzuhalten, aber er geht langsam auf die französischen und britischen Frontlinien zu und riskiert dabei sein Leben, ohne Schutz und Waffen, nur den Baum und das Lied als Zeichen seiner friedlichen Absichten. Während seine Kameraden ihn beobachten und um sein Leben fürchten, steigen britische und französische Soldaten, die ihn singen gehört und ihm applaudiert hatten, aus ihren Gräben, lassen ihren eigenen Schutz zurück und kommen ihm entgegen. Augenblicke später sind alle Soldaten aus ihren Gräben, treffen sich unbewaffnet im kriegsverwüsteten Niemandsland und feiern zusammen Weihnachten. Niemand hatte voraussehen können, wie die ersten mutigen Schritte ausgehen würden. Soweit die Szene, die großartig die Risiken schildert, die mit Versöhnung verbunden sind, den dazu nötigen Mut und die neuen Wege, die sie eröffnet.

Christoph Stenschke

### **Obstacles on the path to reconciliation and unity of the Church and how to overcome them. The Pauline collection for the saints in Jerusalem**

At the end of his third missionary journey, Paul returned once more to Jerusalem with a delegation of Christians from predominantly Gentile Christian communities which Paul had founded. They brought a significant sum of money with them for the poor Jewish Christians in Jerusalem. For Paul, the funds were to meet material needs, but far more was at stake: the collection was an expression of Gentile Christian recognition of debt to Israel respectively Jewish Christianity and an effort of reconciliation, unity and mutual recognition between certain Jewish and Gentile Christians. Paul's endeavour was demanding on both sides (Jerusalem was far away, no local honour was to be expected, Gentile anti-Judaism; for the Jewish Christians it meant the recognition of Gentiles as part of the people of God and a relegation of ancient Jewish privileges). Paul's effort of reconciliation and unity between Christ-followers of different backgrounds still poses a major challenge to all Christians. While the focus of this essay is historical-exegetical, it also draws out the implications for Christians facing the challenge of reconciliation and the unity of the church today.

Reiner Andreas Neuschäfer

## Matthias Claudius – Neues und Altes zum Wandsbecker Boten

Eine Sammelrezension

- Hans-Jürgen Benedict: *Matthias Claudius. Warum der Dichter den Mond besang und das Leben lobte*. Berlin: Wichern, 2014, geb., 144 S., € 14,95
- Martin Geck: *Matthias Claudius. Biografie eines Unzeitgemäßen*. München: Siedler, 2014, geb., 320 S., € 24,99
- Reinhard Görisch: *Matthias Claudius oder Leben als Hauptberuf*. Marburg: Francke, 2014, Geb., 108 S., € 12,95
- Georg Gremels: *Wie hast du's mit der Religion? Claudius und die Gretchenfrage*. Marburg: Francke, Pb., 224 S., € 9,95
- Michael Pommerening: *Matthias Claudius. Asmus, Andres, Görgel und Wandsbecker Bote*, Hamburg: Mühlenbek, 2014, geb., 184 S., € 19,90
- Harald Seubert: *Matthias Claudius (1740–1815). Der Bote des christlichen Glaubens*. Wesel: mediaKern, 2015, Pb., 96 S., € 6,80
- Manfred Siebald: *Und wir in seinen Händen. Ein Jahr und ein Tag mit Matthias Claudius*. Holzgerlingen: SCM Haenssler, 2014, geb., 192 S., € 12,95
- Reiner Strunk: *Matthias Claudius. Der Wandsbecker Bote*, Stuttgart: Calwer, 2014, geb., 200 S., € 16,95
- Jean-Claude Wolf (Hg.): *Francois Fénelon: Gedanken zur reinen Gottesliebe*. Aus dem Französischen von Matthias Claudius. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Jean-Claude Wolf. Basel: Schwabe Verlag, 2014, Pb., 632 S., € 25,50

Zum 200. Todestag und 275. Geburtstag von Matthias Claudius erschienen neun beachtenswerte Veröffentlichungen, die sich mit dem Wandsbecker Boten (1740–1815) beschäftigen. Die unterschiedliche Herangehensweise und Herkunft der Autoren signalisiert die Bandbreite dessen, der als Journalist, Dichter, Übersetzer, Staatsbeamter und Pädagoge sowohl Philosophen, Theologen, Literaturwissenschaftler und Historiker als auch Erziehungs-, Kultur- und Musikwissenschaftler nach wie vor zu überraschen weiß.

Neben eher allgemein biographisch orientierten Büchern treten Titel, die den geistlich-theologischen Gehalt von Claudius' Texten hervorheben möchten. Nach grundsätzlichen Überlegungen werde ich zunächst die einzelnen Titel in alphabe-

tischer Reihenfolge der Verfassernamen vorstellen und in einem dritten Teil dann resümierend die Claudius-Veröffentlichungen würdigen.

## 1. Bedenkenswertes

Bei allen Veröffentlichungen fällt auf, dass die neuere Claudius-Forschung seit den 1990er Jahren aufgegriffen wurde und das romantisierende Bild einer naiven, unbedarften oder lebensuntüchtigen Person Matthias Claudius' wohl endgültig der Vergangenheit angehört. Wie oft wurde Claudius mit seinen Texten missverstanden, für fremde Zwecke missbraucht oder aus ihrem Kontext gelöst und fehlinterpretiert!? Es ist wohl auch das Verdienst der wissenschaftlichen Hamburger Claudius-Gesellschaft, dass mit ihren Jahresschriften eine verlässliche Plattform für Austausch und Forschung existiert, die interdisziplinär Informationen, Interpretationen und Interessantes aus der Vergangenheit und Wirkungsgeschichte vereint.

Dennoch bieten die aktuellen Veröffentlichungen zu Claudius eine breite Palette mit unterschiedlichen Nuancen und Akzenten. Kommt Claudius' Leben neben seinen literarischen Texten zum Tragen? Welche Texte werden ausgewählt – vor allem die volkstümlichen und frommen in Gedichtform oder auch die Prosatexte, Abhandlungen und wissenschaftlich orientierten? Wie wird das Leben von Claudius interpretiert – von heutigen „Effektivitätsgedanken“ her oder von den ganz spezifischen Situationen und Konstellationen eines ganz eigenen Lebens mit Höhen und Tiefen, Belastungen und Beeindruckendem? Zu welcher Einschätzung kommt man hinsichtlich der philosophischen und theologischen Haltungen? Geht man von einem Kontinuum in Claudius' Leben und seinen Veröffentlichungen aus, oder eher von einer Entwicklung? Insbesondere wenn es um die Aktualität von Claudius' Gedanken geht, gehen die Meinungen durchaus auseinander. Während *Hans-Jürgen Benedict* etwa die Claudius'sche Toleranz auf den heutigen Umgang mit Randgruppen oder sogar auf eine liberale Politik im Blick auf Homosexualität bezieht (8), bleiben *Reinhard Görisch*, *Martin Geck* und *Harald Seubert* bei einer sachlichen Einschätzung der Toleranzgedanken von Matthias Claudius; denn man sollte weniger in diese hineinlesen, als tatsächlich herausholen, was an damals Gemeintem im Vordergrund stand.

## 2. Einschätzungen

Mit seinem Claudius-Buch bemüht sich *Hans-Jürgen Benedict* um einen Balanceakt zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Beidem möchte er in seiner Arbeit über Matthias Claudius, den er als ersten echten „Laientheologen“ vorstellt, gerecht werden. Als langjährigem Professor an der Hamburger Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie profitiert der Autor von seinen

Kenntnissen vor Ort. Literarisch anspruchsvoll und ansprechend zieht er immer wieder Linien von der Claudius'schen Lebenswelt zu aktuellen Fragen und Fakten kirchlicher wie gesellschaftlicher Realität. Wer die damalige Zeit noch wenig kennt, wird durch die Ausführungen und Einsichten geschickt in diese mit hineingenommen. – Leider wird der Leser aber auch mit voreingenommenen Ansichten konfrontiert: wenn voreilig das Kriegslied von Claudius zu einer Art Pazifismus-Hymne wird oder Toleranz als ein Wert an sich gesehen wird, der zu einer Beliebigkeit führt, wenn man nicht wie Claudius die Bibel an sich als Maßstab und Richtschnur akzeptiert. Vorurteile schleichen sich auch beim vermittelten Claudius-Bild ein, wenn er als Studienabbrecher, Lebenskünstler oder sturer Reaktionär dargestellt wird, beispielsweise mündend ins Resümee auf Seite 135: „Sein im Alter verschärfter Dualismus von Diesseits und Jenseits ist so wenig haltbar wie sein ständisches Denken in der Tradition Luthers. Sein Festhalten an einem allzu positiven Christentum bekommt dann auch etwas Reaktionäres. Aber seine Erinnerung an den Mond, der nur halb zu sehen und doch rund und schön ist, bleibt ein gewichtiger Einspruch gegen eine sich absolut setzende Aufklärung und gegen eine Selbstsäkularisierung von Christentum und Theologie.“ Ein Anhang mit Lebensdaten, Literaturangaben und Zitaten zu Claudius runden das Buch ab, das sich als Einstieg in die Beschäftigung mit Claudius eignet.

Das Buch mit dem sinnigen Untertitel „Biographie eines Unzeitgemäßen“ – sowohl der Autor *Martin Geck* als auch Claudius selbst erscheinen als so jemand! – ist rundum empfehlenswert und gehört zu den überragenden Biographien zu Matthias Claudius, die anlässlich des Claudius-Jahres 2015 erschienen sind. Der Musikwissenschaftler Martin Geck erweist sich auch bei Matthias Claudius als kompetenter und selbständig denkender Geist, der es wunderbar schafft, objektive und persönliche Sachverhalte zur Sprache zu bringen. So ist ein persönliches und beeindruckend umsichtiges Lebensbild entstanden, das sowohl inhaltlich als auch vom Layout her überzeugt und überragend gut lektoriert ist. Das Buch ist flüssig zu lesen und wird aufgelockert durch sachgemäße Illustrationen, sorgsam ausgesuchte Texte aus der Feder von Claudius und nicht zuletzt durch manche heiter stimmende Hintergrundinformation. Nach einem ausführlichen Vorwort mit Einblicken in die persönliche Faszination des Autors für Matthias Claudius führt Martin Geck in sechs übersichtlichen Kapiteln durch das Leben des Wandsbecker Boten. Anschließend folgt eine ansprechende Annäherung an Claudius' Aktualität unter dem Titel „Mein Claudius – heute“. Das Buch schließt mit den Anmerkungen, einer gut ausgewählten Bibliographie, einem Werkregister, einem Personenregister sowie einem Bildnachweis. Martin Geck schreckt auch nicht davor zurück, andere Einsichten zu korrigieren oder Ergebnisse der neueren Claudius-Forschung aufzugreifen. Dadurch bietet er ein Bild jenseits von Klischees und überholter Überlegungen. Heraus kommt eine Lebensskizze zu einem Mann, der in kein Schema passt und dessen Leben und Texte dennoch nach wie vor auch heute etwas zu sagen haben!

Reinhard Görisch, langjähriger Vorsitzender der Claudius-Gesellschaft, ist mit seinem Buch ein lesefreundlicher und zugleich wissenschaftlich versierter Wurf gelungen: Kompakt, kompetent und klar in der Sprache bietet er wesentliche Aspekte zum Wandsbecker Boten. Sowohl das Leben als auch die Lieder, Gedichte und Texte kommen angemessen zur Sprache und bieten eine fundierte Annäherung an einen der meistgelesenen Schriftsteller im 19. Jahrhundert. Das Buch ist gleichwertig (je ca. 50 Seiten) zweigeteilt in einen ersten biographischen Teil und einen zweiten, in dem Ausschnitte aus dem Werk von Matthias Claudius geboten werden. Beide Buchteile wecken Lust, sich intensiver mit Matthias Claudius zu beschäftigen und in die Tiefe theologischer und literarischer Gedanken des Wandsbecker Boten zu begeben! Dies würde helfen, das LEBEN selbst wieder als Claudius' Hauptberuf(ung) anzusehen – durchaus in überlegtem Verzicht auf Karriere und Anerkennung und in überraschender Würdigung eines wahrhaft „einfachen“, aber nicht primitiven christlichen Lebensstils. Die Ausführungen fußen im Wesentlichen auf dem Inhalt des gleichnamigen Buches von 1985, allerdings doch an einigen Stellen angemessen korrigiert oder ergänzt. Etliche Bebilderungen und ein klares Layout führen zu einem angenehmen Gesamteindruck, der Leben und Werk anregend und ansprechend vor Augen malt. Ein Buch, das aufgrund seiner wissenschaftlichen Nüchternheit und Kompaktheit zu den Standardwerken der Claudius-Forschung gehört.

Unter dem Titel „Wie hast du's mit der Religion, Matthias?“ veröffentlichte Georg Gremels ein ungewöhnliches Claudius-Buch. In 26 fiktiven Briefen von Elias an den modernen kritischen Zeitgenossen Leon (nur die Antworten sind erhalten) nimmt der Autor Matthias Claudius als Menschen und Literaten in den Blick. Ob mit diesem Zeitgenossen tatsächlich mehr als ein Stereotyp bedient wird, steht auf einem anderen Blatt. Ist es wirklich der Verstand, der dem Glauben im Weg steht? Ist die Frage, wie man's mit der Religion hat, tatsächlich allgemein und aktuell? Sind die „modernen“ Fragen wirklich so neu oder nicht ebenso in früheren Generationen zu entdecken? Kommt das Individuelle, das den Glauben prägt, ausreichend zum Zug? Claudius hätte vermutlich den Unglauben und die Sünde als Hinderungsfaktor für den Glauben angeführt ... Wer sich einmal auf den unkonventionellen Stil des Buches und seiner nicht immer einfachen Gedankenführung eingelassen hat, wird einige schöne Entdeckungen machen können. Etliche Passagen von Claudius-Texten können in einem anderen Licht erscheinen. – Leider kommt der Kontext, in den Claudius seine Texte absichtsvoll plazierte, dabei nicht zum Tragen. Dass jedoch die ganze Bandbreite des Claudius-Stils aufgegriffen wird und damit auch eher wenig beachtete Claudius-Texte zum Tragen kommen, macht das Buch wiederum wertvoll. Zahlreiche Abbildungen aus den Werken oder dem Umfeld machen das Buch ansprechender. Die Endnoten und Bildnachweise werden am Ende dargeboten. Der Wandsbecker Bote hätte vermutlich auf den Buchtitel mit einer nach wie vor aktuellen Passage aus seinem Brief „An meinen Sohn Johannes“ (1799) folgendermaßen

geantwortet: „Bleibe der Religion Deiner Väter getreu, und hasse die theologischen Kannengießer.“ (212).

Das Werk von *Michael Pommerening* besticht besonders durch seine Fülle an fantastischen Fotos, Abbildungen, Illustrationen und Zeichnungen. Damit wird Matthias Claudius, sein Umfeld, seine Familie und seine Zeit farbenfroh vor Augen gemalt – teils mit bislang unveröffentlichten Bildern. Neben diesem Lokalkolorit profitiert das Buch von dem detaillierten Wissen des Wandsbecker Rechtsanwalts und seinem Netzwerk rund um Claudius: etliche Museen, andere Heimatforscher, das Staatsarchiv, Claudius-Kenner Reinhard Görisch und viele andere unterstützten ihn. Sein Werk über Matthias Claudius liest sich dann auch wie ein Lebenswerk von Michael Pommerening, der ein Claudius-Buch für Otto Normalverbraucher geschrieben hat. Die Lesefreundlichkeit und Bebilderung überzeugt ebenso wie sein Eingehen auf die Claudius'schen Mit-Welt. Damit dringt der Mensch Matthias Claudius in den Mittelpunkt, ohne dass sein literarisches Schaffen vergessen würde. Eine hervorragende Ergänzung zu den eher wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

Das Buch des in Basel und München lehrenden Philosophen und Missionswissenschaftlers *Harald Seubert* geht auf knapp 100 Seiten Matthias Claudius nach, den er als originellen Schriftsteller, begnadeten Dichter, scharfsichtigen Journalisten, intelligenten Verteidiger des christlichen Glaubens und begeisterten Familienmenschen darstellt. Dabei geht Harald Seubert ebenso tief sinnig wie unkonventionell vor und lässt sein profundes Wissen zu den philosophischen und literarischen Zusammenhängen zum Zug kommen. Er zeichnet das Bild eines Christen, Theologen und Philosophen Matthias Claudius, dessen Basis Bibel und Bekenntnis ansprechend gewürdigt wird. Kompetent und kompakt kann man in der ersten Hälfte des Buches zunächst Informationen über das Leben des Wandsbecker Boten erhalten. Damit erhält man eine zuverlässige Folie, auf deren Hintergrund die Claudius'schen Texte und Themen verständlich werden. Die zweite Hälfte des Buches widmet sich konkreter Literatur aus der Feder von Claudius. Die Auswahl und Auslegung überzeugt dabei gleichermaßen. Der Autor setzt ganz eigene Akzente in der Interpretation, setzt sich selbständig mit der Claudius-Forschung auseinander und setzt sich für eine geistliche Deutung der Äußerungen Claudius' ein, die die Bibel als Wort Gottes ernst nimmt und im Konservativen das zu bewahrende Gut sieht. Besonders überzeugen die Überlegungen zur Infragestellung aktueller kirchlicher Erscheinungen mit den Augen Matthias Claudius. Gegen eine Anpassung an den Zeitgeist wird es Zeit, geistreiche Gedanken der Vergangenheit zu erinnern und sich der geistlichen Wirklichkeit gegen allen Augenschein zu stellen. Wenige Illustrationen, ein ansprechendes Layout und knappe Literaturhinweise runden ein unkonventionelles Claudius-Buch ansprechend ab, das Claudius' Leben und Glauben gleichermaßen gut vor Augen führt.

Als ein Sprachvirtuose geht *Manfred Siebald* in seinem Buch selbst auf Spurensuche bei Matthias Claudius und bietet auf gut 180 Seiten originelle Annähe-

rungen an Leben und Lieder, Texte und Besonderheiten des „Wandsbecker Boten“. Der Mainzer Amerikanistik-Professor und Liedermacher vollzieht seine Vergegenwärtigungen auf originelle Art und Weise in Form von Briefen an Matthias Claudius selbst. Damit wählt er eine stilistische Figur, die Claudius auch selbst in seinen „Briefen an Andres“ und öfter verwendet hat. Ein erster Brief (An wen schreibe ich eigentlich?) stellt die angeredete Person selbst vor. Dann folgt eine Vielzahl an Briefen, die den Leser, die Leserin durch ein Jahr begleiten, aber durchaus auch auf einmal durchgelesen werden kann.

In acht Abschnitten unterteilt widmet sich Manfred Siebald verschiedenen Texten und Themen aus der Feder von Matthias Claudius. Sehr bekannte, vertraute Passagen kommen dabei ebenso vor wie eher unbekanntere Texte. Leider fehlen „typische“ Claudius-Texte wie „Die Geschichte von Goliath und David“ als eine biographisch orientierte Bibelnachdichtung, „Das Kriegslied“, das „Rheinweinielied“ oder „Zur Silberhochzeit“. Auch sind die Texte nicht nach der wissenschaftlichen Winkler-Ausgabe, sondern nach der nicht immer korrekten Geiger-Ausgabe zitiert. Hier hätte eine stärkere Orientierung an der aktuellen Claudius-Forschung den Texten gut getan. Dennoch gibt es eine Fülle an feinen und feinsinnigen Beobachtungen, die der Autor sehr ansprechend zur Sprache bringt. In diesem Sinne ist ihm ein schönes Kleinod zum Claudius-Jahr 2015 gelungen! Es würdigt den Autor und den in Szene gesetzten Jubilar Claudius gleichermaßen. Ein rotes Lesebändchen und nicht aufdringliche Zeichnungen erhöhen die Wertigkeit des preisgünstigen Buches außerdem!

Die dreizehn Abschnitte des Buches von *Reiner Strunk* sind im Wesentlichen biographisch und nur vereinzelt thematisch (zum Beispiel „Philosophie – in Maßen“) orientiert. Eingestreut in den stimmigen Aufbau des Buches sind zehn Annäherungen an typische oder wesentliche literarische Kostproben aus dem Werk von Matthias Claudius. Diese Annäherungen bieten mehr oder weniger tiefgehende Interpretationen und Impulse zum Verständnis der Gedichte. Leider wagte es der Autor hier nicht, auch andere Texte und Textformen aus der Feder von Matthias Claudius zur Sprache zu bringen. So werden teilweise Klischees zu Claudius bedient, sein literarischer Facettenreichtum wird kaum zum Tragen gebracht. Dagegen ist es dem Autor überaus gelungen, im laufenden Text Claudius selbst zu Wort kommen zu lassen, beispielsweise durch passende Passagen aus dessen Briefen. Ebenso liegt dem Württemberger Pfarrer als Autor (\*1941) daran, die Persönlichkeit und Biographie des Wandsbecker Boten im Zusammenhang und Zusammenspiel mit seinen Zeitgenossen vor Augen zu führen, ohne dass der unkonventionelle Charakter von Claudius dadurch aufgelöst würde. So entsteht ein Gesamtbild, das einen ersten Überblick bieten kann, teilweise mit ganz eigenen Interpretationsvorschlägen des Autors, etwa beim Anagramm „Asmus“, das Strunk auf *Matthias Claudius* beziehen will (55). Dabei sieht der Autor stets den Kompositionscharakter der Werke Claudius' (118), der sonst oft durch Herausgreifen einzelner Texte unterschlagen wird. Reiner Strunk formuliert bisweilen poetisch, etwa auf Seite 76: „Claudius wandte sich gegen ein falsches

Licht, das die Tendenz hat zu blenden, statt zu erleuchten.“ oder auf Seite 103: „Das Recht des Fürsten entscheidet sich an der Gerechtigkeit, die er dem Volk widerfahren lässt.“ Einige Erklärungen zur Zeitgeschichte hätten kompakter und weniger belehrend ausfallen können. In puncto Dogmen erliegt der Autor leider der Vorstellung, als ob nur eine Seite dogmatisch sei und es eben nicht um einen Dogmenkonflikt zwischen konkurrierenden Grundlagen ginge (zum Beispiel 67; 71) – beide Seiten sind dogmatisch, nur eben unterschiedlich. An manchen Stellen werden heutige Toleranz- und Religionsvorstellungen sowie Auffassungen zu konservativen politischen Haltungen auf Claudius und seine Zeit projiziert (56; 63; 68f.; 71). Nicht weniger zu hinterfragen ist die einem radikalen Konstruktivismus verpflichtete Aussage: „Er lieferte sozusagen Ansichten, nicht Wahrheiten von objektiver Gültigkeit ... Der Standpunkt des Absoluten ist das Podest der Ideologen, und das war nicht der Standpunkt, den Claudius einzunehmen wünschte“ (56). Theologisch weniger tiefgründig ist leider auch der Abschnitt „Freund Hain und das Geheimnis des Todes“ (80–92), in dem Reiner Strunk griechisch-philosophische und neutestamentliche Ausdrücke gegeneinander ausspielt und Anlass und Anfrage des Traktats „Über die Unsterblichkeit der Seele“ (1788) übersieht, der auf den 1. Band von Johann Gottfried Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ reagiert. Vorzüglich im Aufzeigen von sachlichen Hintergründen und persönlichen Beziehungen dagegen ist die faire Freimaurer-Darstellung (69–72) und das Können Reiner Strunks, sowohl die Originalität als auch die Aktualität von Matthias Claudius Seite für Seite aufzuzeigen. Es gelingt ihm, einige Texte dem Leser niederschwellig zu erschließen und schließlich die Daseinsfreude des Wandsbecker Boten theologisch adäquat einzuschätzen: „Weil Gott es will, ist diese Erde schön und das Leben lebenswert!“ (86), womit Claudius bereits Dietrich Bonhoeffers Welt- und Lebenszugewandtheit und Freude an der Schöpfung vorwegnimmt. Das Buch klingt aus mit einer ausführlichen Zeittafel zum Leben von Matthias Claudius und seiner Familie sowie mit einer Auflistung mehr oder weniger relevanter Literatur, einem Namensregister und einem Bildnachweis.

Die von *Jean-Claude Wolf* neu herausgegebenen „Gedanken zur reinen Gottesliebe“ von Francois Fénelon (1651–1715), übersetzt von Claudius, haben auch nach über 200 Jahren ihrer Übersetzung durch den Dichter nichts von ihrer Faszination verloren. Sie überraschen mit ihren tiefsinnigen Themen, spirituellen Überlegungen, geistlichen Betrachtungen und anregenden Fragestellungen. Auch wer nicht zu allen Formulierungen Fénelons Ja und Amen sagt, wird von der ganz eigenen Weltauffassung fasziniert sein können. Zu den fast 600 Seiten übersetzter Originaltexte gesellt sich ein vortreffliches Nachwort und eine editorische Notiz aus der Feder des Herausgebers Jean-Claude Wolf. Das Buch ist sorgsam editiert und lektoriert, hat ein klares Druckbild und ist trotz der Paperback-Ausgabe strapazierfähig. Die Reproduktion der Vorsatzseite aus den Originalbänden der Schweizer Edition von 1818 sind an passender Stelle platziert. Hier hat der Verlag gut investiert und damit einen Zugang zu einem pädagogisch,

theologisch und philosophisch wertvollen Dokument aus dem 17. Jh. in einer Fassung aus dem 18. Jahrhundert ermöglicht. Dabei repräsentiert die Textauswahl eine auf die Bibel und frühe Kirchenväter gestützte Weltauffassung mit mystischer und zugleich erwecklicher Basis, die bei Größen wie Herder, Jacobi, Clemens von Brentano und eben auch Matthias Claudius nicht ohne Wiederhall blieb. Das Buch selbst gliedert sich in drei Teile: Der erste Band bietet nach der Vorrede von Matthias Claudius zunächst „Betrachtungen eines Menschen, der in sich selbst bedenkt, was er über die Religion glauben soll“ (23–49). Dem schließen sich an „Verschiedene christliche Gedanken und Weisungen über manche für die Gottseligkeit, Sitten und das inwendige Leben sehr wichtige Materien“ (51–166). Band 2 klingt ein mit einer dieses Mal ausführlichen Vorrede von Matthias Claudius (171–186) aus dem Jahr 1808, die versucht, die Person, Persönlichkeit und Frömmigkeit von Fénelon vor Augen zu führen. Hierauf folgen wiederum „Verschiedene christliche Gedanken und Weisungen über manche für die Gottseligkeit, Sitten und das inwendige Leben sehr wichtige Materien“ (187–302). Eher knapp fallen dagegen die „Erbauliche(n) Betrachtungen für heilige Zeiten des Jahrs“ (303–317) aus. Acht beachtenswerte „Briefe religiösen Inhalts“ (319–339) bieten eine persönlichere Annäherung an Fénelons Denken, ehe Band 2 mit der dreiteiligen „Eine Unterhaltung vom Gebet“ (341–368) und dem Essay „Über die Wahrheit der Religion und über ihre Ausübung (Rath und Weisung an einen Freund)“ (369–377) ausklingt. Der dritte Band lässt nach einer knappen Vorrede des Übersetzers „Religiöse Briefe“ (385–435) zur Sprache kommen, ehe „Christliche Gedanken über verschiedene Gegenstände“ (437–469) und dann „Kurze Betrachtungen über verschiedene Gegenstände, gezogen aus der heiligen Schrift“ (471–484) zum Tragen kommen. Eine spezifisch pädagogisch-psychologische Abhandlung taucht dann mit „Von der Erziehung der Mädchen“ (485–547) auf. Sieben Seiten umfasst der „Anhang von Etwas aus den sogenannten Gedanken des Pascal“ (549–555). Mit „Beweise der christlichen Religion“ (557–581) klingt das voluminöse dreibändige Werk aus. Das Nachwort (583–630) des Schweizer Ethikers und Philosophieprofessors Jean-Claude Wolf hat einen ganz eigenen Wert und besticht durch sprachliche Souveränität, inhaltliche Tiefe und Aktualität. Immer wieder verweist er auf besondere Nuancen und Tendenzen bei Fénelon und lässt aktuelle Forschungsergebnisse in seine Erläuterungen und Erkenntnisse einfließen. Konstruktiv-kritisch geht Jean-Claude Wolf den Gedanken Fénelons skizzenhaft nach und zeigt deren Aktualität permanent auf. Der einzige Schwachpunkt ist das fehlende Eingehen auf Besonderheiten der Übersetzung durch Matthias Claudius. Überhaupt erfährt man über ihn nur wenig. Hier hätten Informationen und Indizien zur Intention des Wandsbecker Boten ebenso gut getan wie Hinweise auf herausragende Herausgabe-Herausforderungen und Hintergründe – einschließlich der Claudius-Fénelon'schen Wirkungsgeschichte. Worin lagen die Motive für die Edition? Leider erschöpft sich die Behandlung von Matthias Claudius auf wenige Passagen. Doch wie hat sich der Inhalt und die Übersetzungsarbeit auf das ausgewirkt, womit sich Matthias Claudius beschäftigt

und wie er etwas formuliert hat? Dennoch ist das Buch eine lohnenswerte Lektüre voll tiefgründiger Einsichten und Einblicke, die zur Auseinandersetzung anregen und weiteren Forschungsarbeit geradezu einladen. Sehr empfehlenswert für Fénelon-Freunde und Claudius-Kenner gleichermaßen.

### 3. Zusammenfassung

Zum Claudius-Jahr 2015 nimmt sich eine Fülle von Veröffentlichungen des „Wandsbecker Boten“ an, ohne sich stereotyp mit ihm zu befassen. Neben eher klassischen biographisch orientierten Büchern treten auch unkonventionelle, die pointiert und profiliert Claudius auf ganz eigene Weise vorstellen und besondere Akzente setzen. Nicht alle können gängige Klischees vermeiden oder greifen auf aktuelle Ergebnisse der Claudius-Forschung zurück. Gerade in ihrer eigenen Zugangsweise können sie zu ganz eigenen Annäherungen geistlich unterschiedlich geprägter Interessenten führen. Allesamt erstaunen mit ihren Überlegungen und überraschenden Interpretationen zu einzelnen Claudius-Texten. Während *Reinhard Görisch* nüchtern, solide und sprachgewandt ein kompaktes Claudius-Panorama bietet, ist die persönlich gehaltene, umfangreiche Biographie des Musikwissenschaftlers *Martin Geck* ein geistliches Kleinod, ebenso wie die nicht so ausführliche, aber nicht weniger geistlich pointierte Veröffentlichung von *Harald Seubert*. Während *Hans-Jürgen Benedict* mit einer eher sozialpolitischen Brille überraschen kann, gelingt es *Manfred Siebold* ebenso wie *Reiner Strunk*, sprachvirtuos die ausgewählten Claudius-Texte neu sprechen zu lassen. Gänzlich unkonventionell ist der fiktive Briefwechsel bei *Georg Gremels* und das bilderreiche Panorama von *Michael Pommerening*. Fast als Außenseiter stellt sich die Neuedition der Fénelon-Übersetzung des Matthias Claudius durch *Jean-Claude Wolf* dar, die allerdings signalisiert, wie Claudius nicht nur in der Theologie nach wie vor von Interesse ist und als unkonventioneller Christ viele Spuren hinterlassen hat.

Reiner Andreas Neuschäfer

#### **Matthias Claudius – News and Old things about the „The Wandsbek Herald“. A review article**

The essay discusses recent publications on the German poet Matthias Claudius (1740–1815), which have been published on the occasion of his 200th anniversary of his death and his 275th birthday. The focus is on the interpretation of Matthias Claudius and the question, in which way he is be introduced to the reader. The author explain the differences, parallels and similarities of books recently published by Hans-Jürgen Benedict, Martin Geck, Georg Gremels, Rein-

hard Görisch, Michael Pommerening, Harald Seubert, Manfred Siebold, Reiner Strunk, and Jean-Claude Wolf. It is shown to be problematic to assess the eighteenth Century by contemporary criteria. The significance of the structure and the different genres of the poetic texts written by Claudius are made clear together with the significance of the fact that Matthias Claudius is interesting for such varied intellectual areas as literature, theology, philosophy and history.

# 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

---

John H. Walton, D. Brent Sandy: *The Lost World of Scripture. Ancient Literary Culture and Biblical Authority*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, kt., 320 S., € 24,-

---

Manche Diskussionen im evangelikalen Bereich sind Binnendiskussionen. In diesem Sinne ist auch das Buch von Walton und Sandy zu verstehen. Es geht ihnen nicht darum, Nichtchristen oder Christen mit einem liberalen Schriftverständnis für eine evangelikale Lösung der Autoritätsfrage der Bibel zu gewinnen. Vielmehr wollen sie einen Beitrag zur innerevangelikalen Unfehlbarkeitsdebatte bieten. Diese Debatte ist natürlich nicht in allen Ländern ähnlich heiß geführt worden wie in den USA (auch z. Z., vgl. die Bücher von Peter Enns), doch sind wohl alle Kirchen und Institutionen mindestens mittelbar beeinflusst, die sich durch ihre Geschichte in ihrer Ausrichtung stärker an nordamerikanischen Strömungen beteiligen.

Walton und Sandy, jeweils Alt- und Neutestamentler am Wheaton College, sehen einen dringenden Bedarf die Unfehlbarkeits- und Autoritätsdiskussion neu zu führen, wobei sie bewusst das Ziel verfolgen, durch ihren Beitrag sowohl die Unfehlbarkeit als auch die göttliche Autorität der Schrift zu stützen und besser zu

vertreten. Mittels verschiedener Perspektiven und anhand von 21 Thesen versucht das Buch, dieses Ziel zu erreichen.

Die Perspektiven sind folgende: die Oralität der literarischen Kultur des alten Vorderen Orients und der griechisch-römischen Antike; die literarischen Konventionen dieses Kulturraums; die moderne Sprechakttheorie und die ethische Verantwortung des Lesers. Hinzu kommt der Argumentationsraum der angedeuteten nordamerikanischen Autoritätsdebatte, in dem sich der implizierte Leser des Buches wohl befindet.

In einem ersten Durchgang (Teile 1 und 2) wird der Unterschied der literarischen Kulturen damals (eher oral und Texte vor allem als Absicherung vor Vergessen) zu der sehr schriftlich basierten westlichen Textkultur von heute herausgehoben. Es geht um das Konzept des Autors, Variabilität bei der Überlieferung, Anpassung an den kulturellen und konzeptionellen Kontext der (Erst)leser und den Lokus der göttlichen Inspiration. In dem dritten Hauptteil zu den literarischen Genres werden Themen behandelt wie: Autorität in Geschichtsschreibung, in Gesetzestexten und prophetischen Texten sowie den beiden neutestamentlichen Hauptgenres Brief und Evangelium. Hier wird auch die spätere kanonische Qualität der Sammlung betrachtet. An vierter Stelle werden einschlägige biblische Texte zur göttlichen Qualität der Schrift vor dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen betrachtet. Einen aus theologischer Sicht leider zu knapp gehaltenen Abschluss bilden einige Reflexionen zur Ethik des Leseprozesses. Hier ergeben sich einige interessante Verknüpfungen zum Anliegen der „Hermeneutik der Demut“. Auf hermeneutischer Seite grundlegend ist die immer mal wieder in Anspruch genommene Differenzierung von Lokution, Illokution und Perlokution, wie sie der Sprechakttheorie entlehnt ist. Die Lokution, d. h. die sprachliche Form einer Aussage, ist immer an menschliche Begrenzungen und konzeptuelle Gegebenheiten angepasst. Von der Autorität der Schrift zu sprechen, zwingt uns, Inhalte der Lokution als „wahr“ zu beschreiben, die dem illokutiven Akt (der autoriell intendierten Kommunikationsabsicht) entsprechen. Das Ziel der Anpassung ist immer effektive Kommunikation. Wenn die Illokution es nicht zum Ziel hat, faktische Inhalte zu kommunizieren, dann sollte sie auch nicht diesbezüglich bewertet werden.

Dieses Buch ist ein engagierter Beitrag, dabei aber sehr irenisch und gewinnend. Offensichtlich wurde aus pädagogischen Gründen auf eine stark akademisierende Sprache verzichtet. Dies scheint sinnvoll, wenn man bedenkt, dass die schärfsten und lautesten Vertreter der biblischen Irrtumslosigkeit eher keine akademischen Theologen sind. Allerdings ist diese Form zweischneidig. Der Wunsch nach allgemeiner Zugänglichkeit scheint die eine oder andere theologisch tiefere Reflexion verhindert zu haben. So bleibt die Frage offen, was genau mit biblischer Autorität gemeint ist, wenn wir von einer Gottgegebenheit der Schrift ausgehen. Ebenfalls undeutlich ist die Konsequenz des faktischen Vorhandenseins von schriftlichen Texten für die Frage der Autorität. Andere Fragen werden in ihrer praktischen Konsequenz nicht ausgezogen. So z. B. die

Basis für eine genaue Exegese: Wenn die Inhalte allein zentral sind, und der genaue Wortlaut eines Textes zweitrangig ist, was dient dann als Grundlage für das Verständnis des Textes? Muss dann Exegese zwangsläufig weniger auf Details achten? Was bedeutet die Offenheit für mehrere, sich eher ergänzende Textvarianten für die Auslegung? Müssten wir die Summe aller Varianten nach einem kleinsten gemeinsamen Sinninnerer durchsuchen? Wie ist es mit den offensichtlichen „Abschreibfehlern“ - darf diese die Textkritik nicht mehr ausmerzen? Wo liegt die Grenze zwischen offensichtlichen Fehlern und flexibler Tradition? Soll ich eine Theologie der verschiedenen Traditionsschichten und -gruppen versuchen, wenn die Unterschiede genügend signifikant sind? Oder dürfen sie gar nicht signifikant sein – weil die Überlieferung eben flexibel ist?

Das Buch nimmt die Menschen ernst, die Autorität mit Einleitungsfragen in Verbindung bringen. Diejenigen, die in diesem Bezug so und so schon flexibler dachten, finden gute Argumente für ihre bisherige Meinung. Insgesamt ist das Buch unterhaltsam und sehr gewinnbringend als Ergänzung zu den wichtigen Beiträgen der deutschen Debatte von 2000–2001 zu lesen. Mindestens schärft es den Blick für das, was alles mit dem großen und wichtigen Thema der Autorität der Schrift auch noch zusammenhängt.

Stefan Kürle

---

Peter van der Veen, Uwe Zerbst: *Volk ohne Ahnen? Auf den Spuren der Erzväter und des frühen Israel*, Studium Integrale, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013, geb., 349 S., € 29,95

---

Peter van der Veen, der unter Wolfgang Zwickel in Mainz an seiner Habilitation über Manasse arbeitet, sowie Uwe Zerbst, Professor im Bereich Werkstofftechnik an der FH Flensburg bilden ein produktives Duo bei der *Wort und Wissen* Arbeitsgruppe „Biblische Archäologie“: Innerhalb von 12 Jahren haben sie gemeinsam drei spannende „Fragezeichen“-Titel herausgegeben. *Volk ohne Ahnen?* befasst sich als jüngstes Produkt mit der Zeit der Erzväter.

Wer lediglich eine hübsch illustrierte Sammlung von Argumenten für die Historizität biblischer Berichte erwartet, wird sich bald überfordert fühlen. Denn hier erfolgt eine gleich vierfache Revision traditioneller Chronologie, nämlich (1) der konservativ-biblischen, (2) der archäologischen, (3) der ägyptischen und (4) der babylonischen. Grundansatz ist, dass seit den 1970er Jahren eine umwälzende „Auflösung“ einerseits bibelwissenschaftlicher (Wellhausens Dokumentenhypothese), andererseits archäologischer (Albrights Abrahamitisches Zeitalter) Hypothesengebäude stattgefunden hat. Indem die Autoren hier einen Paradigmenwechsel im Vollzug konstatieren (Kuhn, Lakatos, Chalmers), sehen sie sich dazu berechtigt, ihrerseits einen neuen Gesamtentwurf zu liefern.

Im biblischen Bereich halten sie gegen Konservative wie Kenneth Kitchen u. a. an der Frühdatierung des Auszugs aus Ägypten um 1450 v. Chr. fest. Überraschend ist dann allerdings der Bezug der 430 Jahre aus Ex 12,40 auf die Zeit in Ägypten *und* in Kanaan (mit LXX, sam.Pent., evtl. Gal 3,17): Israel war demnach nicht 430 Jahre lang in Ägypten, sondern nur 215 Jahre lang – damit ist Abraham nicht 2091 v. Chr., sondern 1876 v. Chr. in Kanaan eingewandert! Der Preis dafür ist, dass sie Gen 15,13 (Apg 7,6) als Irrtum eines späteren Abschreibers deuten müssen (257). In Anhang A geben sie dem Leuener Alttestamentler Hendrik Koorevaar die Gelegenheit, die traditionelle Sicht zu verteidigen.

Das Eigentliche an diesem Werk ist aber mit Sicherheit die Revision der ägyptischen und babylonischen Chronologie. Die Grundlage dazu bilden zwei ausführliche Untersuchungen des in Fachkreisen respektierten Astronomen David F. Lappin (beruflich Immunbiologe) im Anhang des Werks, die auf Englisch auch unter <http://uni-mainz.academia.edu/PetervanderVeen/Papers> abrufbar sind, leider ist dazu eine kostenlose Registrierung auf dem Portal notwendig.

In Bezug auf Ägypten verwirft Lappin zunächst die Sothis-Datierung für das Mittlere Reich aus den Akten von Illahun (7. Jahr Senwosretis III.) als zu unsicher: In diesen Texten wird das Erscheinen des Sirius („Sothis“) am ägyptischen Nachthimmel zu einem bestimmten Datum im ägyptischen Kalender erwähnt. Aus diesem wurde in der früheren Forschung oftmals ein Rückschluss auf das Jahr der Notiz gezogen. Stattdessen konzentriert er sich voll auf die ebenfalls dort festgehaltenen Daten zum Neumond (Monatsanfang). Die unregelmäßig wechselnden 29-Tag-Monate und 30-Tag-Monate bilden über fünfzig Jahre hinweg ein bestimmtes einzigartiges Muster. Indem man die Umlaufbahn des Mondes unter Berücksichtigung einer Reihe weiterer Faktoren zurückberechnet, lässt sich bestimmen, in welchen Jahren dieses Muster aufgetaucht sein muss ...allerdings nur mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit, da schlechtes Wetter, Abschreibfehler etc. verhindern, dass die antiken Neumonddaten in völligem Einklang mit den heutigen astronomischen Berechnungen stehen. Für Lappin ist der günstigste Zeitraum 1694–1644 v. Chr. Das ist rund 130 Jahre später als üblich:

<b>Chronologie</b>	<b>9./10. Dyn.</b>	<b>11. Dynastie</b>	<b>12. Dynastie</b>
v. Beckerath	2170/20–2025/20	2119–1976	1976–1794/93
Kitchen	2136–2023	2116–1973	1973–1795
Hornung	2118–1980 <sup>+25</sup>	2080–1940 <sup>+16</sup>	1939 <sup>+16</sup> –1760
Lappin	ca. 1980/70–1840	ca. 1940–1799	1798–1620

In Bezug auf die babylonische Chronologie setzt Lappin bei den Venusbeobachtungen aus der Zeit Ammizadugas aus der Bibliothek Assurbanipals an, des vorletzten Herrschers der 1. Dynastie von Babylon. Für Lappin ist das Jahr 1483 v. Chr. als Regierungsantritt Ammizadugas das wahrscheinlichste. Das ist ca. 165 Jahre später als in der konventionellen „mittleren Chronologie“:

Chronologie	Ur III Dynastie	Isin-Larsa-Zeit	1. Dyn. Babylon
Lange Chron.	2168–2061	2073–1848	1848–1651
Mittlere Chron.	2112–2005	2017–1792	1792–1595
Kurze Chron.	2048–1941	1953–1727	1718–1531
Ultrakurze Chron.	2016–1909	1921–1695	1696–1499
Lappin	1949–1842	1854–1628	1629–1431

Da die ägyptische und babylonische Chronologie in dieselbe Richtung verändert werden, behält der sog. Hammurabi-Zimrilin-Jantin-Neferhotep I.-Synchronismus seine Gültigkeit. Dass sich damit auch die Dinge in der Eisenzeit, in der Zeit des ägyptischen Neuen Reiches und der Dritten Zwischenzeit und in der assyrischen Chronologie verschieben, wird als Chance gedeutet, bisher aufgetretene Unstimmigkeiten in diesen Bereichen neu zu durchdenken (90–96).

Was den Alttestamentler nach diesen Neudatierungen nun vor allem interessiert ist, welche Namen die neuen Zeitgenossen der Erzväter dann haben. Auf ganzen 230 Seiten des Buches (Kapitel 4–7) weisen die Autoren auf Übereinstimmungen zwischen den biblischen Berichten und ihrer neu gewonnenen Umwelt hin. Bei einer revidierten archäologischen Chronologie nach J. J. Bimson ergibt sich: *Abraham* (1951–1776) lebt hauptsächlich während der Frühbronzezeit IV = Mittleren Bronzezeit I (2000–1800) in Kanaan, *Isaak* (1851–1671) erlebt FB VI/MB I und MB IIA (1800–1620), *Jakob* (1791–1644) lebt in MB IIA (102f).

Abraham trifft in seiner Zeit auf einen Pharaos der späten 10. Dynastie. Aufgrund von Ähnlichkeiten mit Namensvorschlägen im antiken Werken (Wolfgang Helck 1956) ziehen die Autoren Nebkaure Cheti, möglicher Verfasser der „Unterweisung für Merikare“, in Betracht.

Josephs Amtsantritt wohl als „Obervermögensverwalter“ um 1661 v. Chr. fällt in die Koregentschaft zwischen Senwosret III. und seinem Sohn Amenemhet III. Im fortgeschrittenen Alter erlebt er den Zerfall des Mittleren Reiches. Mose wird später am Hof von Chaneferre Sobekhotep IV (13. Dynastie) erzogen.

Der vorliegende Entwurf steht und fällt mit der Frage, wie stark sich der Entwurf von Lappin in Zukunft in den Bereichen der Ägyptologie und Altorientalistik etablieren wird. Auch wenn die vierfache Revision einige Probleme löst, wird nicht jeder Forscher bereit sein, mit den neuen Problemen zu leben, die dadurch entstehen. Im konservativen Bereich der Forschung wird sich der Neuentwurf erst noch bewähren müssen. Das Werk zeigt jedoch deutlich, dass auch eine absolute Chronologie nicht mehr ist als nur eine Arbeitshypothese, und keineswegs als K. o.-Kriterium gegen die Historizität biblischer Angaben verwendet werden kann.

Ein paar kurze ergänzende Hinweise zu den Angaben im Bereich der Theologie: Vor Jean Astruc hatte bereits Henning B. Witter die Idee einer Quellenscheidung anhand von Gottesnamen. Gen 6–9 ist nach der Entdeckung der chiastischen Struktur durch Gordon Wenham nicht für alle zu einem „Paradebeispiel“

quellenkritischer Fehlinterpretation geworden, wie die sich anschließende Debatte mit J. A. Emerton in *Vetus Testamentum* zeigt. M.-J. Paul ist 2004 natürlich bei weitem nicht der erste, der den Chiasmus in Gen 25–35 entdeckt. Kenneth Kitchen hat seine Forschung zu den Verträgen in *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, 2012 noch einmal kräftig untermauert. Zur Frage der biblischen Chronologie aus konservativer Sicht sollte auch Andrew E. Steinmann, *From Abraham to Paul: A Biblical Chronology*, 2011 nicht fehlen.

Der günstige Preis, das Hochglanzpapier und die Illustrierung mit hunderten farbiger Fotos sind bemerkenswert für eine wissenschaftliche Publikation dieser Art. Zitate erreichen gelegentlich ein ungewöhnlichen Umfang, etwa der Stand der Pentateuchforschung auf S. 27 in den Worten von R. Hess. Kurze Exkurse von Gotthard G. G. Reinhold („Die Aramäer und Altisrael“, 204f) und Mart-Jan Paul („Soziale Gewohnheiten und Bräuche der Erzväterzeit“, 232–236) sowie ausführliche Literatur- und Stichwortverzeichnisse runden den Band ab.

Siegbert Riecker

Iain Provan: *Seriously Dangerous Religion. What the Old Testament Really Says and Why It Matters*, Waco/TX: Baylor University Press, 2014, pb., 502 S., US \$ 49,95

Iain Provan lehrt als Schotte am Regent College in Vancouver und ist in den letzten Jahren durch seine soliden Kommentare sehr positiv in Erscheinung getreten: *Lamentations* (NCBC, 1991), *1 and 2 Kings* (NIBC, 1995), *Ecclesiastes and Song of Songs* (NIVAC, 2001). Daneben hat er im Laufe der Jahre ein starkes apologetisches Interesse entwickelt, sodass er vorliegende Monographie als das wichtigste Werk seines Lebens vorstellt.

Über den Roman *Herr der Ringe* und den katholischen Philosophen Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 1995, 288 rezipiert er die Idee der großen Geschichten („Metanarratives“, 5, jedoch ohne Bezug auf Lyotard): „Ich kann die Frage ‚Was soll ich tun?‘ nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: ‚Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?‘“ (Zit., 4). Aufbauend auf seinem letzten großen Werk *Convenient Myths. The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, 2013 stellt er nun vier große Geschichten vor, in denen sich viele unserer Zeitgenossen bewusst oder unbewusst situieren: (1) Die Geschichte der Achsenzeit (Karl Jaspers, John Hick, Karen Armstrong): In der Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. seien die großen Weltreligionen des Ostens und des Westens entstanden und lehrten in ihrem Kern eigentlich dasselbe. Hier finde man Inspiration für ein neues Achsenzeitalter des Weltfriedens. (2) Die Geschichte des dunkelgrünen goldenen Zeitalters (Bron Taylor, Thomas

Berry, David Suzuki, Derrick Jensen): Taylor prägt den Ausdruck „Dark green religion“. Man müsse hinter die Entstehung der Zivilisation zur Spiritualität der Altsteinzeit zurückkehren, als der Mensch noch in Harmonie mit der Natur gelebt habe („preaxial spirituality“). Nur so könne man den Planeten retten. (3) Die Geschichte des wissenschaftlichen neuen Zeitalters (Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens): Nicht die Vergangenheit, sondern die Gegenwart sollte unser Denken bestimmen. Damit Frieden entsteht, dürften Götter und Glaube nicht mehr toleriert werden. (4) Die „Old Story“ des „biblischen Glaubens“: Diese habe heute ausgedient (so Berry) und stelle zudem eine Gefahr für Mensch und Natur dar. Monotheismus sei gefährlich, biblischer Monotheismus sogar ernsthaft gefährlich. Für Provan wird hier ein Punkt erreicht, der das Fass zum Überlaufen bringt. Gerade dem Alten Testament sei in jüngster Zeit ein solches Maß an Gewalt angetan worden, dass seine Botschaft hinter den zeitgenössischen verzerrten Darstellungen für den Bibelleser und Bibelwissenschaftler überhaupt nicht mehr zu erkennen sei (10).

Darum lädt Provan dazu ein, in zehn Kapiteln die Antworten des Alten Testaments hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts und möglicher Gefahren auf die zehn grundlegendsten Fragen der Menschheit neu zu überprüfen. Dies – und dieser Teil macht den besonderen Reiz des Werks aus – geschieht alles im Vergleich mit den Antworten alternativer Religionen und Ideologien (u. a. Religionen Ägyptens, Mesopotamiens und Persiens, griechische Philosophie, Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus, Shinto, Islam). Die zehn Fragen sind folgende: Was ist die Welt? Wer ist Gott? Wer sind Mann und Frau? Warum gibt es das Böse und Leid in der Welt? Wie sollte ich darauf reagieren? Wie sollte ich mich verhalten gegenüber Gott?, ...meinem Nächsten?, ...dem Rest der Schöpfung? Für den Aufbau welcher Gesellschaft sollte ich mich engagieren? Worauf sollte ich hoffen?

Provans Antworten gründen hauptsächlich in Genesis 1–3, von wo aus er bei Bedarf theologische Linien in den Rest des Alten Testaments zieht, ein pragmatischer Ansatz, der jedoch durchaus theologisch begründet werden könnte, vgl. Hendrik J. Koorevaar und Mart-Jan Paul (Hg.): *Theologie van het Oude Testament. De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel*, 2013, 63–65. Leitstern der Auslegung ist für ihn ein relativ unbekannter Genesis-Kommentar des Molekularbiologen (!) und Bioethikers Leon R. Kass, auf den er sich durchgehend bezieht.

Dabei gestattet er dem Alten Testament ein Reden auf religiösem und philosophischem Gebiet zu, klammert jedoch das historische und naturwissenschaftliche Gebiet bewusst aus (17). Praktisch behandelt er die Urgeschichte dabei als einen Mythos im traditionell historisch-kritischen, positiven Sinn (Gunkel), als eine erdichtete Geschichte, die dem Leser „Wahrheit“ vermittelt und hilft, seine Lebenswirklichkeit hilfreich zu deuten. Provan selbst kann diesen Begriff jedoch nur sehr zögerlich verwenden (348), da er ihn im Titel seines letzten Werkes ne-

gativ belegt hat: „a myth – a story that is not true“ (394), eine Geschichte, die nicht nur erdichtet ist, sondern zudem in die Irre führt.

Mit nur teilweise überzeugenden Argumenten wendet er sich so u. a. gegen die Historizität von Gen 2 (33–36). Erst auf S. 356f geht er (sehr knapp) auf sein Verhältnis zum Darwinismus ein, welchen er unter Berufung auf Stephen J. Gould als „vollständig kompatibel“ zum biblischen Weltbild sieht. Hier liegt die argumentative Achillessehne seines Werks, denn Goulds NOMA-Theorie ist äußerst umstritten und wird gerade von Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, <sup>5</sup>2007, 78–107 ausführlich diskutiert und aus triftigen Gründen verworfen. Provan scheint zudem das theologische Dilemma der theistischen Evolution kaum wahrzunehmen, dass ein guter Gott eine Schöpfung sehr gut nennt, die Ergebnis von Millionen Jahren der Vernichtung schwächerer Lebensformen ist (Tod als Schöpfungsprinzip). Nur am Rande geht er auf dieses Problem ein, wenn er mit Bezug auf Ps 104,21 das Jagen als etwas Natürliches deutet, und Naturkatastrophen und Krankheiten nicht als Folge des Sündenfalls, sondern als beabsichtigten und notwendigen Teil einer immer noch (einigermaßen?) guten Welt erklärt (369f). Für Dawkins hingegen ist (auch biographisch) nicht die Gefährlichkeit der Religionen, sondern der Darwinismus der eigentlich zwingende Grund dafür, Atheist zu sein. Dieser – nicht naturwissenschaftlichen, sondern ideologischen – Herausforderung kann und will Provan nicht begegnen.

Da Provan selbst kein Religionswissenschaftler ist, muss er sich relativ stark an der Darstellung durch Theodore M. Ludwig: *The Sacred Paths. Understanding the Religions of the World*, <sup>4</sup>2006 und kleineren Einführungen orientieren. Anfangs erfolgt der religionsgeschichtliche Vergleich noch direkt während der Darstellung der biblischen Botschaft, ab der dritten Frage dann separat am Ende des jeweiligen Kapitels. Es überrascht, wie stark Provan vor allem auf dem Gebiet der Ethik – explizit gegen Wikipedia – einen Gegensatz zwischen christlicher Nächstenliebe und einen durch Selbstliebe gekennzeichneten Ansatz *aller* anderen Religionen herauszeichnet. Eine gemeinsame Ethik der Achsenzeit-Religionen ist für ihn eine Illusion (213–219, jedoch ohne Auseinandersetzung mit Hans Küng).

Theologisch bemerkenswert erscheint die Darstellung eines fünffachen biblischen „Pfades“ des Umgangs mit dem Bösen in der Welt (Der Pfad des Widerstandes, des geduldigen Ausharrens, des Gebets, des Erbarmens, der Hoffnung). Das zehnte und letzte Thema, die Theologie der Hoffnung, zieht die Linien am deutlichsten von Gen 1–3 hinaus durch den übrigen Kanon und bildet so einen substantiell besonders wertvollen Beitrag zu einer Theologie des Alten Testaments.

Nach einem Kapitel zum Neuen Testament stellen die beiden abschließenden Kapitel die Frage nach „Wahrheit“ (im philosophischen Sinn) und Gefährlichkeit der alttestamentlichen Botschaft. Hier wird schließlich auch das Rätsel gelöst, das der Titel dieser Monographie aufgibt: Die Botschaft ist vor allem im politischen Bereich „seriously dangerous“, und zwar für alle Unterdrücker der Schwa-

chen und Armen: (1) für die Vertreter des Status Quo (er nennt das indische Kastensystem und Menschenrechte in China), (2) für Utopie-geleitete politische Programme (Marxismus, Islamismus), (3) für Vertreter des „Naked Public Square“ (vgl. zum Begriff Richard John Neuhaus), welche einen gesellschaftsrelevanten Dialog der Religionen unterdrücken, indem sie sie aus der Öffentlichkeit verdrängen. Religionen dürfen nach Ansicht Provans nicht gezwungen werden, ihren Absolutheitsanspruch zu verleugnen, doch muss man ihnen Toleranz gegenüber Kritik und Bekehrung sowie (politische) Liberalität abverlangen dürfen (402).

Alttestamentliche Theologie, Religionswissenschaft, Ideologiekritik und Politik – es ist selbst auf 502 Seiten unmöglich, diesem umfassenden Anspruch völlig gerecht zu werden. Dennoch sammelt dieser Entwurf eine beeindruckende Menge an nicht leicht von der Hand zu weisenden Argumenten für die – dezidiert und ungeniert anti-postmoderne, wenn auch respektvoll referierte – Hypothese an, dass die Religion des Alten Testaments allen anderen einflussreichen Religionen und Ideologien der Menschheitsgeschichte bis heute in Hinblick auf Lebbarkeit und Ethos in überraschendem Ausmaß überlegen ist. Endnoten, Literatur-, Bibelstellen- und Stichwortverzeichnisse runden diese bemerkenswerte Veröffentlichung ab.

Siegbert Riecker

---

Thomas Hieke (Hg.): *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgarter Bibelstudien 228, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2013, Pb., 267 S., € 29,90

---

Ist das postmoderne Gespenst des Konstruktivismus nun auch in der bibelwissenschaftlichen Kanonforschung angekommen? So mag sich der eine oder andere angesichts des Plurals *Formen* im Titel dieses Werks fragen. In seiner methodischen Grundorientierung vertritt der Herausgeber und Mainzer Alttestamentler Thomas Hieke allerdings nur eine gemäßigt relativistische Position mit der Aussage, „dass es ‚die Bibel‘ nicht gibt“ (224) – für Uneingeweihte vielleicht überraschend –, die sich letztlich jedoch daraus erklärt, dass er die Wahrheitsfrage hinsichtlich verschiedener „Kanausprägungen“ kategorisch ablehnt (225). Es ist der Leser, der dem Text und damit auch der rezipierten Kanonanordnung ihren Sinn verleiht (reader response). Allerdings gibt es Grenzen für Hieke: Er formuliert sehr schön, dass man entdecken muss „gegen welche Leseversuche sich der Text sträubt, unter welchen Bedingungen ein Text inhaltsleer oder inhaltsarm bleibt“ (226).

Die Aufsatzsammlung ist nach *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, 2007 (Rezension in *JETH* 22, 2008, 163) und *Kanonisierung – die hebräische Bibel im Werden*, 2010 die dritte Publikation der Forschungsgruppe „Canonical Approaches to the Bible“ innerhalb der European Association of Biblical Studies (EABS). Sie enthält einige der Vorträge des Jahrestreffens vom 8. bis 11. August 2011 in Thessaloniki, ergänzt durch einen Beitrag von Martin Leutzsch. Zwei Dinge fallen dem Betrachter sofort ins Auge: Hier geht es weniger um den *biblischen*, sondern vornehmlich um den *alttestamentlichen* Kanon, sechs der neun Aufsätze sind von Alttestamentlern verfasst. Auch trägt das internationale Flair ein wenig bei einem deutschen Unternehmen mit zwei niederländischen Gästen.

In dem Werk wird darüber reflektiert, wie unterschiedlich Auswahl und Anordnung der heiligen Bücher der Kirche durch die Geschichte hindurch waren und sind. Bei diesem Argumentationsschema besteht natürlich eine für die zeitgenössische Geisteswissenschaft typische Tendenz zur Dekonstruktion: Die (vergleichsweise winzige) Ebene der Abweichungen „kapert“ die breite und stabile Ebene der Kontinuität, spricht: Da Abweichungen existieren, kann nichts mehr als sicher gelten und das Konzept des einen verbindlichen Kanons heiliger Schriften für alle Christen muss aufgegeben werden. Eine solche Argumentation widerspricht sowohl der Logik als auch dem gesunden Menschenverstand und wird glücklicherweise von keinem der Autoren offensiv vertreten.

Jordan M. Scheetz vom Tyndale Theological Seminary in Badhoevedorp beginnt mit dem einzigen englischsprachigen Beitrag. Er untersucht die Entwürfe von Stephen B. Chapman (2000) und Karel van der Toorn (2007) zur Entstehung des alttestamentlichen Kanons. Im Unterschied zu dem überholten klassischen Modell datieren beide den Abschluss im 2. Jh. v. Chr. und verzichten auf eine dritte Phase mit Abschluss um 100 n. Chr. Scheetz selbst lehnt *Baba Bathra* 14b als Ausgangspunkt seines Ansatzes ab und geht davon aus, dass das Buch Daniel ursprünglich zum Prophetenkanon gehört. Für ihn beginnt die Entstehung der Bibel mit der Entstehung der Schriftkultur in Mesopotamien, ca. 1300 v. Chr.; Hinweise findet er in Ex 24 und Dtn 31. Tora und Vordere Propheten bilden für ihn eine feste Einheit, der Rest des Kanons variiert.

Matthias Millard (Wuppertal, Paderborn) äußert sich ähnlich wie erst vor kurzem Heinz-Josef Fabry (2012) zur Bedeutung der Septuaginta-Codizes für die Kanonfrage. Er erkennt zwei Kanontypen: Typ 1 (*Codex Sinaiticus* und *Alexandrinus*) entspricht der jüdischen Anordnung, Typ 2 (nur *Codex Vaticanus*, ähnlich der Liste des Athanasius) entspricht der bis heute in christlichen Bibel verwendeten Vulgata-Anordnung.

Einen illustren Einblick mit viel Hintergrundwissen vermittelt der Paderborner Theologe Martin Leutzsch in die Textgeschichte der Lutherbibel. Er verdeutlicht das Besondere an Luthers Bibelübersetzung im Hinblick auf Ausgangstext, Umfang, Kanonstruktur, Hervorhebungen/Abwertungen, Deutungen und Polemik. Luther orientiert sich an dem Vulgata-Kanon, sortiert jedoch die Apokryphen nach hinten und schafft so eine originäre Ordnung und sogar neue Texte („Stücke in

Esther und Daniel“). Seine Bibelvorreden, Randglossen (sog. Paratexte), Illustrationen, Hintanstellung von Büchern, typographisch hervorgehobene Kernstellen sowie Gestaltung des Inhaltsverzeichnisses sind massive Mittel der Lektürelenkung. Vergleichsweise wenig ist von all dem in den heute gedruckten „Lutherbibeln“ geblieben. Die Beseitigung vieler „menschlicher Elemente“ aus Gottes Wort wird vornehmlich auf den Einfluss der British and Foreign Bible Society zurückgeführt. Man bekommt Lust darauf, das damals sabotierte Werk des Herzogs August zu Braunschweig und Lüneburg (1579–1666) zu Ende zu führen: die Herausgabe einer Lutherbibel mit jüdischer Ordnung und Rehabilitation von Hebräer- und Jakobusbrief.

Die Neutestamentlerin Sandra Hübenthal (Tübingen) und der Kirchenhistoriker Christian Handschuh (Köln) beschäftigen sich in dem längsten Beitrag mit der Kanonentscheidung des Tridentinums, die sie neu durch die Brille des Philosophen Paul Ricoeur und des Ägyptologen Jan Assmann deuten möchten. In diesem relativ begrenzten Sinn sind Generalisierungen wie „[k]ulturwissenschaftlich betrachtet...“ zu verstehen (125, 144). Ausgangsfrage ist, ob es sich bei dem expliziten Rekurs des Tridentinums auf die offensichtlich fehlerhafte alte lateinische Vulgata-Ausgabe aus dem 4. Jh. n. Chr. (DH 1504) um einen „abstrusen Gedanken“ handelt, wie Manfred Oeming in *ZNT* 12 (2003): 57 behauptet. Die Autoren argumentieren schlüssig, dass es in Trient nicht um die Begründung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift an sich geht, sondern -über den Umweg der Frage nach dem *Verhältnis* von Kanon und Interpretationsgemeinschaft- darum, wer zu dieser Gemeinschaft gehört und wer wie Luther aufgrund seiner persönlichen Kanonentscheidung bereits außerhalb steht. Die Vulgata ist für die Bedürfnisse einer lateinischsprachigen Interpretationsgemeinschaft die naheliegende Wahl. Man sollte diesen Vorgang weniger als eigenwillige Entscheidung, sondern eher als ein Rekurrieren auf das eigene kulturelle Gedächtnis beschreiben, als einen „Weg autoritativen Erinnerns“ (125).

Der niederländische Kirchengeschichtler Peter-Ben Smit untersucht die Entwicklung im Denken des Altkatholiken Ignaz von Döllinger (1799–1890) hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Dessen Argument für die Autorität der kirchlichen Tradition (*nach* Abschluss des Kanons) ist, dass der neutestamentliche Kanon selbst sie bestätigt, da er sich selbst aus der mündlichen kirchlichen Tradition (*vor* seinem Abschluss) speist.

Julius Steinberg aus Ewersbach führt in seiner Untersuchung zum Hohenlied den zweiten Teil des Bandes mit vier „Fallstudien zur Kanonausprägung“ an. Er schlägt vor, die Interpretation des Hohenliedes in seinem kanonischen Kontext nach der jüdischen Tradition ohne gruppierte Megillot – d. h. *Baba Bathra* 14b und vergleichbare Anordnungen – zu bewähren. Dieser stellt es als salomonisches Buch in den Kontext einer weisheitlichen Reihe Hi, Spr, Koh, Hld. Anhand von vier Charakteristika von Weisheit (u. a. nach Thomáš Frydrych, *VT.S* 90, 2002) deutet Steinberg das Buch „im Sinne eines weisheitlichen Paradigmas, also

eines Idealbeispiels dafür, wie das schöpfungsmäßige Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau erfüllend gelebt werden kann“ (182).

Heiko Wenzel aus Gießen untersucht die wichtigsten Erklärungsmodelle für die Entstehung des Zwölfprophetenbuches der letzten dreißig Jahre (Schneider 1979, Nogalski 1993, Jones 1995, Bosshard-Nepustil 1997, Schart 1998, Wöhrle 2006/2008). Er beobachtet dabei, dass sie das Phänomen der unveränderten Abfolge Ob-Jon in LXX und MT nicht erklären und stellt seinerseits die Hypothese von einem „Zweiprophetenbuch ungleicher Brüder“ (197) zur Diskussion, welches eine Revision der bislang angenommenen späten Einfügung von Jon in das Zwölfprophetenbuch zur Folge haben müsste. Methodologisch erweitert er damit den Horizont der Forschung auf übereinstimmende Zusammenstellungen von Büchern in verschiedenen Traditionen. Zudem fordert er, auch alternative Anordnungen zu reflektieren, die nicht durch Manuskripte gedeckt sind, um den Blick für Besonderheiten zu schärfen, die aufgrund der „normativen Kraft des Faktischen“ als selbstverständlich übersehen werden. Eine bemerkenswerte Nebenbeobachtung: Hinter der Angleichung von Mi 1,1 LXX an Jon 1,1 LXX (in MT entsprechen sich Mi 1,1, Hos 1,1, Jo 1,1 und Zef 1,1) möchte er einen intendierten Strukturmarker ausmachen.

Der kürzeste Beitrag des zweiten Teils stammt von dem Dortmunder Alttestamentler Egbert Ballhorn, der ausgehend von Jer 36 und Bar 1,1 über die Funktion des Buches Baruch im Verhältnis zum alttestamentlichen Kanon sinniert. Aus theologischen Überlegungen heraus kommt er zu einer recht präzisen Datierung des Kanonabschlusses „größtenteils“ kurz vor Entstehung des Buchs (223). Allerdings ist zum einen die Datierung von Baruch recht unklar (Abschluss Mitte 1. Jh. v. Chr.), zum anderen wird nicht jeder den Überlegungen bereitwillig beipflichten.

Thomas Hieke unternimmt es abschließend, den Schlussversen des Alten Testaments als Übergang zum Neuen Testament in den unterschiedlichen Kanonausprägungen einen tieferen Sinn abzugewinnen: In der jüdischen Bibel lässt sich 2. Chr 36,23 als eschatologisches Programm deuten. In *Codex L* verweist Neh 13,31 zurück auf Gen 1. Im *Codex Vaticanus* endet BelDr mit einem Hymnus. Im *Codex Sinaiticus* vermittelt der LXX Schluss Hi 42,17a-e Auferstehungshoffnung. Im *Codex Alexandrinus* entsteht eine Parallele zwischen Sir 51,30 und Offb 22,12. Griechische Minuskeln enden auf Mal, Od, 3.Makk, Tob, Syrische Codizes auf 3.Makk, 4.Makk, 3.Esr, Neh, Vulgata-Ausgaben auf 2.Makk, Mal, Dan, Ps, Koh. Einen besonderen Schwerpunkt der Untersuchung bildet Maleachi (Lutherbibel) mit dem abschließenden Rückverweis auf Mose und Ausblick auf Elia. Als *JETH*-Leser hätte sich Hieke zu dem Thema schon vor Jahren von Hendrik Koorevaar inspirieren lassen können (*JETH* 11, 1997, s. a. in *ZAW* 122, 2010), auch ein Bezug zu John Sailhamers *Theology*, 1995 fehlt völlig, sodass der Ertrag nicht ganz so farbenprächtig ausfällt.

An manchen Stellen hätte man sich Querverweise innerhalb des Werks gewünscht, etwa von S. 233 zu S. 50 (Frage nach einer „Septuaginta-Ordnung“).

Dies wird jedoch durch Bibelstellen-, sowie Personen- und Sachverzeichnisse zumindest teilweise kompensiert.

Siegbert Riecker

---

Rüdiger Lux: *Hiob. Im Räderwerk des Bösen*, Biblische Gestalten 25, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, <sup>2</sup>2013, Pb., 320 S., 11 Abb., € 18,80

---

Der Autor, Professor für Altes Testament in Leipzig (\* 1947), führt in diesem feinen Buch nach 25jähriger Lehrtätigkeit seine Studien zum Hiobbuch zu einer gemeinverständlichen Reife. Er geht im Wesentlichen durch das ganze Buch und kommentiert abschnittsweise. Der narrative Rahmenteil kommt ausführlicher zu Wort. Ein großer, flüssig lesbarer Bogen entsteht: von *Rezeption* (G. Büchner, Dantons Tod; Bonhoeffer; Exkurse zu Antworten auf die Frage nach der Herkunft des Bösen) und *Religionsgeschichte* (akkadische und ägyptische Dichtung) zu *Meditation*, dann wieder zu (bewusst selektiver) philosophischer *Rezeption* (S. Kierkegaard, R. Otto, C. G. Jung, E. Bloch) und schließlich *Aneignung*: eine Predigt an einem Sonntag Kantate (!) zu Hiob 30,24–31 rundet das Werk ab.

Einleitungsfragen werden im Verhältnis angemessen knapp referiert; eine Grafik fasst Lux' Auffassung von einem dreistufigen, nachexilischen Entstehungsprozess bis zum 2. Jahrhundert zusammen (61–64); dann wendet er sich der Endgestalt des Buches zu (65).

Lux würdigt das Hiobbuch sowohl *theologisch* als von „einsamer ... Größe“, indem es Gott der Berechenbarkeit entziehe und mit dem Bilderverbot Ernst mache (114, vgl. 263), als auch als vielfach *seelsorgerlich* bewährt (151, 167, 185f, 218f, 244, 268), wobei mitunter eigene seelsorgerliche Erfahrung des Alttestamentlers durchscheint. Nicht nur ein Leidender wird in seinem Glauben geprüft, sondern auch seine Freunde und Seelsorger. Immer zu beachten sei, *wer* zum Leid Stellung nehmen will: ein distanzierter Betrachter oder ein existentiell Betroffener (117, vgl. 266)?

Als *Gegenstand* des Buches wird eine vielstimmige Debatte um den Menschen und seine Frömmigkeit zwischen Gott und dem Satan (der nicht zu entmythologisieren sei, 91f; zur Entstehung des Terminus vgl. jedoch 84–86) beschrieben. Diese gestaltet sich zum einen so, dass Gott ganz auf der Seite seines Knechtes steht, dessen Integrität er anerkennt (88), und zum anderen so, dass gut und böse nicht auseinanderfallen dürfen (27). Reflektieren die Gerichtsworte der Propheten einen pädagogischen Zweck des Unheils, nämlich die Wiederherstellung der vom *Menschen* gestörten Ordnung, so thematisiert das Hiobbuch eine Störung der Weltordnung *durch Gott selbst* (160). Damit ist verständlich, warum nach Lux Hi 9,24 als zentral zu gewichten ist: „Die Erde ist in die Hand des Gottlosen gegeben, das Angesicht ihrer Richter verhüllt er. Wenn er es nicht ist, wer

sonst?“ (vgl. 12, 172, 245, 264). Hiob erhebt den maßlosen Vorwurf an Gott, selbst zum Gottlosen geworden zu sein, der gerechte Rechtsprechung auf Erden verhindert. Damit aber würde das Leben sinnlos (173f). Gott zeigt Hiob schließlich, dass er auch das Entfernteste noch in guter Ordnung geschaffen und in der Hand hat – wie sollte es da mit Hiob anders sein? Jedenfalls hat Hiob in Leid und Klage in Gott selbst einen mächtigen Bundesgenossen. Im Vertrauensbekenntnis der Gottesschau (Hi 42,5) findet die Dichtung ihren „Wendepunkt, an dem sich ihm der Feindgott am Ende in seinen Erlöser verwandelt“ (181). Die zweite Gottesrede antwortet auf den Vorwurf: Die drei Protagonisten (Frevler, Behemot, Leviatan) repräsentieren eine feindliche Gegenwelt, der nur Gott Grenzen setzen kann. Der Mensch vermag nicht einmal den Stolz in sich zu besiegen, um wieviel weniger diese drei (245–251)!

Wir verdanken Lux eine Fülle hilfreicher Beobachtungen und ein verbessertes Verständnis etwa der Frau Hiobs und seiner Freunde, die je nicht pauschal zu verurteilen sind: Hiobs Frau ist nicht, wie Augustin annahm, *adiutrix diaboli*, jedenfalls nicht nur. Sie sagt nach der LXX einiges mehr als nach dem hebräischen Text; der Einschub wirbt um Verständnis für sie. Dies lässt auch am hebräischen Text neu fragen; Lux übersetzt Hi 2,9 nun: „Solange du noch an deiner Frömmigkeit festhältst, preise Gott“ (125). *Erst* mit ihrem folgenden Sterbeimperativ bzw. Todeswunsch sei sie aus der Tradition der Beter Israels (z. B. „du tust mir kund den Weg des Lebens“, Ps 16,11) ausgebrochen, tue so *etsi Deus non daretur* (128). (Die LXX-Ergänzung zu Hi 42,17, die von Auferstehung spricht, wird leider nicht ausgewertet.) Und Hiobs Freunde, die ein je eigenes Profil bekommen, treiben ihn letztlich zu Gott selbst; sie vollziehen ein Musterbeispiel ambivalenter Seelsorge (186ff). Am Ende sollen die Freunde *von Hiob* lernen, was rechte Seelsorge heißt (268)!

Anders als Feldmeier/Spieckermann (*Der Gott der Lebendigen*, dort 171) sieht Lux Hiob nicht nur als auf den Mund geschlagen bzw. ohne innere Einsicht überwunden. Vielmehr begegne in den Fragen Gottes die für Hiob hilfreiche, neue Perspektive und Einsicht – eine echte Antwort! „Das ist das Erstaunliche, dass Hiob – trotz der ungeheuerlichen Anklagen, die er gegen Gott erhob – mit keinem Wort schuldig gesprochen wird und gerade deswegen nicht länger auf seiner bisherigen Position beharren muss. Es traf ja zu, dass es keinerlei Rechtfertigung für sein Leiden gab. Und weil dies außer Frage stand, musste Hiob auch nicht länger vor Gott auf seinem Recht bestehen“ (264f – von hier aus erscheint mir der Untertitel des Buches unpassend). Hiob habe den *deus revelatus* als *absconditus* erkannt (vgl. 171f, 224, 233, 262; der Gebrauch dieser an Luthers *De servo arbitrio* erinnernden Begriffe war mir nicht ganz klar).

In der Gestalt Hiobs – obwohl seiner Herkunft nach ein Nichtisraelit – verdichtet sich das Ergehen des Volkes Israel bzw. wird „immer durchlässiger“ (87f, 268–271, 279): Beide mussten durch viele Leiden gehen; beiden hat Gott nie die Beziehung aufgekündigt; beide sollten für die Welt beten. Sehr weit geht L., wenn er sagt: „Hiob, das sind auch die Kinder von Auschwitz, die an die Irratio-

nalität des totalen Verbrechens Ausgelieferten, das sind die vielen unbekanntten und namenlos Leidenden, deportiert, vergast, verbrannt, verscharrt, denen nichts und niemand erklären konnte, wozu sie vor ihrer Zeit sterben mussten und müssen“ (102).

Im Blick auf die Stellung Hiobs im Kanon hätte ich mir mehr Reflexion der Beziehungen zu anderen Weisheitsbüchern und zum Neuen Testament gewünscht, auch in der Predigt (303–312), die eine kontrafaktische Hoffnung in nur wenigen Sätzen (immerhin!) auf die Auferstehung Jesu Christi gründet (vgl. W. Vischer, *Hiob*, 1934; vgl. auch Jak 5,11, was im ganzen Buch nicht vorkommt; S. 52–57 erwecken den falschen Eindruck, Hiob werde im Kanon nur noch in Hes 14 erwähnt). Die Predigt betont die Wirkung der *Musik* für Leidende und Depressive und verbleibt m. E. zu lange beim apokryphen Buch „Testament des Hiob“ (309ff). Dies mag eine gute Ergänzung des Voranstehenden sein. Aus meiner Sicht wäre es aber organischer, an einer Predigt zu zeigen, wie die zuvor aus dem Hiobbuch gewonnenen Einsichten zu Leid, Schmerz und deren Verarbeitung der heutigen Gemeinde nahegebracht werden können.

Die bestens lektorierte Studie wird man mit großer Dankbarkeit aus der Hand legen und für mehr Themen, als man vorher vermutete, wieder aus dem Regal holen. Fragen und Einsichten werden gut zugespitzt (z. B. zur Theologie des Leibes, vgl. 116), wenn auch bisweilen redundant. Die Entwicklung Hiobs wird sensibel registriert (von Kapitel 3 zu 29/31, S. 197ff, von 1 zu 28: S. 195). Implizit nimmt Lux sogar gegen Abtreibung und aktiver Sterbehilfe Stellung (118, 147). Vor allem das „Unde malum?“ (Woher das Leid?) wird durch mehrere Anläufe – die Hinweise zur Rezeption eingeschlossen – fasslicher und bearbeitbarer.

*Stefan Felber*

---

Bruce K. Waltke, James M. Houston, Erika Moore: *The Psalms as Christian Lament. A Historical Commentary*, Grand Rapids/MI, Cambridge/ U. K.: Eerdmans, 2014, Pb., 312 S., € 30,60

---

Bruce Waltke gehört zu den renommiertesten evangelikalten Alttestamentlern der Gegenwart. Innerhalb des Autorenteam's verantwortet er überwiegend die biblisch-exegetischen Partien des Buchs. Von Erika Moore, Alttestamentlerin an der Trinity School for Ministry in Ambridge, PA, stammen der biblische Teil zu Ps 39 sowie Editionsarbeiten. James Houston, wie Waltke Emeritus des Regent College in Vancouver, Inhaber des Lehrstuhls für „Spiritual Theology“, ist zuständig für Auswahl und Präsentation der „Stimme der Kirche“ (vorneuzeitliche Kommentierungen der Psalmen).

Vor der Vorstellung dieses Buches darf nicht unerwähnt bleiben, dass dasselbe Autorentrio im gleichen Verlag bereits einen Vorgängerband publiziert hat: *The*

*Psalms as Christian Worship. A Historical Commentary*, 2010. Die beiden Bände ergänzen sich (die Psalmen im *Worship*-Band beinhalten freilich ein weiteres Spektrum) und weisen eine analoge Konzeption auf. Der ältere Band ist umfangreicher (626 S.) und hat einen größeren Einleitungsteil. Öfters wird im späteren Band zurückverwiesen auf Ausführungen im ersten Buch, in welchem dreizehn Psalmen behandelt werden (Ps 1–4; 8; 15f; 19; 22f; 51; 110; 139). Dazu gehören u. a. die Begründungen für das Verständnis von  $l^e$  + Name (David) in den Psalmpräskripten im Sinne der Autorschaft, eine königlich-davidische Interpretation der Psalmen-Ichs (ähnlich wie John Eaton) sowie die Annahme, dass Elemente der Präskripte (Aufführungsangaben) als Subskripte des Vorgängerpsalms aufzufassen sind (dazu Waltke in JBL 110, 1991, 583–596).

Beide Bände bieten mit ihrer fächerübergreifenden Verbindung von aktueller exegetischer und referierend historischer Psalmenkommentierung ein eigenes Genre. Das Anliegen dahinter wird durch das Adjektiv „Christian“ angezeigt. Es geht – im Gegensatz zur historisch-kritischen Bibelauslegung – um eine Entdistanzierung des Psalmenworts, ein theologisches, heilsgeschichtliches und geistliches Verstehen sowie um die Vertiefung des spirituellen Lebens der Kirche und des Einzelnen.

Die Rede von „The Psalms as the Christian’s Lament“ (so der Titel des Einleitungskapitels) klingt etwas missverständlich und könnte falsche Vorstellungen wecken. Einmal abgesehen davon, ob die Artikelsetzung angebracht ist, ist zu sagen, dass hier nicht (primär) die seit H. Gunkel gebräuchliche Gattung des „Klagelieds“ (Lament) im Fokus ist. Vielmehr bilden die sogenannten „sieben Bußpsalmen“ (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), die seit der Antike in der Kirchen- und Spiritualitätsgeschichte breite Beachtung gefunden haben, das Gerüst der Studie. Allerdings wird (ausgerechnet!) Ps 51 ausgelassen (weil schon im Vorgängerband behandelt) und die verbleibenden Auslegungen werden durch solche zu den Psalmen 5; 7; 39 und 44 (Volksklagepsalm!) ergänzt. Mit der Behandlung der „Bußpsalmen“, die mit der Gattung der Klage- und Bittgebete nur teils konvergieren (Sündenbekenntnis und Buße steht im Vordergrund!), ist die wirkungs- und auslegungsgeschichtliche und damit „christliche“ Sicht bereits eingebracht. Letztere wird im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Sichtweise (old versus new dispensation) zudem insofern näher bestimmt, als etwa die in den Psalmen geäußerten Proteste angesichts des Leidens von Christus und seiner Nachfolger anders zu akzentuieren sind: „[U]nlike the psalmist, Christians rejoice in their suffering ...“ (xii). In der Einleitung wird ferner der postmoderne Kontext im Umgang mit der Klage kritisch betrachtet und der alttestamentliche Hintergrund kurz skizziert.

Im Hauptteil werden die erwähnten zehn Psalmen im Einzelnen nach folgendem Schema erörtert: 1. die Stimme der Kirche; 2. die Stimme des Psalmisten; Übersetzung; 3. Kommentar; 4. Fazit. Im ersten Teil wird eine Auswahl von Kommentierungen und Besinnungen aus der Kirchengeschichte geboten. Sie reicht von der (stark vertretenen) Antike (u. a. Hieronymus, Augustinus,

Chrysostomus) über das Mittelalter (u. a. Thomas von Aquin) bis in die Reformationszeit (u. a. Luther, Erasmus von Rotterdam, Calvin) und gelegentlich darüber hinaus. Darunter finden sich auch (mir) weniger bekannte Namen wie Richard Rolle (14. Jh.), Sir Thomas Wyatt (16. Jh.) und John Owen (17. Jh.). Interessant wie überraschend ist die Wertschätzung, die im Zusammenhang der Auslegung von Ps 39 Erasmus als „Pastoral Theologian“ widerfährt (150–155). Die von Waltke verantworteten Teile 2 bis 4 sind mit einer gängigen Bibelkommentierung vergleichbar. Nach der Übersetzung werden Beobachtungen zu Kontext, Struktur und Gestalt des Psalms dargeboten. Danach folgt die Detailauslegung unter Berücksichtigung von Über- und Unterschrift (der Gottesname wird durch „I AM“ angezeigt). Positiv hervorzuheben sind die Wortstudien, die sorgfältige Beachtung der Grammatik (vgl. seine mit M. O'Connor verfasste Syntax des Bibelhebräischen) sowie die Herausarbeitung theologischer und spiritueller Akzente. Der Band wird beschlossen durch ein Glossar (von „acedia“ bis „Vulgate“) sowie verschiedene Indices.

Die Beurteilung des Bandes fällt nicht leicht. Die in jüngerer Zeit zu beobachtende (neue) Wertschätzung vorneuzeitlicher Kommentierungen der Psalmen und die Hebung dieses Fundus (z. B. durch S. Gillingham) ist zu begrüßen. Das Besondere hier ist, dass diese mit wissenschaftlicher Schriftauslegung in einem Band verbunden sind und die beiden Teile damit gleichsam in ein Gespräch treten. Damit kommt es nicht (wie üblich) bei Auslegungen zu einem Überspringen der dazwischen liegenden Wirkungs- und Auslegungsgeschichte. Vielmehr wird diese – auswahlweise – eingebracht, und ihre Einsichten werden gewürdigt. Die „Stimme der Kirche“ war für mich als Rezensent der interessantere Teil, was freilich auch dem Umstand geschuldet ist, dass es für mich hier mehr an Neuem zu entdecken gab. Mit der Abfolge von Kirchengeschichte und Exegese sind in diesem Band freilich auch hermeneutische Umlenkungen und Schwerpunktverschiebungen verbunden. So werden Klagepsalmen nun verstärkt als Bußpsalmen und damit im Sinn eines Sündenbekenntnisses und Bußspiegels gelesen. Auf dem Hintergrund des NTs bzw. christlicher Theologie ergeben sich weitere Neuakzentierungen im Blick auf die Psalmen. Damit kommen grundsätzliche Fragen des Verständnisses der Psalmen und der Rolle der Exegese aufs Tapet. Ob und inwieweit diese früheren Kommentierungen die aktuelle Exegese einfärben und vorsepen sollen – wie ich es in diesem Band teils wahrnehme –, ist eine der wichtigen Fragen (auf die Debatte über die Autorschaft der Psalmen, die – auch im innerevangelikalen Lager – unterschiedlich gedeutet wird, soll hier nicht näher eingegangen werden). Die Kategorisierung der Psalmen als „Christian Lament“ (wie die als „Christian Worship“ im Vorgängerband) wirkt entsprechend ambivalent und ist diffus. Trotz dieser Anfragen bietet der Band, gerade durch seine theologischen und spirituellen Akzente, mannigfache Einsichten und Herausforderungen für Kirche und Christen im Lesen der biblischen Psalmen und ist daher zu empfehlen.

---

William P. Brown (Hg.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, New York/NY: Oxford University Press, 2014, Ln., XIX+661 S., € 115,-

---

Der vorzustellende, voluminöse Sammelband ist Teil der ambitionierten Reihe „Oxford Handbooks in Religion & Theology“. Deren Ziel ist es, den Forschungsstand eines Gebietes einführend und überblicksartig darzustellen. Mit dem Band zu den Psalmen ist William (Bill) Brown betraut worden. Der am Columbia Theological Seminary in Decatur (Georgia) lehrende Alttestamentler ist durch seine Psalmentheologie, die er anhand von Leitmetaphern entwickelte, bekannt geworden (*Seeing the Psalms*, 2002). Ihm ist die Auswahl der Beiträge und der Beitragenden zu verdanken, und von ihm als Herausgeber stammt neben dem Vorwort auch der *tour d'horizon* über die Bereiche des Psalters und seiner Psalmen sowie deren Erforschung.

Der in 10 Hauptteile gegliederte Band im Umfang von rund 650 Seiten enthält 42 Beiträge (je abgeschlossen mit einer Bibliographie) von ebenso vielen Autoren. Es versteht sich, dass im Rahmen einer Rezension dieser auch nicht annähernd erörtert werden kann. In Teil I wird der altorientalische Verstehenshintergrund aufgerollt. Hierbei sticht der Beitrag von Schipper (4.) heraus, nicht zuletzt aufgrund der vergleichenden Tabellierung von ägyptischen Texten mit Psalmenstellen. Er bietet zugleich Ressourcen für weitergehende Studien. Dass mit Blick auf Ps 104 die wichtigen Studien von A. Krüger (v. a. *Das Lob des Schöpfers*, 2009) unerwähnt bleiben, mag freilich als Wermutstropfen gelten. Teil II bietet Beiträge zur Gestalt der Psalmen, nämlich zur Poesie und ihren Formgebungen (Klage, Lob, Weisheit). Darin verdient der Beitrag von Bott (8.) Erwähnung, der mithilfe der kognitiven Linguistik der Verbindung von Metonymie und Lobpreis nachgeht. Teil III enthält Beiträge zu den aramäischen, griechischen und lateinischen Psalterübersetzungen. Teil IV bietet neben Essays zur Gesamtkomposition und einem Teilbereich des Psalters eine gute Erschließung der wichtigen, freilich meist sehr fragmentarisch erhaltenen Psalmenhandschriften aus den Höhlen am Toten Meer von Flint (15., dazu zwei Appendices!). Seine Schlussfolgerungen sind im Licht der kürzlich erschienenen Monographie von E. Jain: *Psalmen oder Psalter?*, 2014 jedoch zu überprüfen. Es folgen mit Teil V Beiträge zur Interpretation und Rezeption der Psalmen, wobei für die biblische Theologie das Referat zu den Psalmen im NT von Ahearne-Kroll (17.) als besonders wichtig heraussticht. Teil VI ist derjenige Hauptteil, der thematisch die größte Streubreite an Beiträgen bietet (die man teils auch anderswo hätte einordnen können). Etwas abseits des Üblichen, aber für den Rezensenten erhellend und weiterführend ist der Beitrag von Strawn (27.), in dem die Psalmen durch die Linse von Psychologie und Psycholinguistik gelesen und emotive und therapeutische Prozesse aufgezeigt werden. Teil VII enthält (moderne) Leseerfahrungen von Psalmen aus unterschiedlichen ethnischen und kulturspezifischen Hinter-

gründen. Es folgen in den Teilen VIII und IX je zwei Beiträge zur Theologie (jüdisch und christlich) und zur Anthropologie. Erfreulicherweise bietet der Band mit Teil X auch den Brückenschlag zu Anwendungen der Psalmen in heutiger Praxis. Dabei waren für den Rezensenten die Beiträge von Schnabl Schweitzer (40.) zur Verwendung der Psalmen in der Seelsorge und von Kingsmill zum monastischen Gebrauch (41.) besonders anregend. Die nachfolgende (zitierfähige) Listung aller Beiträge dokumentiert das weite Spektrum an Fragestellungen, die sich mit den biblischen Psalmen verbinden.

Preface; List of Contributors; Abbreviations. 1. W. P. Brown, „The Psalms. An Overview“, 1–23. I. Ancient Near Eastern Backgrounds: 2. A. E. Zernecke, „Mesopotamian Parallels to the Psalms“, 27–41; 3. M. S. Smith, „Canaanite Backgrounds to the Psalms“, 43–56; 4. B. U. Schipper, „Egyptian Backgrounds to the Psalms“, 57–75. II. Language of the Psalms: 5. F. W. Dobbs-Allsopp, „Poetry of the Psalms“, 79–98; 6. P. S. Hawkins, „The Psalms in Poetry“, 99–113; 7. C. Mandolfo, „Language of Lament in the Psalms“, 114–130; 8. T. J. Bott, „Praise and Metonymy in the Psalms“, 131–146; 9. D. Jacobson, „Wisdom Language in the Psalms“, 147–157. III. Translating Psalms: 10. D. M. Stec, „The Aramaic Psalter“, 161–172; 11. J. Schaper, „The Septuagint Psalter“, 173–184; 12. S. Goins, „Jerome’s Psalters“, 185–198. IV. Composition of the Psalms: 13. S. E. Gillingham, „The Levites and the Editorial Composition of the Psalms“, 201–213; 14. Y. Zakovitch, „On the Ordering of Psalms as Demonstrated by Psalms 136–150“, 214–228; 15. P. W. Flint, „Unrolling the Dead Sea Psalms Scrolls“, 229–250. IV. History of Interpretation and Reception. A Sampling: 16. A. Cooper, „Some Aspects of Traditional Jewish Psalms Interpretation“, 253–268; 17. S. P. Ahearne-Kroll, „Psalms in the New Testament“, 269–280; 18. W. A. Saleh, „The Psalms in the Qur’an and in the Islamic Religious Imagination“, 281–296; 19. B. Breed, „Reception of the Psalms. The Example of Psalm 91“, 297–310. VI. Interpretive Approaches: 20. W. H. Bellinger, „Psalms and the Question of Genre“, 313–325; 21. R. J. Clifford, „Psalms of the Temple“, 326–337; 22. E. S. Gerstenberger, „Non-Temple Psalms. The Cultic Setting Revisited“, 338–349; 23. J. C. McCann, „The Shape and Shaping of the Psalter. Psalms in Their Literary Context“, 350–362; 24. N. L. deClaissé-Walford, „The Meta-Narrative of the Psalter“, 363–376; 25. J. M. LeMon, „Ancient Near Eastern Iconography and the Psalms“, 377–391; 26. R. L. Foster, „Rhetoric of the Psalms“, 392–403; 27. B. A. Strawn, „Poetic Attachment. Psychology, Psycholinguistics, and the Psalms“, 404–423; 28. M. D. Knowles, „Feminist Interpretation of the Psalms“, 424–436; 29. N. K. Gottwald, „Kingship in the Book of Psalms“, 437–444. VII. Culturally Based Interpretations: 30. R. S. Sadler, „Singing a Subversive Song. Psalm 137 and ‚Colored Pompey‘“, 447–458; 31. J. J. Ahn, „Rising from Generation to Generation. Lament, Hope, Consciousness, Home, and Dream“, 459–474; 32. E. Sanchez, „Psalms in Latin America“, 475–481. VIII. Theologies of the Psalms: 33. M. Z. Brettler, „Jewish Theology of the Psalms“, 485–498; 34. R. A. Jacobson, „Christian Theology of the Psalms“, 499–512. IX. Anthropologies of the Psalms: 35. W. Brueggemann, „On ‚Being Human‘ in the Psalms“, 515–528; 36. J. F. D. Creach, „The Righteous and the Wicked“, 529–541. X. Practicing the Psalms: 37. K. Bracken Long, „The Psalms in Christian Worship“, 545–556; 38. T. G. Long, „Preaching Psalms“, 557–568; 39. M. Morgan, „Singing the Psalms“, 569–582; 40. C. L. Schnabl Schweitzer, „Psalms as Resources for Pastoral Care“, 583–595; 41. E. Kingsmill, „The Psalms. A Monastic Perspective“, 596–607; 42. D. Rensberger, „Ecological Use of the Psalms“, 608–620. Appendix I: P. W. Flint, „Apocryphal Psalms in the Psalms Scrolls and in Texts Incorporating Psalms“, 621–629; Appendix II: P. W. Flint, „Contents of the Psalms Scrolls and Related Manuscripts“, 631–638. Subject and Names Index; Textual Index.

Die Beiträge sind insgesamt „solide“ und (auch für Evangelikale) hilfreich. Der Autorenkreis umfasst einen weiten Kreis von Kennern der Materie, die aus unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen stammen. Leider bleibt die für die Psalmen wichtige (kontinental-)europäische Psalmenforschung bei den Verfassern aus überwiegend englischsprachigen Gebieten unterbelichtet. Manche Beiträge bieten bereits Bekanntes in Zusammenfassungen bisheriger Arbeiten. Etwas bemühend ist, durch mehrere Beiträge hindurch immer wieder neu auf die satt-sam bekannten Psalmenpioniere Gunkel und Mowinckel hingewiesen zu werden (als „Handbuch“ wird der Band freilich von wenigen in einem Zug durchgelesen werden, wodurch die Repetitivität gemildert wird). Mögen für Psalmenforscher die innovativen und neue Gebiete explorierenden Beiträge besonders interessant sein, so sieht die Gewichtung für solche, die sich neu den Psalmen zuwenden und eine gründliche Einführung suchen, gewiss anders aus. Bill Brown gibt an, dass der Band sowohl für Forscher wie Studierende gedacht sei. Der Wunsch des Herausgebers (und Verlags) mag berechtigt sein und der Band in seiner Gesamtfülle auch beide Leserkreise abdecken. Im Einzelnen werden sich diese an unterschiedlichen Beiträgen orientieren. Ausmaß und Spannweite der Aufsätze sind beeindruckend, ja exzeptionell, und Brown ist für die Konzeption und die Gewinnung der vielen versierten Autoren herzlich zu danken. Der Band ist nicht zuletzt ein Zeugnis für die weitreichende Bedeutung dieses Bibelbuchs durch die Zeiten hindurch. Universitäts- und Seminarbibliotheken ist die Anschaffung dieses mit Registern gut erschlossenen Bandes zu empfehlen. Das gilt ebenso für diejenigen, die sich eingehender, etwa im Rahmen von Qualifikationsarbeiten, mit den Psalmen (auch in praktischen Anwendungsgebieten!) beschäftigen (möchten) oder einen Überblick über die (englischsprachige) Forschung suchen. Für den „normalen“ Seminaristen oder Studenten ist der Band dagegen zu umfangreich und auch zu teuer.

*Beat Weber*

---

Uwe Rechberger: *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen*, WMANT 133, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, XII+399 S., € 64,-

---

Im Frühjahr 2011 wurde diese Arbeit von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation unter der Leitung von Prof. Dr. Bernd Janowski angenommen. Leicht überarbeitet und aktualisiert erschien sie anschließend 2012 im Neukirchener Verlag.

„Was bringt einen Menschen von der Klage zum neuen Vertrauen und Lob Gottes? [...] Dem ‚Wie?‘ dieses von vielen Psalmen vorgegebenen Weges wid-

met sich die vorliegende Studie“ von Uwe Rechberger (VII). In den Klageliedern des Einzelnen wird die erfahrene Not oft als intensive und ausführliche Klage formuliert, um dann plötzlich von einer Gewissheit der Erhörung und einem Vertrauen auf den Rettenden Gott abgelöst zu werden. Wie lässt sich aber dieser abrupte „Stimmungsumschwung“ erklären (1)? Seit den 30er Jahren hat sich in der alttestamentlichen Wissenschaft Begrichs These eines so genannten „priesterlichen Heilsorakels“ durchgesetzt. Demnach unterbricht ein Kultaktant (Priester) den Beter zwischen Klage und Lob und bewirkt den Stimmungsumschwung „mit einem textexternen Zuspruch der Erhörung“ (2). Begrichs Studien bezogen sich auf Heilsworte aus Jes 40ff, in denen sich die Gattung des priesterlichen Heilsorakels besonders gut veranschaulichen lässt. Begrichs Schlussfolgerung war, dass sich dieser externe Zuspruch zwar in den Psalmen beim Stimmungsumschwung nicht so deutlich erkennen lässt, letztlich aber, Deuterocesaja formgeschichtlich in seinen Heilsworten von dem priesterlichen Heilsorakel aus den Psalmen geschöpft hat (9f). Rechberger zeigt nun im ersten Kapitel (1–54) in einem forschungsgeschichtlichen Überblick, wie in der Folge von Begrichs Annahme eines „priesterlichen Heilsorakels“ der Stimmungsumschwung formgeschichtlich erklärt worden ist. Rechberger spitzt schließlich die Fragestellung treffend zu: Wenn in Jes 40ff aber keine Nachahmung eines „priesterlichen Heilsorakels“ zu finden ist, dann fehlt letztlich ein solider Ansatzpunkt, um ein priesterliches Heilsorakel als Begründung für den Stimmungsumschwung in den Psalmen zu postulieren. Damit müsste aber nach anderen Erklärungsmustern für den Stimmungsumschwung gesucht werden. „Leitend ist dabei die Frage, ob sich der ‚Stimmungsumschwung‘ in den Individualpsalmen nicht auch psalmintern erklären lässt, unabhängig von einem institutionalisierten Geschehenszusammenhang, wie etwa einem ‚priesterlichen Heilsorakel‘“ (52f). Daher untersucht Rechberger im zweiten Kapitel, ob es die Gattung „priesterliches Heilsorakel“ tatsächlich gibt (55–132). Für die Beantwortung dieser Frage werden die relevanten Stellen untersucht, von denen angenommen wurde, dass hier die Gattung eines priesterlichen Heilsorakels aufzufinden ist: Jes 49,22f; 41,8–13.14–16; 43,1–7; 44,1–5; die einzelnen Konfessionen Jeremias in Jer 11–20; Kgl 3,57; 2Sam 1f; Ps 12; 27; 35. Rechberger zeigt, dass die Jesaja-Texte zwar als „Heilszusage“ bzw. als „Heilsankündigung“ erfasst werden können, dass jedoch ein „priesterliches Heilsorakel“ nicht zwingend vorliegt (95). Was Rechberger für Kgl 3,57 ausagt, lässt sich schließlich für alle diese Texte als Fazit formulieren: „Von einer priesterlichen Vermittlung des JHWH-Wortes ist keine Rede. Diese ist zwar nicht ausgeschlossen, doch ebenso wenig naheliegend oder sogar zwingend.“ (117). Rechberger äußert zu Recht: „Schließlich vermittelt der Blick in die Forschungsgeschichte den Eindruck, in der Mitte des 20. Jh. habe eine ‚Epoche der Formgeschichte‘ die Arbeit diktiert. Im Bedürfnis, jedes biblische Phänomen einer Gattung und diese einem speziellen Sitz im Leben zuzuweisen, wird der literarische Kontext abgewertet.“ (128f).

Daher widmet sich Rechberger im dritten Kapitel (133–292) psalminternen Erklärungsversuchen des Stimmungsumschwungs in den Individualpsalmen. Nach seiner methodischen Grundlegung (struktural, rezeptionsorientiert, sprechaktanalytisch) unterzieht Rechberger den Psalmen 22; 3 und 6 einer intensiven und umfassenden exegetisch-synchronen Untersuchung. Was den Stimmungsumschwung betrifft, wird klar, wie in diesen Psalmen letztlich nicht einen Wechsel von der Klage zum Lob abrupt stattfindet. Stattdessen wird schon innerhalb der Klage eine Grundlage für das Lob gelegt. Trotz Klage in der Not ruft der Beter JHWH aus einer bestehenden Gottesbeziehung heraus an (z. B. Ps 22,2 „mein Gott“). Schon in der Klage erscheint JHWHs Wesen. Er ist verlässlich. Diese Vergewisserung eröffnet die Möglichkeit, diesem Gott wieder neu zu vertrauen (246).

Im vierten Kapitel zeigt Rechberger den Einfluss weiterer Einzelaspekte und Motive für den Stimmungsumschwung auf einer „vertikalen“ Ebene (293–321). Hier greift er mit einer synchronen Lektüre des Psalters zum einen unterschiedliche theologische Motive auf (z. B. Gottesname, Gottesbeziehung, Gottes Wesen, Gottes Angesicht, Gottes Geist) und zum anderen anthropologische Aspekte (z. B. Unschuldsbeteuerung, Blickwechsel auf Gott, Erinnerung an frühere Heils-taten), die den Stimmungsumschwung unterstützen.

Im fünften Kapitel geht Rechberger noch einen Schritt weiter (322–340). Hier weist er auf die Mehrdimensionalität der Psalmen hin. Als paradigmatische Gebete führen die Psalmen den Bibelleser zu einer „Integration der eigenen Person in den Text“ (322, vgl. auch 332ff). Als Wort an Gott sind sie aber im Psalter als Teil des alttestamentlichen Kanons „auch Gottes Wort an ihren Beter“ (328).

Fazit: Der Aufbau und die Argumentation der Studie lassen sich sehr gut nachvollziehen; nicht erst im sechsten und letzten Kapitel, in dem Rechberger seine Ergebnisse übersichtlich zusammenfasst (341–352). Insgesamt überzeugt Rechbergers Weg einer psalminternen Erklärung für den Stimmungsumschwung. Es bedarf letztlich keines externen priesterlichen Heilsorakels. Daher sollte, um mit dem letzten Satz dieser Studie zu schließen, „nicht mehr von einem ‚Stimmungsumschwung‘ gesprochen werden, sondern besser, weil umfassender, von einer ‚Wende‘“ (352).

*Gunnar Begerau*

---

Julius Steinberg: *Das Hohelied*, Edition C Bibelkommentar Altes Testament 26, Witten: SCM R. Brockhaus, 2014, geb., 371 S., € 19,95

---

Mit diesem Kommentar liegt ein weiterer Band der Edition C Reihe vor. Steinbergs hundertseitige Einleitung behandelt zunächst zentrale Anliegen der Hohe-liedauslegung: die Kanonisierung des Textes, seine allegorische und typologische

Auslegung (die als nicht textgemäß abgelehnt werden), den weisheitlichen Kontext (ein wesentlicher hermeneutischer Schlüssel), die umstrittene Beziehung zwischen dem Hohelied und Salomo, die Datierung des Buches (zur Zeit des Königtums), die altvorderorientalische Liebeslyrik (von der das Hohelied in seiner weisheitlichen Ausrichtung abweicht), den poetischen Charakter, die Zusammenstellung der einzelnen Liebesgedichte, die Möglichkeit einer fortlaufenden Handlung und die Theorie, wonach es sich um ein Bühnenstück für eine Hochzeitsfeier handelt. Steinberg versteht das Buch als ein literarisches Werk, ein Liebeslied, dessen weisheitlicher Rahmen den Leser anleitet, die Liebe nicht nur zu feiern, sondern zu studieren (53).

Die Analyse des literarischen Aufbaus ergibt eine „emotionale zyklische Struktur“, die einem vierteiligen Grundmuster folgt: (a) sie verlangt nach ihm, (b) er erscheint und sie macht ihm Komplimente, (c) er macht ihr Komplimente und verlangt nach ihr, (d) sie lädt ihn ein bzw. gibt sich ihm hin. Diesen Zyklus durchläuft das Hohelied fünfmal. Aus dem Schema fallen lediglich der Titel (1,1) und eine rahmende Erzählung (1,5–6; 8,8–12) zum Thema, wann die Frau reif genug ist, eine Liebesbeziehung einzugehen.

Erklärungen zur Bildsprache, die eine starke Verbundenheit mit Land und Natur widerspiegelt, Beobachtungen zum Parallelismus und Steinbergs nacherzählende Interpretation des Buches schließen sich an. Letztere folgt den erwähnten Zyklen und beschreibt eine fortlaufende Handlung: die Partner lernen sich kennen (1,1–2,4), verabreden sich zum Rendezvous (2,5–17), feiern Hochzeit (3,1–5,1), sind im Gefühlsrausch (5,2–7,13) und erleben die Liebe als stark wie den Tod (7,14–8,14). Da sie nach ihrer Hochzeit und körperlichen Vereinigung (4,12–5,1) in den letzten beiden Zyklen wieder unverheiratet zu sein scheinen, interpretiert Steinberg manche Abschnitte als Rückblicke (5,2–7) oder Fantasien (7,7–10; 7,14–8,3).

Es folgt eine „kleine Theologie der Liebe“, die diese im Hohelied als nicht auszulöschende Urmacht, einen zu genießenden Garten und eine als Vorbild dienende Beispielgeschichte beschrieben sieht. Zudem wird sie als eine Gottesgabe gefeiert, die gar als „eine zeitweise Rückkehr in die Ganzheitlichkeit des Gartens Eden“ erscheint (82). Bezüglich der Gestaltung der Liebe regt das Buch dazu an, das Verlangen zu feiern und auszukosten, sich gegenseitig bewundernd wahrzunehmen, die Liebe in Worte zu fassen und den richtigen Zeitpunkt abzuwarten. Hinsichtlich der Problematik, dass zwar viel über Liebe, aber wenig über die Ehe gesagt wird, betont Steinberg, dass ein ehelicher Rahmen im alttestamentlichen Kontext vorausgesetzt und im Hohelied angedeutet ist (3,6–5,1). Der „Garten der Liebe“, den die Lieder „angstfrei und ohne zu moralisieren“ erkunden (98), ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.

Der Kommentar, der den Text anhand der fünfmal durchlaufenden vierteiligen „emotionalen Struktur“ und der zweiteiligen Rahmenerzählung in 1,5–6 und 8,8–12 in zweiundzwanzig Abschnitte unterteilt, bietet eine Übersetzung des Textes, Anmerkungen zum Kontext und Aufbau, eine versweise Einzelauslegung

und zusammenfassende Beobachtungen zur Textaussage. Teilweise schließen sich Vorschläge zur Bibelarbeit an, die verschiedenste Themen (Verliebtsein, Komplimente, Momente zu zweit gestalten, innere und äußere Schönheit, Hochzeit, Liebe ist ..., Umgang mit Sehnsüchten und Verlangen, die Liebe als Leben schaffende Gotteskraft, der rechte Zeitpunkt für die Liebe, langfristige Partnerschaft in der Ehe) und Zielgruppen (Jugendliche und Teenager, junge Erwachsene, Ehepaare oder Paare in der Hochzeitsvorbereitung, die Gemeinde) ansprechen.

Neben der die Auslegung begleitenden Übersetzung findet sich eine Übertragung ins heutige Deutsch, die ein modernes „Update“ der altvorderorientalischen Bildsprache bietet, wie die folgenden Beispiele verdeutlichen:

Vers	Übersetzung	Moderne Übertragung
1,7	„wo weidest du, wo lässt du lagern“	„wo du trainierst, wo du deine Bahnen schwimmst“
1,8	„weide deine Ziegenkitze“	„zeig dich in deinem Bikini“
3,4	„bis ich ihn gebracht hatte ins Haus meiner Mutter und in das Zimmer derer, die mit mir schwanger war“	„bis ich ihn gebracht hatte zur Tür der Kirche  und bis vor den Traualtar“
3,7	„Es ist seine Sänfte, die von Salomo! Sechzig Krieger sind rings um sie her“	„Es ist seine schwarze Limousine! ... Motorräder sind rings um sie her“
3,8	„ein jeder hat sein Schwert an seiner Hüfte“	„jeder von ihnen hat seinen Schlagstock an seiner Hüfte“
6,4	„wie Tirza,  hinreißend wie Jerusalem,  furchterregend wie das geordnete Heer“	„wie das Weiße Haus in Washing- ton, hinreißend wie der Rote Platz in Moskau, furchterregend wie eine Formation rollender Panzer“
8,10	„nun aber bin ich vor ihm wie eine Festung, die Frieden anbietet“	„wenn mein Geliebter kommt, mich zu erobern, dann hisse ich die weiße Fahne“

Eine Bibliographie und zum Teil recht ausführliche Sacherklärungen runden diesen Hoheliedkommentar ab.

Der Band führt die Edition C Reihe auf gelungene Weise fort und bringt ihrer Leserschaft ein faszinierendes, wichtiges und doch weitgehend vernachlässigtes Buch nahe. Der Kommentar ist das Ergebnis ausführlicher Beschäftigung mit dem Text, die neben der Einzelexegese auch mit wesentlichen hermeneutischen, literarischen, kontextuellen und theologischen Fragen gerungen hat. Hier ist zu-

dem ein Autor am Werk, der vom Hohelied begeistert ist und es versteht, seinen Enthusiasmus an den Leser weiterzuvermitteln.

Neben der Beschäftigung mit dem Text ist Steinberg auch das Thema des Hoheliedes, die Feier der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Frau, ein Anliegen. Wo man im Zusammenhang mit der Sexualität oftmals nicht über ethische Fragen hinauskommt, spricht er, im Anschluss ans Hohelied, vom Feiern und Auskosten der Liebe, von der Geschlechtlichkeit als einem „sehr guten“ Schöpfungsaspekt und vom Geschlechtsverkehr als dem Inbegriff ganzheitlichen Erkennens. Auf wohlthuende und schöpferische Weise erkennt er, dass die im Hohelied geäußerten erotischen Worte, Träume und Fantasien nicht nur eine Realität beschreiben, sondern diese geradezu erschaffen und – so ist impliziert – dies auch dürfen. Es ist zu hoffen, dass das Hohelied und Steinbergs Auslegung viele Leser dazu inspirieren, den Körper ihres Partners neu zu bewundern, ihr körperliches Verlangen zu bejahen und die geschlechtliche Liebe als wunderbare Schöpfungsgabe auf ähnlich sinnliche Weise auszukosten und zu feiern, wie es dieses erstaunliche Buch nahelegt.

Wie aber ist das Hohelied zu lesen? Steinberg spricht vom Text als einem „System von Lücken“ (46), die gefüllt sein wollen. Dies gilt besonders für poetische Texte, die eine Vielzahl von Assoziationen und Sinneseindrücken hervorrufen, nicht nur „mitunter“ (47), sondern grundsätzlich. Im Hohelied steigert sich die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten aufgrund der Zusammenstellung der einzelnen Abschnitte, die auf unterschiedlichste Weise verstanden worden ist. Im Gegensatz etwa zur narrativen Poesie von Anne Carsons *Autobiography of Red*, 2010 ist ein durchgängiger Erzählfaden ungleich schwerer auszumachen. Steinbergs Narrativansatz muss hier so manche Lücke mit verschiedensten interpretativen Annahmen füllen. Besonders dass die Partner nach ihrer Hochzeit und körperlichen Vereinigung (3,1–5,1) wieder unverheiratet zu sein scheinen, bereitet einige Schwierigkeiten, die, wie schon erwähnt, zur Annahme von Rückblicken (5,2–7) oder Fantasien (7,7–10; 7,14–8,3) führen.

Die Betonung des weisheitlichen Rahmens stopft ebenfalls so manche Lücke und akzentuiert zusammen mit Steinbergs Narrativansatz das Thema der Ehe auf eine Weise, die über das im Hohelied Ausgesprochene hinausgeht. Damit ist nicht gesagt, dass man einen solchen Rahmen nicht anwenden kann oder darf. Nur scheint er mir hier, mitunter die eigentlichen Textschwerpunkte zu verschieben und Anliegen in den Text hineinzutragen, die in dieser Deutlichkeit nicht vorkommen. Ein Text, der immer schon für Stirnrunzeln gesorgt hat, wird so gewissermaßen gezähmt. Das Hohelied ist in seiner enormen Leidenschaft, seiner überschwänglichen und zutiefst sinnlichen Empfänglichkeit für die Schönheit, sowohl der Natur als auch der Körper der Liebenden, seiner erotischen Sprache, seiner positiven Obsession mit dem Geliebten, den man sehen, riechen, kosten und besteigen (7,7–8) will, noch einiges wilder und provokanter, als es Steinbergs Kommentar erahnen lässt.

Diese Anfragen sollen jedoch das von Steinberg Geleistete keineswegs schmälern. Sein Kommentar bietet eine kompetente, sachkundige und enthusiastische Auslegung, die dem Leser das Hohelied erschließt und einen wichtigen Beitrag zu Fragen der Liebe und Sexualität leistet, der diese auf wohltuende und schöpferbejahende Weise würdigt und feiert.

Karl Möller

---

Tobias Häner: *Bleibendes Nachwirken des Exils. Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches*, Herders Biblische Studien, Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, geb., 603 S., € 75,-

---

Der katholische Theologe Tobias Häner veröffentlicht seine Dissertation aus dem Jahr 2014 bei Prof. Dr. F. Sedlmeier (Augsburg). Als wegweisenden Vorläufer erwähnt er Thomas Renz: *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 1999. In Feinarbeit geht er dem Endtext des Prophetenbuches entlang. Die strenge Orientierung am kanonischen MT (21) hält Häner konsequent ein. Seitenblicke auf die Textgenese oder Textvarianten wie auch Forschungsdiskussionen finden sich nur in den Fußnoten, was das Lesen angenehm erleichtert.

Häner will die „Dramaturgie“ (20) des Ez-Buches herausarbeiten. Seine Gliederung teilt das Buch denn auch in fünf „Akte“ (VIIIff). Die Leserichtung ist entscheidend, was in Ez durch die Zeitangaben und narrative Elemente unterstrichen wird. Das methodische Oszillieren zwischen Lesererwartung und -erinnerung sowie zwischen Makro- und Mikrokontext (23) soll die semiotischen Textsignale identifizieren, die der Auslegung Leitplanken setzen (nach Umberto Eco).

Den *Eröffnungskapiteln Ez 1–3* widmet Häner als „Eintritt des Lesers in die Buchlektüre“ ausführliche 100 Seiten. Hier identifiziert er bereits Leitworte und Motivkomplexe, die im Buchganzen bestimmend bleiben. Erhellend ist insbesondere der Vergleich des Berufungsgeschehens von Ez 2,1–3,27 mit Jer 1,4–19, wo Ez „eine Verlagerung des Gewichts zum Wirken JHWHs hin“ zeigt (99), wie auch die „Ouvertüre“ (Kapitel 1) bereits die „Wirkmächtigkeit JHWHs in der Fremde“ herausstellte (83).

Der erste Akt (Ez 4–11) ist zusammengehalten vom Anliegen, die Schuld Jerusalems aufzuweisen (127). Die Gola, Ezechiels Zuhörerschaft, kann sich dabei nicht in Unschuld wähen (185). Und letztlich fordert der Prophet auch den Leser heraus, diese Perspektive der Gola für sich zu übernehmen. Die drei Ausrufe in Ez 4,14; 9,8b; 11,13b haben die Funktion, den Blick des Lesers auf das Spannungsvolle in Gottes Gerichtshandeln zu lenken. Diese Spannung wird schließlich aufgelöst, indem Ez 11,17–20 die Sammlung und Erneuerung der Exilierten ankündigt (189ff).

Der zweite Akt (zweiteilig: Ez 12–19 / 20–24) erscheint auf den ersten Blick disparat; Block spricht von einer „fascinating collage“. Das verleitet zu diachronen Erklärungsansätzen. Ein Vergleich zwischen den Redaktionsmodellen von Zimmerli und Pohlmann zeigt jedoch, dass sich keine augenfällige Lösung aus dem Text heraus ergibt (199f). Häner betont mit Block die verbindenden Merkmale in diesem Abschnitt (197f). Im Detail verfolgt er Stichwortbezüge von Abschnitt zu Abschnitt und Schlüsseltexte, die breite Anspielungen in sich versammeln, insbesondere Kapitel 20 und 24.

Schuldaufweis und Gerichtsankündigung verbinden ihrerseits die ersten beiden Akte. Das zeigt sich auch im gemeinsamen Rückbezug auf Leviticus 26, der jedoch selektiv erfolgt (152ff, 278ff):

1. Akt	Ez 5–7	Lev 26,14–33
2. Akt	Ez 14; 16; 17; 18 / 20; 24	Lev 26,34–45
[4. Akt	Ez 34–37	Lev 26,3–13 (vgl. 452ff)]

Wo im ersten Akt die Gola nur implizit angesprochen ist, belegen im zweiten Akt Ausführungsnotizen zu den Zeichenhandlungen, deutende Passagen und Berichte von Interaktionen zwischen Prophet und Hörschaft, dass die den Propheten umgebende Gola nun direkt angesprochen wird (193f). Dieser Perspektivenwechsel zeigt sich außerdem in den Ausblicken über das Gericht hinaus, denen Häner eine luzide Studie widmet (4.6.3; 289ff).

Der dritte Akt (Ez 25–32) setzt das sichere Gericht über Jerusalem bereits voraus, das sich nun auf die Völker ausweitet – so die Logik der Nahtstelle Ez 24–25. In Strafansage und Schuldaufweis knüpfen die Völkersprüche an die Gerichtsworte Ez 4–24 an. Für die Exilierten ist darin nun eine Hoffnungsbotschaft enthalten, explizit in der mittigen Heilszusage 28,25–26a, indirekt durch die Befreiung von den „trägerischen Verlockungen“ und dem „Hohn und Spott“ der Völker (331).

Im folgenden vierten Akt (Ez 33–39) wendet sich die Dramaturgie. In höchster Verweisdichte (auf Kapitel 2–3; 12–13; 24) erfüllen sich in Kapitel 33 die Ansagen Ezechiels. Wie im zweiten Akt sind die Exilierten nun wieder die direkten Adressaten, was Anredeform, Zitate und Zeichenhandlungen zeigen. Wiederum erweist Häner die Kohärenz von 33–39 (*inklusive* Randkapitel 33.38–39) anhand von Leitthemen und durchgehend auftretenden Lexemen wie ירה לארשי, ינוצ, ימע, אדמה (ff063) „tiahrehciS ni nenhow, לבטח ישב, kcurdsuA med redo

Der Mittelteil Ez 34–37 kann alternierend konzentrisch oder klimaktisch gelesen werden (387). Die Wiederholung der oben genannten Lexeme zeigt eine dreiteilige Struktur des Mittelteils, die im Schlussabschnitt Ez 37,21–28 gipfelt, wo alle diese Stichworte verdichtet und gesteigert aufgenommen sind (388f). Die äußere Wiederherstellung Israels bleibt dabei bloß *Mittel* (nicht *Ziel*) zum Erweis von JHWHs Treue an den Exilierten (403, 421). *Nach* JHWHs Heilserweis können sich nun auch die Heilsausblicke Ez 4–32 erfüllen (447ff) bzw. der Segen aus Lev 26 entfalten (452ff; s. o.).

An diesen Mittelteil schließt die Gog-Perikope (Ez 38–39) deutlich an; sie vervollständigt u. a. den Erfüllungsbereich der Segenszusagen Lev 26 und schließt jedes künftige Strafwirken JHWHs aus (469ff). Die Endstellung der Perikope im MT profiliert in theologischer Hinsicht das Motiv des „Schmach-Tragens (... כלמה 39,26)“ (489). Im Anschluss an Ortlund und Lapsley zeigt sich in der Scham „eine neue Selbst- und Gotteserkenntnis“ (491).

Der fünfte Akt (zweite Tempelvision Ez 40–48) schließt nicht primär sprachlich an die vorangehenden Buchteile an, sondern bildet eher eine Ganzheit *sui generis*. Der Visionsbericht der ersten Tempelvision Ez 8–11 klingt speziell im Mittelteil 43,1–44,8 an. Eben dort finden sich auch lexematische Verbindungen zu Ez 16,63 (Verb כָּפַר *pi.* in 43,20.26; 529) und zu Ez 20,40f (Schlussatz כִּתְּוּ עֲדֵיב ,(.dbe ;72,34 ;וּרְצֵאתִי Heilszusagen an die Exilierten. Das Visionsdatum 40,1 – das 25. Jahr der Wegführung, in Verbindung mit Ez 1,1.3 möglicherweise ein Jubeljahr – stärkt diesen Textbezug zusätzlich.

Es ist Häners umsichtiger und streng sprachlich-semiotischer Arbeitsweise zu verdanken, dass ihm eine höchst überzeugende Darstellung der Wirkungsästhetik des kanonischen Ez gelingt. Die von ihm hergestellten Bezüge im und über das Ez-Buch hinaus decken sich oft mit den Beobachtungen der holistischen Ez-Forschung (Greenberg, Block). Sie vertiefen und bereichern diese aber vielfach um entscheidende Momente.

Was Häners im Blick auf Buchstruktur und Gesamtaussage erarbeitet hat, wird in künftigen Einzelstudien unbedingt zu beachten sein. Manche Sichtweise steht nach wie vor zur Diskussion, etwa die „Verweigerung“ Ezechiels in 3,15. Die Frage der literarischen Abhängigkeit zwischen Ezechiel und H (Lev 26) sollte ebenfalls vertieft werden.

Wenn sich Häners semiotisches Netzwerk auf weiteren (synchronen) Lektüreebenen – etwa im Blick auf Motivik, Raum-Zeit-Konzepte, kommunikative Settings u. ä. – auch in spezifischeren Untersuchungen bewährt, müsste von einem epochalen Werk die Rede sein. Es sollte nicht ohne Nachfolger aus gleicher Hand bleiben!

Giancarlo Voellmy

---

Walter Gisin: *Das Buch Hosea*, Edition C Bibelkommentar AT 37, Witten: SCM R. Brockhaus, 2014, geb., 582 S., € 26,95

---

Mit der Monographie *Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*, (2002) hatte der Autor, inzwischen pensionierter Pfarrer in der Schweiz, bereits auf seine langjährigen Hoseastudien aufmerksam gemacht (vgl. die Rezension in *JETH* 18, 2004, 234ff). Darin hatte Gisin argumentiert, dass der Text des ganzen Hoseabuches von dem Propheten eigenhändig in relativ kurzer Zeit

zwischen 728 und 725 v. Chr. niedergeschrieben worden sei. Dies begründet er mit einem einheitlichen, autorenspezifischen Stil, der sich u. a. in Doppelungen von Sätzen und Formeln zeigt und sich in beiden Buchteilen (Kap. 1–3; Kap. 4–14) finden lässt.

Der anzuzeigende Kommentar baut auf diesen Einsichten auf, ohne sie erneut zu begründen. Nach einer Einleitung (50 S.) folgt die abschnittsweise Auslegung jeweils mit kurzer Zusammenfassung, eigener Übersetzung, kurzen Strukturbeobachtungen, ausführlicher Vers für Vers-Auslegung und einem knappen Vorschlag für eine Anwendung des Abschnitts in einer Bibelarbeit. Wie es in der Reihe vorgegeben ist, handelt es sich nicht um eine wissenschaftliche Kommentierung, die kontroverse Auslegungen darstellt und zur Diskussion bringt, vielmehr wird im Wesentlichen die Leseweise des Autors wiedergegeben. Auch bei der Darstellung des politischen, ökonomischen und religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Auftretens Hoseas bleibt der Autor bei einer eher sehr populären Darstellungsweise, die wiederum im Wesentlichen von bibelinternen Informationen teils in paraphrasierender Wiedergabe der Angaben im Könige- und im Chronikbuch lebt. Eine akademische Distanzierung von der literarischen Wertung dieser Bücher (durch Auswahl, theologischer Präferenz u. a.) im Sinne heutiger Geschichtshermeneutik erfolgt nicht. So bleiben viele Aspekte unsichtbar, die bei heutigem Stand der Kenntnis der Zeit durchaus das Verständnis der Zusammenhänge bereichern könnten. Ebenso ist eine Unterscheidung zwischen der Person des Propheten und der literarischen Gestalt der Verkündigung als Buch so gut wie abwesend. Jeder Textabschnitt wird als historische Verkündigung des Propheten direkt situativ in seiner Zeit verstanden und so ausgelegt. Die literarische Formung als Buchgestalt im Unterschied zur Person kommt im Kommentar so gut wie nicht in den Blick. Dies wird der interessierte Leser bedauern, da so wichtige Dimensionen der Auslegung ausgeblendet bleiben.

Eine große Stärke des Kommentars liegt in der Verknüpfung der Verkündigung Hoseas mit früheren Ereignissen der Geschichte Israels. Ist Hosea gelegentlich als der „Historiker“ unter den Propheten bezeichnet worden, so wird Gisin diesem Zug des Buches voll gerecht. Nicht nur folgt er nicht der seit Wellhausen immer noch verbreiteten Vorordnung des Propheten vor die Fertigstellung der Tora, er geht umgekehrt in allen Teilen von einem intuitiven und bewussten direkten Rückgriff auf alte biblische Texte und Überlieferungen aus. So werden im ganzen Buch immer wieder Verweise auf das „Lied des Mose“ in Dtn 32 beobachtet und für die Auslegung fruchtbar gemacht. Ebenso zieren die Gerichtsworte Hoseas Fluchworte aus Dtn 28. Geschichten und Namen, die am Anfang einer Fehlentwicklung stehen, werden häufig als Hintergrund für die ansonsten schwer verständlichen Ausführungen Hoseas erkannt. Wie der Name Ausschwitz paradigmatisch für ein Verbrechen steht, das mit der bloßen Nennung des Ortes vergegenwärtigt wird, so zitiert Hosea in ähnlicher Weise Ortsnamen wie Jesreel und Gilgal. Es gelingt Gisin, solche Bezüge im ganzen Buch zu finden. Dabei werden die von dem Propheten problematisierten zeitgenössischen Entwicklun-

gen in das Licht früherer, oft weit zurückliegender Verfehlungen gestellt. Wie in den Bußgebeten (Dan 9, Esra 9, Neh 9; Ps 78 u. a.) wird die Geschichte des Volkes verstanden als Lehrtext, der die eigene Gegenwart ausleuchtet. Gisin nennt so viele Bezüge zu den Exodusereignissen, der Wüstenwanderung, den Vätergeschichten der Genesis oder der Richterzeit, aber auch der frühen Königszeit. So denkt er z. B. bei „Jesreel“, dem Namen seines ersten Kindes mit der hurerischen Frau, dass die Bezugnahme nicht das Massaker meint, das Jehu dort angerichtet hatte, sondern den Mord an Nabot, dem Verbrechen, das paradigmatisch die Haltung der politischen und wirtschaftlichen Eliten nicht nur der Omridynastie, sondern auch der Jehunachfolger wie Jerobeam II. charakterisiert. Gisin geht ferner davon aus, dass Hosea Amos nicht nur kannte, sondern dessen schriftliche Verkündigung gelegentlich zitiert.

Gerade diese innerbiblischen Bezüge lassen den Kommentar sehr anregend sein und damit empfehlenswert, auch wenn das anfangs genannte Verbesserungspotential dadurch nicht voll kompensiert ist.

*Herbert H. Klement*

---

Paul L. Redditt: *Sacharja 9–14*, Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, geb., 188 S., € 49,90

---

Diese Kommentarreihe des Kohlhammerverlages verfolgt eine ambitionierte Zielsetzung, was die Textanalyse angeht. Hier sollen einerseits in der literarischen Analyse die Endtextwahrnehmung, Aspekte zur Kontexteinbettung und Textstrukturen sowie poetische bzw. narratologische Aspekte herausgearbeitet werden. Andererseits rücken in der historischen Analyse Literarkritik, Motiv- und Traditionsgeschichte, Sozialgeschichte, altorientalische Hintergründe und Analogien sowie die geschichtliche Verortung in den Blickpunkt – wie es in der Beschreibung des Verlages heißt. Diese beiden Perspektiven werden dann aufeinander bezogen. Mit dieser Zielsetzung kommen Forschungsrichtungen und Perspektiven ins Gespräch, die in der alttestamentlichen Wissenschaft bisweilen nebeneinander existieren. Vielfach wird von einer synchronen und einer diachronen Herangehensweise gesprochen. Wenn man manche Diskussion verfolgt, gewinnt man dabei nicht immer den Eindruck, dass diese miteinander ins Gespräch kommen wollen. Mit dieser Reihe liegt nun ein anspruchsvoller und spannender Versuch vor, in einer Kommentarreihe solch ein Gespräch zu gestalten. Damit ist ein markantes Kennzeichen dieser Kommentarreihe genannt. Außerdem repräsentieren die Verfasser der einzelnen Bände ein breites Spektrum alttestamentlicher Wissenschaft. Die Veröffentlichung auf Englisch und Deutsch werden sicherlich auch zur breiten Rezeption der Bände beitragen.

Redditt legt mit seinem Band eine solide Zusammenstellung wichtiger Forschungstendenzen und -ergebnisse für Sacharja 9–14 vor. Dabei präsentiert er seine eigene, bisweilen durchaus pointierte Perspektive, im Gespräch mit der Sekundärliteratur und einer guten Arbeit am hebräischen Text. Seine Kommentierung regt den Leser in gutem Sinne immer wieder zum Nachdenken und zum Diskutieren bzw. zum weiteren Forschen ein.

Die literarische bzw. synchrone Analyse mit Beobachtungen zur Struktur des Textes geht der historischen bzw. diachronen Analyse voran. Das hat den Vorteil, dass der Text als Ganzes in den Blick kommt, bevor eine bisweilen kleinteiligere Analyse erfolgt. Leider hat der Abschnitt zur Struktur manchmal lediglich bibelkundlichen Wert und verpasst die Chance, hier bereits noch stärker an den Text heranzuführen. An einigen Stellen greifen dabei die literarische und die historische Analyse wenig ineinander und werden nur begrenzt ins Gespräch gebracht. Aber das soll nicht als grundlegende Kritik dem Verfasser angelastet werden. Hier stehen verschiedene Perspektiven bisweilen unverbunden nebeneinander. Die Forschungsgeschichte der letzten beiden Jahrhunderte würde das vielmehr dem Text und den dafür verantwortlichen Redaktoren selbst zuschreiben, die viele kleine und unverbundene Einheiten zusammengestellt haben. Kurz gesagt, der Verfasser eines Kommentars kann nicht mehr aufzeigen als vorhanden ist. Angesichts solch einer Forschungsgeschichte und solchen Texten erahnt man insbesondere die Herausforderung der Zielsetzung dieser Kommentarreihe.

Die Einleitungsfragen werden auf das Wesentliche reduziert, indem einige repräsentative Ansätze und dann der eigene Ansatz vorgestellt werden. Es fällt auf, dass Redditt sich bei der Einteilung der kommentierten Einheiten weitgehend an die Kapiteleinteilung in Sacharja 9–14 hält. Da könnte man an der einen oder anderen Stelle sicherlich über Alternativen nachdenken. Vielfach wird das aber nicht diskutiert. Die Orientierung an Kapiteleinteilungen mag an der einen oder anderen Stellen den Blick für manche Verbindungen verstellen wie beispielsweise die Stellung und Bedeutung von Sach 10,1–2 oder 11,1–3, wie Redditt selbst anmerkt, dass Sach 10,1ff den Gedanken von Sacharja 9 auch fortsetzt (65).

Redditt überrascht manchmal mit seiner Argumentation, die scheinbar ohne die Möglichkeit von alternativen Deutungen überzeugen sollen. Das Thema von verfluchten Hirten findet sich neben Sach 11,17 in Sach 10,2–3a, 11,1–3 und 13,7–9. Weil in Sacharja 12–13 sonst andere Fragen behandelt werden, stammen diese Textpassagen nach Redditts Ansicht aus einer Hand (101). Auch wenn in solchen Fällen die Argumentation nicht überzeugen mag, so trägt der Verfasser in der Regel dennoch wertvolle Beobachtungen zusammen.

Angesichts der umfangreichen Diskussion um intertextuelle Bezüge von Sacharja 9–14 seit Rex Masons Dissertation von 1973 ist nur schwer nachvollziehbar, dass Redditt diese grundlegende Frage und eine entsprechende Diskussion von möglichen Kriterien nicht explizit diskutiert. Angesichts der Bedeutung für die Bestimmung und Auslegung von Anspielungen oder Zitaten in Sacharja 9–14 wäre das wohl geboten (32–33). Manchmal scheint ein einzelnes Wort auszu-

reichen (58) oder ein Motiv (80). Dann aber stellt sich Redditt gegen Anspielungen, die Larkin oder Tai identifizieren aufgrund „der geringen wörtlichen Übereinstimmung“ (77). Eine Kriteriologie, die nachvollziehbar wäre, fehlt, was einem auch das Verständnis mancher Ausführungen (beispielsweise der Bezug von Sach 13,5 auf Am 7,14; vgl. S. 133) erschwert. Dies ist insbesondere bedauerlich, da beispielsweise bei der diachronen Analyse von Sach 13,9 diesem Vers mit seinen Bezügen zu anderen Versen im Zwölfprophetenbuch eine außergewöhnliche Bedeutung zugeschrieben wird (138–140).

Die Lektüre des Kommentars wird bisweilen durch störende Kleinigkeiten erschwert. So bezieht sich Redditt an einer Stelle auf den Konsonantentext (ohne das auf S. 25 ausdrücklich zu erwähnen) und erläutert seine Aussage später (64) in einer Anmerkung. Selbstverständlich versteht man Redditts Aussagen, wenn man mit dem Text vertraut ist, aber sollte man das in diesem Maße voraussetzen? An anderer Stelle werden Ergebnisse ohne Begründung präsentiert (65), auch wenn diese dann „nachgeliefert“ werden (77). Mit Blick auf Kapitel 14 nimmt man zur Kenntnis, dass weder die Arbeiten von Schäfer noch von Gärtner eine Rolle spielen, auch wenn die Fülle der Veröffentlichungen es verhindert, immer alles zu rezipieren.

Der Ausblick ins Neue Testament oder genauer gesagt: Die kurzen Verweise auf die Aufnahme einiger Verse im Neuen Testament schließt Redditt in der Regel lapidar mit Aussagen wie: „Dass und wie das Neue Testament diesen Satz verwendet, ist dabei kein Beleg dafür, dass Sacharja bereits an Jesus, die Jünger oder die Kirche gedacht hätte. Ebenso wenig beweist die Verwendung im Neuen Testament, dass der Hirte in Sach 13,7 eine positive Gestalt ist“ (140). Auch wenn ich diesen Aussagen auf hermeneutischer Ebene und in methodischer Hinsicht grundsätzlich zustimme, so bleiben dabei Fragen offen: wie ist dann der Bezug zu verstehen? Welche Möglichkeiten sieht und vertritt Redditt? Sicherlich erfordert dies eine breitere Diskussion, als es wohl in diesem Kommentarformat möglich wäre. Das ist verständlich. Aber welchen Wert hat dann die wiederholte Versicherung, dass das NT nichts zur Auslegung von Sacharja beitragen kann, gefolgt von der Begründung, dass dies ja gar nicht möglich ist?

All diese Anmerkungen und Rückfragen sollen die Qualität des vorliegenden Bandes nicht grundsätzlich in Frage stellen, sondern nehmen das Gespräch auf, das sich durch viele Beobachtungen und Perspektiven Redditts ergibt. Dafür ist dem Autor zu danken. Man erkennt vielfach, dass der Verfasser sich lange mit diesen Texten beschäftigt hat und dabei auch bereit war und ist, seine Meinung bisweilen zu ändern (vgl. 31).

*Heiko Wenzel*

---

Al Wolters: *Zechariah*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters, 2014, Pb., LII+475 S., € 74,-

---

Was macht einen guten Kommentar aus? Sollte man sich auf die hermeneutischen Voraussetzungen und die angewandten Methoden konzentrieren? Setzt man bei Einleitungsfragen ein? Will man eine ausführliche Diskussion mit prägnanten Zusammenfassungen wichtiger Argumentationen? Wie lang soll die Einzelkommentierung sein und wie umfangreich die Abschnitte zu Einleitungsfragen und theologischen Aspekten des Buches? Oder konzentriert man sich vor allem darauf, wie man selbst einen Kommentar schreiben würde, was man als Informationen erwartet und vergleicht das dann mit dem jeweiligen Kommentar? Sicherlich werden viele dieser Fragen auch und gerade in Abhängigkeit von der Zielgruppe der Kommentarreihe zu bestimmen sein. Aber meines Erachtens sollte man viel grundlegender darüber nachdenken, ob man von einem Kommentar gute und richtige Antworten erwartet oder zum Nachdenken, Forschen und Tiefergraben sowie zum Weiterdenken angeregt wird. Dann ist ein Kommentar nicht einfach nur ein Nachschlagewerk, welches man für Einzelfragen oder lediglich bei der Beschäftigung mit einzelnen Abschnitten konsultiert. Vielmehr wird er zum Gesprächspartner, „sitzt“ mit anderen Kommentaren am Tisch, bringt die Diskussion voran, hinterfragt Selbstverständlichkeiten und vertieft das Verständnis des Textes. Ein Verständnis von Kommentaren als Gesprächspartner hat verschiedene Facetten, die nicht alle hier erörtert werden können, aber für das Gespräch mit Wolters' Kommentar wegweisend sein soll.

Wolters Kommentar war ein exzellenter Gesprächspartner für mich. Das mag daran liegen, dass ich selbst an einem Kommentar zu Sacharja arbeite. Darüber hinaus hat es sicherlich etwas damit zu tun, dass ich schon einige Kommentare und andere Beiträge zu Sacharja in der Hand hatte. Aber dieser Kommentar war stets ein ausgesprochen anregender Gesprächspartner, der mich überraschte, zur weiterführenden Reflexion einlud und manche Selbstverständlichkeit hinterfragte. In diesem Sinne war es einer der besten Kommentare, die ich zu Sacharja in der Hand hatte.

Wenn Kommentare als Gesprächspartner am Tisch sitzen, sich ins Gespräch einbringen und manches herausfordern, was andere sagen, kann das nicht ohne Widerspruch bleiben. In akademischen Kreisen mag die Nichtbeachtung eines Beitrages als Höchststrafe gelten. Ein Beitrag wurde verfasst, aber das akademische Rad dreht sich weiter, als wäre nichts gewesen. Meines Erachtens kommt direkt danach das widerspruchsfreie Lob, auch und gerade wenn es um Kommentare geht. Schließlich findet in beiden Fällen kein Gespräch statt. Auf diesem Hintergrund sind die folgenden Anmerkungen zu verstehen. Sie wollen nicht die Qualität des exzellenten Gesprächspartners vermindern, sondern stellen sie vielmehr unter Beweis.

Auf der Umschlagseite des Bandes werden vier Gebiete hervorgehoben, durch die sich der Kommentar auszeichnet. Da ist die Rede von der aufmerksamen Lektüre, wenn es um philologische Details im Zusammenhang mit textkritischen oder semantischen Fragen sowie Wortspielen geht. Ein zweites Gebiet ist die Auslegungsgeschichte, bei der Wolters ein breites Spektrum rezipiert und sein Kommentar sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass er immer wieder ältere Stimmen ins Gespräch bringt. Das Gebiet der Intertextualität mit Anspielungen auf andere Schriftstellen wird als drittes genannt. Schließlich verweist die Umschlagseite auf den besonderen Beitrag Wolters, das Buch nicht in zwei Teile (Sacharja 1–8 und 9–14), sondern in drei zu unterteilen (Sach 1–6, 7–8 und 9–14). Diese stehen durchaus für sich, weisen markante Unterschiede auf und werden dennoch einem Verfasser zugeschrieben.

Die Unterteilung des Buches in drei Einheiten ist sicherlich ein klassisches Beispiel für die Exzellenz dieses Kommentars als Gesprächspartner. Viele gute Beobachtungen werden nachvollziehbar und vielfach überzeugend dargelegt. Wer sich hier auf Wolters Argumentation einlässt, macht viele Entdeckungen und mag die eine oder andere Frage neu bewerten. Man muss von dieser Unterteilung nicht vollständig überzeugt sein, um seine Ausführungen mit Gewinn zu lesen. Gleiches gilt für das erste Gebiet, also den philologischen Details und dabei nicht zuletzt der Textkritik. Auch finden sich bei schwierigen Stellen immer wieder gute und ausführliche Darstellungen von bisher angebotenen Auslegungen, was sich als sehr hilfreich erweist. Manche ungewöhnliche und bisweilen kreative aber auch ganz schlichte Lösung wird präsentiert. Egal wie man diese im Einzelnen bewertet, so kann man selten an der Argumentation von Wolters einfach vorbeigehen. Die Ausführungen zu Pasargadae können im Rahmen der Kommentierung von Kapitel 1–2 sicherlich bisweilen auf andere Kommentare und nicht zuletzt auf die unveröffentlichte Dissertation von Peter Marinković, *Stadt ohne Mauern. Die Neukonstitution Jerusalems nach Sacharja 1–8*, aufbauen, aber Wolters Zusammenstellung und Auswertung einzelner Beobachtungen setzen eine interessante Diskussion in Gang.

Die breite Rezeption älterer Auslegungen macht diesen Kommentar sicherlich zu einer Fundgrube vieler wichtiger Erkenntnisse und Beobachtungen. Man mag einzelne Auslegungen bewerten wie man will, aber Wolters leistet einen wichtigen Beitrag zur Forschungsgeschichte. Dies kommt im Laufe der Kommentierung immer wieder zum Vorschein. Dabei schließt sich Wolters wiederholt längst vergessenen Auslegungen an, weil sie ihn überzeugten (vgl. 3). Auch fördert er so manche Umwege der Forschungsgeschichte zu Tage, wenn bestimmte Auslegungen mit dem Aufkommen historisch-kritischer Forschung achtlos beiseitegeschoben wurden, um dann später wieder als vermeintlich originell neue Perspektiven eine Wiederauferstehung zu feiern: „Enough has been said to illustrate the point that historical amnesia of much of contemporary biblical scholarship does not serve it well“ (4).

So kann ich voll bestätigen, dass drei der vier genannten Gebiete diesen Kommentar auszeichnen. Allerdings kann ich mich bei der Frage der Intertextualität nur sehr bedingt anschließen. An einigen scheinbar ausgewählten Stellen wird diese Frage diskutiert. An anderen Stellen wird es nicht einmal angedeutet. Angesichts der breiten Diskussion dieses Phänomens in Sacharja überrascht dabei die Auswahl und bisweilen die Behandlung der einzelnen Fragen. Insbesondere frage ich mich, wie man Intertextualität als eine Stärke des Kommentars ausweisen kann, wenn an einer Stelle wie Sach 1,4 keine Reflexion stattfindet. Sicherlich mag dies damit zusammenhängen, dass Wolters meine Interpretation hinsichtlich der Bedeutung von Sacharja 1,1–6 ablehnt. Aber unabhängig davon, ob und in welcher Form man den ersten Versen eine Funktion als Einleitung zuschreibt, kann man an der Frage des Verweises auf andere Schriftstellen bei diesem Vers nicht vorbeigehen. Hier finden wir eine der wenigen Stellen in der Hebräischen Bibel, bei der ausdrücklich auf andere Schriften verwiesen wird und ein Zitat folgt, ob es sich nun vor allem auf eine oder auf eine Mehrzahl von Stellen bezieht. Wolters erwähnt dieses Phänomen nicht einmal. Angesichts der Bedeutung von Intertextualität in Sacharja würde es meines Erachtens einem Kommentar zu Sacharja auch gut zu Gesichte stehen, eine grundlegende, hermeneutische Diskussion zur Etablierung von Text-Text-Bezügen und deren Auswertung anzubieten.

Angesichts der vielfältigen Entwürfen zu chiastischen Strukturen in Sacharja (vgl. Mike Butterworths Arbeit *Structure and the Book of Zechariah*) sei hier noch kurz auf Wolters Umgang mit diesen verwiesen, der mir bisweilen etwas eigenwillig wirkt. Einerseits trägt er viele einschlägigen Beobachtungen zusammen wie beispielsweise bei der Anordnung der Nachtgesichte. Dann stellt er sich gegen entsprechende Entwürfe, unter anderem weil sie bisweilen (wie in Kapitel 7–8) durchaus widersprüchlich sein können. Hier scheint eine grundsätzliche Abneigung zu bestehen, weil viele dieser Vorschläge in den letzten Jahrzehnten aufkamen: „Since most of these have been proposed in the last three decades, the chiasmic interpretation of the arrangement of the night visions is probably an example of the unfortunate excess which has sometimes accompanied the recent ‚literary turn‘ in biblical studies“ (42). Wolters kritisiert dabei beispielsweise Haller, wenn er die Nachtgesichte als „ein kunstvoll aufgebautes Ganzes“ beschreibt und schließt sich Tiemeyer an, die von einem „raw and unprocessed genuine experience“ spricht (42–43). Hier geben scheinbar grundlegende, hermeneutische Überzeugungen den Ausschlag, wie man literarische und historische Aspekte und Perspektiven gegenseitig gewichten soll und nicht die Arbeit am Text.

All diese Beobachtungen und Rückfragen kann man als Kritik verstehen und damit Defizite des Kommentars identifizieren. *Defizite* sind allerdings immer dann leicht zu finden, wenn man in der Gegenwart auf ca. 450 Seiten für die Kommentierung eines Buches begrenzt ist, welches problemlos ein Vielfaches verdient hätte. Meine *Kritik* muss in dem oben beschriebenen Rahmen gelesen

werden und ist Ausdruck von Respekt und Wertschätzung, weil hier ein wertvoller Gesprächspartner am Tisch sitzt. Dem Verfasser Al Wolters gebührt dafür ein ganz besonderer Dank.

*Heiko Wenzel*

# Neues Testament

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

---

Susanne Luther, Ruben Zimmermann (Hg.): *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation, Portraits – Modelle – Quellentexte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014, br., mit Quellentexten-CD-Rom, 392 S., € 34,99

---

Das zu besprechende Buch enthält eine ausführliche Einleitung (rund 60 Seiten), gefolgt vom Hauptteil mit 28 kurzen Kapiteln über Personen der Vergangenheit und Gegenwart, welche sich mit der Frage des Verstehens biblischer Texte auseinandergesetzt haben. Diese Kapitel sind gegliedert in einen kurzen biographischen Abriss der jeweiligen Person, und einer kurzen Beschreibung mit Blick auf das Werk generell und speziell auf den hermeneutischen Aspekt ihres Arbeitens, gefolgt von Aufgabestellungen zum Quellentext und Literaturhinweisen. Das Buch schliesst mit Lösungen zu den gestellten Aufgaben ab und einer kurzen Übersicht über die am Werk beteiligten Autoren und Autorinnen. Die Quellentexte von total über 700 Seiten können auf der mitgelieferten CD-ROM gelesen werden.

In der Einleitung der beiden Herausgeber wird die hermeneutische Diskussion im „Horizont gegenwärtiger Debatten“ dargestellt. In diesem leicht lesbaren und gut verständlichen Text machen die Autoren klar, warum die Bibelhermeneutik auch für die allgemeine Hermeneutik als modellhaftes Lernfeld dienen kann. Die thematische Einordnung der verschiedenen hermeneutischen Ansätze ist hilfreich, um einen ersten Überblick in die z. T. sehr unterschiedlichen Gedankenkonzepte einzelner moderner Autoren zu erhalten. Mit dem vorliegenden Buch wird keine Methodologie geboten (15). Die existierenden Auslegungsmethoden werden nicht in ein hermeneutisches System integriert. Bei den Quellentexten liegt die Konzentration auf Metatexten. Dies bedeutet, dass wenige Bibelkommentare bzw. Predigten als Beispiele der praktizierten Auslegungsansätze geboten werden.

Die Artikel können einzeln als lexikalische Artikel über die beschriebenen Personen dienen, mit dem speziellen Fokus auf dem hermeneutischen Aspekt des jeweiligen Autoren bzw. der Autorin. Auf eine Auflistung und Kommentierung aller 28 beschriebenen Personen muss in dieser Rezension verzichtet werden. Generell kann gesagt werden, dass die biographischen und werkbezogenen Informationen der einzelnen Artikel unterschiedlich ausführlich und unterschiedlich informativ ausfallen. Durch die Artikel und die Quellentexte auf der CD-

ROM wird eine Fülle von Information für die hermeneutische Diskussion geliefert und sie geben für die einzelnen beschriebenen Personen einen Einblick in ihr Denken und ihre Überzeugungen.

Die AutorInnen der Quellentexte können den Zeitabschnitten Patristik und Mittelalter (3.–12. Jh.), Reformation und Frühe Neuzeit (16.–17. Jh.), Orthodoxie, Pietismus und Romantik (18.–19. Jh.) und Moderne und Postmoderne (20.–21. Jh.) zugeordnet werden. Aus diesen Zeitabschnitten wurden jeweils sieben AutorInnen ausgewählt. Es handelt sich dabei einerseits um berühmte und auch im Bereich der hermeneutischen Diskussion bekannte Persönlichkeiten, andererseits aber auch um Personen, die in der hermeneutischen Diskussion relativ unbekannt sind. Die Herausgeber haben bewusst darauf verzichtet, die verschiedenen beschriebenen Persönlichkeiten in Epochen hermeneutischer Entwicklung einzuteilen, weil sie urteilen, dass „viele Fragen im Kern des Problems ähnlich sind“ und nur die Begrifflichkeit „vom jeweiligen Zeitgeist abhängig“ ist (65) und der Entwicklungsgedanke nicht einfach angewendet werden kann. Die dargebotenen Quellentexte sind ein Ausschnitt aus der zum Teil grossen Menge der überlieferten Texte und die bearbeitenden Personen haben daraus eine Auswahl getroffen, die nicht in jedem Fall als ideal beurteilt werden kann. Die Textauswahl wurde in „Hermeneutik-Übungen gemeinsam mit ... Studierenden erprobt und verbessert“ (11). Die grosse angebotene Datenmenge regt auf jeden Fall an, sich mit den verschiedensten Ansätzen und Modellen auseinanderzusetzen, was ganz im Sinne der Herausgebenden ist.

Die Aufgabenstellungen jeweils am Schluss eines jeden Artikels sind in ihrer Konzeption unterschiedlich ausgefallen, sie wurden auch von verschiedenen Autorinnen und Autoren verfasst. Dabei beschränken sich die einen auf die Analyse des mitgelieferten Quellentextes (z. B. bei Baruch de Spinoza, Chladenius und Schüssler Fiorenza) und bei anderen sind auch kritische und weiterführende Fragen für die hermeneutische Auseinandersetzung gegeben (z. B. Dannhauer, Francke und Ratzinger). Die erwähnten Lösungen zu den Aufgaben am Schluss des Buches zeigen die zum Teil hohen Anforderungen der Fragestellungen an den Leser bzw. Theologiestudenten und geben in diversen Fällen weitere gute Informationen zur Hermeneutik des jeweiligen Autors.

Ziel des Buches ist, dass die einzelnen Kapitel jeweils für eine „Seminarsitzung einer Lehrveranstaltung“ benützt werden können (66f). Die Zahl von 28 Kapiteln bzw. beschriebenen Personen erlaubt es, eine Auswahl je nach Schwerpunktsetzung zu treffen. Darüber hinaus soll das Buch autodidaktisches Einarbeiten ins Thema ermöglichen und als Grundlage für thematische Seminare dienen. Wer Quellentexte von Hermeneutikern kennenlernen möchte, kann das Buch bzw. die mitgelieferte CD-ROM als Nachschlagewerk benützen. Mit dem Buch soll direkt unterrichtet werden können (68), allerdings können die einzelnen Bausteine auch flexibel eingesetzt werden. Aus Sicht des Rezensenten empfiehlt es sich, die einzelnen Kapitel mit ihren Aufgabestellung nicht direkt zu übernehmen, damit die im Anhang des Buches offerierten Lösungen nicht zu abgekürz-

tem eigenen Nachdenken führen. Die Quellentexte stellen eine gute Grundlage und Anregung dar, sich des theologischen Beitrags in der hermeneutischen Diskussion bewusst zu werden und zu realisieren, dass „bestimmte (dominante) Ausprägungen der Exegese in der Mitte des 20. Jahrhunderts“ (10) als verengte Sicht der Interpretation von Texten und insbesondere von Bibeltexten beurteilt werden müssen.

Das Buch eignet sich sowohl als Studienbuch für den Bereich der Hermeneutik in Lehrveranstaltungen als auch als Horizonterweiterung für die interessierten Lesenden zu Fragen der Interpretation.

Wie im Dialog klar wird, der als Quellentext zum 27. Kapitel zu finden ist, machen die beiden Professoren Berger und Weder gegenseitig deutlich, dass sie vom anderen missverstanden wurden. Der Hermeneutik als „Lehre des Verstehens“ (13) ist zu wünschen, dass auch das gegenseitige Zuhören eine Rolle spielen kann. Zu diesem Zweck des Achtens auf unterschiedliche oder auch gegensätzliche Beiträge sind die angebotenen Quellentexte hilfreich.

Martin Brütsch

---

Karl Jaroš: *Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Bearbeitete Edition und Übersetzung*, Köln: Böhlau, 2014, geb., 952 S., € 98,-

---

Nur wenige Christen sind sich bewusst, dass heutige Übersetzungen des Neuen Testaments auf mehr als 5.000 überlieferten griechischen Handschriften basieren. In einer überarbeiteten Version seiner 2006 als CD-ROM veröffentlichten Studie präsentiert Karl Jaroš, Universitätsprofessor am Institut für Orientalistik der Universität Wien, 104 dieser Handschriften, die zusammengenommen fast 60% des griechischen Neuen Testaments beinhalten und von denen 88 aus den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. stammen.

In der kurzen Einführung (11–26) stellt Jaroš zunächst einige Statistiken zu den Handschriften auf und behandelt dann ihre geographische Herkunft, ihre Bedeutung und die Art und Weise, wie sie von den Christen in der Antike geschrieben und kopiert wurden. Laut einer der Statistiken sind einige neutestamentliche Schriften (Hebr; 1–2Pet; Jud) vollständig in den ältesten Handschriften des Neuen Testaments bezeugt, während andere Schriften (2Tim; 3Joh) darin mit keinem einzigen Vers vertreten sind. Letzteres wird nur in wenigen Kommentaren zum *corpus Pastorale* bzw. *corpus Johanneum* erwähnt. Schließlich erläutert Jaroš seine Vorgehensweise: Im Hinblick auf jede Handschrift sollen Herkunft, Aufbewahrung, Inhalt und Datierung erläutert sowie eine Beschreibung, Bibliographie, Transkription und Abbildungsnachweise präsentiert werden.

Im zweiten und mit Abstand längsten Teil des Buches (27–934) widmet sich Jaroš dann den einzelnen Handschriften. Dabei untersucht er zunächst 15 Papy-

rusfragmente, die aus der Zeit zwischen 50 und 150 n. Chr. stammen (27–368). Danach liegt der Fokus auf sowohl Papyrus- als auch Pergamentfragmenten, wobei Jaroš zunächst 73 Handschriften analysiert, die zwischen 150 und 300 n. Chr. zu datieren sind (369–880). Schließlich werden dann noch 16 Handschriften besprochen, die vermutlich am Ende des 3. Jahrhunderts oder zu Beginn des 4. Jahrhunderts entstanden sind (881–934). Jede Handschrift ist klassifiziert nach (1) Jaroš' eigener Anordnung (in Übereinstimmung mit der digitalen Version seiner CD-ROM), (2) der Nummer der neutestamentlichen Textkritik (z. B.  $\mathfrak{P}^{66}$ ), (3) der Dokument ID-Nummer des Instituts für Neutestamentliche Textforschung der Universität Münster, (4) der Nummer des Katalogs von J. Van Haelst und (5) der Nummer der *Leuven Database of Ancient Books* (LDAB).

Abgerundet wird das Buch von einem Literaturverzeichnis mit Abkürzungen (935–946) sowie zwei Konkordanzen (947–952), mit deren Hilfe man die Nummern und Namen von Handschriften finden kann.

Als Nachschlagewerk ist Jaroš' Buch in erster Linie gedacht „für jeden, der sich wissenschaftlich ernsthaft mit der Heiligen Schrift beschäftigen will, besonders aber für Theologen“ (9). Zu fragen ist jedoch, ob für interessierte Theologen der textkritische Apparat des (z.Zt. in der 28. Auflage vorliegenden) Nestle-Aland mit den dazugehörigen Erläuterungen nicht bereits ausreichende Informationen bietet. Im Hinblick auf Textkritiker und Exegeten als Zielgruppe des Buches wäre es nicht nötig gewesen, für jede Handschrift neben einer Transkription zudem eine deutsche Übersetzung zu bieten. Da der Großteil der Fachliteratur zum Neuen Testament in englischer Sprache verfasst wird, kann man sich zudem fragen, ob eine deutsche Übersetzung die meist wünschenswerte ist. Hilfreich für Exegeten wäre eine dritte Konkordanz, in der die Handschriften auch nach neutestamentlichen Büchern geordnet sind.

Zudem wäre es vielleicht gut gewesen, wenn der Böhlau-Verlag Jaroš' CD-ROM dem Buch beigegeben hätte. Wie das Sprichwort sagt: „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“. Die Beschreibungen der einzelnen Manuskripte sind manchmal millimetergenau. Es wäre somit sinnvoller gewesen, den im Buch vorhandenen Platz mit der Untersuchung von mehr Manuskripten als mit der umfangreichen und platzraubenden Beschreibung von Handschriften zu verwenden, von denen Bildmaterial einen besseren Eindruck vermittelt hätte.

Das Literaturverzeichnis schließlich ist nicht auf dem aktuellen Stand. So werden hier nicht alle in den Fußnoten genannten Quellen aufgeführt (z. B. D. C. Parker: *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, 2008). Zudem fehlen wichtige Beiträge (z. B. K. Aland, Der neue „Standard-Text“ in seinem Verhältnis zu den frühen Papyri und Majuskeln, in: E. J. Epp und G. D. Fee [Hg.], *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis*, 1981, 257–275) und einige Quellen – sowohl gedruckte (z. B. B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 1992) als auch digitale (z. B. *BibleWorks* 6) – sind nicht in ihrer neuesten Auflage angegeben.

Allerdings ist Jaroš' Buch derzeit das einzige seiner Art und es enthält eine Fülle von zeitlosen Informationen zu den ältesten Handschriften des Neuen Testaments. Daher ist es eine willkommene Ergänzung zur Bibliothek eines jeden Neutestamentlers bzw. einer jeden Neutestamentlerin.

*Jermo van Nes*

## 2. Einleitungswissenschaft

---

Jacob Thiessen (Hg.): *Die Apostelgeschichte des Lukas in ihrem historischen Kontext – drei Fallstudien*, Studien zu Theologie und Bibel 10, Wien: LIT Verlag, 2013, Pb., 151 S., € 18,90

---

Der vorliegende Band dokumentiert einen Studientag mit dem Thema „Die Apostelgeschichte des Lukas im Kontext der antiken Geschichte“, der im April 2013 an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel (STH Basel) durchgeführt wurde. Drei der vier Vorträge sind in diesem Buch versammelt, ein vierter Beitrag von Prof. Dr. Ekkehard Stegemann („Paulus und die Philosophen“) wurde bereits anderweitig publiziert und konnte so nicht mit aufgenommen werden.

Die Aufsätze setzen sich mit der immer noch aktuellen und wichtigen Frage auseinander, ob und wie der Verfasser des biblischen Buches – von dem die Autoren annehmen, dass es der Paulusbegleiter Lukas gewesen ist – historisch sorgfältig gearbeitet hat und damit eine Zuverlässigkeit mit seiner Darstellung für sich in Anspruch nehmen kann. Dass neben zwei Neutestamentlern auch ein Althistoriker zu Wort kommt, muss dankbar vermerkt werden, wird doch so ein Blick auf diese Fragestellung geworfen, der die Beiträge der Neutestamentler gut ergänzt.

Mit dem Vortrag von Dr. Alexander Weiß („Lokalkolorit in der Apostelgeschichte des Lukas und in den apokryphen Apostelgeschichten – Realitätseffekt oder Authentizitätsmarker? Ein Vergleich“, 9–28), der als Privatdozent am Historischen Seminar (Lehrstuhl Alte Geschichte) der Universität Leipzig unterrichtet, wird der Band eröffnet. Er knüpft an die häufiger zu lesende Behauptung an, dass die Apostelgeschichte zu der Romanliteratur zu rechnen ist (wie auch in dem grundlegenden Actakommentar von Richard Pervo) und damit in einer Reihe mit den späteren Apostelakten steht (Andreas-, Petrus-, Johannes- und Paulus- bzw. Paulus- und Theklaakten). Die in dieser Literatur gebotenen historischen Details seien von den Verfassern in ihre Darstellung bewusst deswegen eingeflochten worden, um die Glaubwürdigkeit zu steigern. Hier setzt Weiß an und geht der Frage nach, ob diese Angaben (er nennt sie „Lokalkolorit“ und versteht darunter „exakte Kenntnis über lokale Details und Spezifika hinsichtlich Topographie und

Institutionen“, 9) in allen diesen Büchern hinsichtlich Quantität und Qualität gleichmäßig verteilt sind, was bei dieser These ja anzunehmen ist. Als Vergleich zieht er die lukanischen Angaben zu Philippi und Ephesos aus Apg 16 bzw. 19 heran (22–25). Weiß kann überzeugend zeigen, dass in der Apg nicht nur deutlich mehr Lokalkolorit als in den apokryphen Apostelakten zu finden ist, auch die Qualität dieser Angaben unterscheidet sich in signifikanter Weise. Während die Hinweise in den Apostelakten in der Regel eher allgemeinerer Art sind, so sind die Angaben des Lukas sehr präzise und zeugen von einer genauen Kenntnis der Situation.

Die Fallstudie von Marius Reiser („Apostelgeschichte 27 – Bericht oder Roman“, 131–150), der bis 2009 Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Mainz lehrte, wendet sich einem Bericht in der Apostelgeschichte zu, der seit jeher im Verdacht stand, weitgehend von Lukas erfunden oder zumindest aus einer knappen Notiz erheblich ausgemalt worden zu sein. Hier wird in der Literatur häufiger auf entsprechende Parallelen in zeitgenössischen griechischen Romanen verwiesen, wo ebenfalls von Schiffbrüchen erzählt wird. Wenn dem so wäre, so Reiser, dann müsste sich diese Übereinstimmung auch in einer ähnlichen Sprache nachweisen lassen. Anhand einiger Stellen aus griechischen Texten (Herpyllis Roman, Aithiopica von Heliodor sowie Satyricea von Petronius, 142–144) wird deutlich, dass in diesen Erzählungen dramatisch erzählt wird, d. h. die Verfasser verwenden eine bildhafte Sprache mit überdurchschnittlich vielen Adjektiven. So können sie eine bestimmte Wirkung beim Leser erzeugen. Die Darstellung in Apg 27 zeichnet sich hingegen durch einen Verbalstil aus, der auf eine häufige Verwendung von Adjektiven verzichtet. Es ist bei Lukas ein deutlich informativer Charakter zu konstatieren. Mit einem interessanten Rückgriff auf Alfred Döblin (131–135) hält Reiser fest, dass die Apostelgeschichte eine Geschichtserzählung ist, die nach bestimmten didaktischen und unterhaltsamen Absichten (147) verfasst worden ist und auch auf das Element einer „kreativen Rekonstruktion“ nicht verzichtet. Dieses könne man aber auch von den Arbeiten eines Plutarch und Josephus sagen. Somit bewege sich Lukas mit seiner Apostelgeschichte im Rahmen damaliger Geschichtsschreibung, die griechischen Romane sind als Vergleichsmaterial bestimmter Abschnitte nicht geeignet (146). Interessant scheint in diesem Zusammenhang der Hinweis Reisers zu sein (134), dass man auch bei antiken Historiographen zwischen Plutarch auf der einen und Thukydides sowie Polybios auf der anderen Seite unterscheiden müsse, sie arbeiten recht unterschiedlich, aber doch zuverlässig; es habe auch damals eine Bandbreite bei den Geschichtsschreibern und ihrer Art der Darstellung gegeben.

Der dritte Beitrag von Jacob Thiessen („Die Stephanusrede im Kontext des hellenistischen Judentums“, 29–130) ragt wegen seines fast monographischen Umfangs von 100 Seiten deutlich heraus. Dabei kann der Verfasser, der Professor für NT an der STH Basel und zugleich deren Rektor ist, auf seine 1999 erschienene Dissertation zurückgreifen („Die Stephanusrede Apg. 7,2–53 untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrun-

des“). Es geht um die Frage, ob diese Rede auf den Verfasser der Apg. zurückgeht, der sie, so wie häufig angenommen wird, „ganz oder teilweise frei verfasst hat“ (29) oder ob sie von dem Judenchrist Stephanus gehalten wurde (29), um dann von Lukas für seine Darstellung weitgehend unverändert übernommen (122) zu werden. Um Letzteres aufzuzeigen geht Thiessen intensiv auf sprachliche Besonderheiten ein (z. B. 7,14: „die 75 Seelen“; 7,38a: „Mose als Mittler in der Gemeindeversammlung am Berg Sinai“, 36–53) und kann einige Gründe nennen, die für einen jüdisch-hellenistischen Hintergrund dieser Rede sprechen (39, 41, 44, 49). Auch inhaltliche Aspekte (53–98) weisen in dieselbe Richtung, dass diese Worte für einen Verfasser sprechen, der aus dem „hellenistischen Judentum mit hebräischer Sprachkenntnis stammt“ (114 und 125).

Die drei Beiträge verdeutlichen, wie hilfreich und zielführend es ist, häufig zu lesende (Vor-)urteile zur Apg. durch gründliche Arbeit an den Texten zu hinterfragen. An ausgewählten Beispielen können die Autoren nachvollziehbar aufzeigen, wie sich Lukas mit seiner Art der Darstellung im Rahmen damaliger Historiographen bewegt hat und nicht mit Romanliteratur zu vergleichen ist. So hat Lukas in der Tat „wieder die Chance, als Geschichtsschreiber ernst genommen zu werden“ (148) – dieses Buch ist ein anregender und wichtiger Beitrag zur weiteren Erforschung der Apostelgeschichte.

*Michael Schröder*

### 3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

---

Eckhard J. Schnabel: *Acts*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament Volume 5, Grand Rapids: Zondervan, 2012, geb., 1162 S., \$ 59,99

---

Der vorliegende Kommentar gehört zu einer neuen Reihe, die von Clinton Arnold herausgegeben wird. Nachdem der erste Band 2008 erschienen ist, liegen nun bereits 10 Auslegungen vor. Diese Reihe weist einige Besonderheiten auf, die vom Herausgeber erläutert werden (7–10). Die Auslegung der Texte soll in sieben Schritten erarbeitet werden. Nach der Einordnung des auszulegenden Abschnitts in seinen literarischen Kontext, wird der jeweilige Zielgedanke in wenigen Zeilen formuliert. In einem dritten Schritt wird eine Übersetzung geboten, die den Gedankengang des Textes allerdings graphisch darstellt. So werden z. B. Ereignisse, Handlungen, Orts- und Zeitangaben, Beschreibungen usw. besonders hervorgehoben und auf diese Weise sofort erkennbar. Diese auf den ersten Blick merkwürdige und für einen wissenschaftlichen Kommentar ungewöhnlich erscheinende Vorgehensweise erweist sich nach einer Zeit der Eingewöhnung als hilfreich, gelingt es dem Nutzer doch, rasch einen Überblick über die Struktur des Textes zu gewinnen. Es folgen Anmerkungen zur Form des Textes, eine ge-

naue Gliederung und eine Vers-für-Vers Auslegung, bei dem der griechische Grundtext ebenfalls versweise mit abgedruckt wird. Abgeschlossen wird die Auslegung mit Überlegungen zu den theologischen Aussagen des Textes und wie diese in der heutigen Situation zu bedenken und zu aktualisieren sind („Theology in Application“). Mit diesem Konzept sollen vor allem Verkündiger, Missionare und Lehrer angesprochen werden, die sich ganz auf die Erarbeitung des Textes konzentrieren wollen und sich nicht mit Einzelfragen beschäftigen möchten, die für die (pastorale bzw. missionarische) Praxis wenig austragen.

Dieses Konzept wird in der Auslegung der Apostelgeschichte konsequent umgesetzt. Daher wurden – trotz des beachtlichen Umfangs von mehr als 1000 Seiten – umfangreichere Hintergrundinformationen und Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen weitgehend reduziert, stehen aber in der elektronischen Version des Kommentars zur Verfügung (12).

Schnabel, Professor für NT am Gordon-Conwell Theological Seminary, der durch etliche und vor allem grundlegende Werke zur urchristlichen Mission als Kenner bestens ausgewiesen ist, legt eine Auslegung vor, die nicht nur äußerlich in einem beeindruckenden Gewand daherkommt. In wohltuend zurückhaltender und in stets sachlicher Diktion legt er den Text exegetisch gründlich aus und vertritt trotz der Beschränkung auf das Wesentliche einen souveränen Umgang mit den zur Verfügung stehenden Quellen. Da, wo es notwendig erscheint, wird in graphisch besonders hervorgehobenen Abschnitten („In Depth“) ein vertiefender Exkurs geboten (z. B. 176, 441–442, 488–490, 755). Die Einzellexegese geht allen wesentlichen Fragen nach und bezieht da, wo es nötig ist, eine klare Position. So weist Schnabel m. E. mit Recht die Meinungen zurück, die Rede des Paulus auf dem Areopag sei entweder eine „kaum christliche“ oder geradezu eine „Musterrede für gelungene Kontextualisierung“. Mit seiner Rede habe er vielmehr den neuen Glauben vorstellen müssen, um so eine Erlaubnis für eine weitere Verkündigung zu erhalten (744–748).

Schnabel hebt bei der Behandlung der Einleitungsfragen hervor, dass die Apostelgeschichte und auch die Evangelien zwar von der äußeren Form her anonyme Schriften sind. Sie hätten aber nicht die Bedeutung erlangen können, wenn die Verfasser nicht den ersten Lesern bekannt gewesen wären. Er geht somit davon aus, dass tatsächlich der als Paulusbegleiter bekannte Lukas den zweiten Band seines Doppelwerkes verfasst habe, und zwar wahrscheinlich nach dem Ende des Verfahrens gegen Paulus in Rom und vor dem Tod des Apostels, also zu Beginn der 60-er Jahre. Dass er in seiner Art der Darstellung selektiv vorging (29f) bedeute aber nicht, eine mangelnde Zuverlässigkeit anzunehmen. Im Gegenteil, Lukas bewege sich mit seinem Werk im Rahmen damaliger Historiographen – Schnabel verweist in diesem Zusammenhang u. a. auf Lukian von Samosata (30f). Die alte Frage, ob nun der längere sog. „westliche Text“ oder der kürzere „alexandrinische Text“ die wahrscheinlich ursprüngliche Textform darstellt, wird knapp dahingehend beantwortet, dass vermutlich der westliche Text später anzusetzen sei (41–43).

Den Anlass zur Abfassung der Apostelgeschichte sieht Schnabel u. a. darin gegeben, dass Lukas vor allem das missionarische Wirken der Gemeinde Jesu Christi hervorheben möchte. Angestoßen durch Gott selbst und getrieben vom Heiligen Geist haben die ersten Christen Grenzen überwunden, um Menschen mit dem Evangelium von Jesus Christus zu erreichen. Die Notwendigkeit, auch heute mit Mission und Evangelisation nicht nachzulassen, betont der Verfasser immer wieder und hebt dieses vor allem in den Abschnitten „Theology in Application“ hervor (so z. B. 430–432, 591–595, 860–865). Wenn er seine Auslegung mit den Worten beschließt: „Luke’s narrative is a fundamental resource for the life of the church and for the task of missions today (1101)“, so wird klar, wo das Herz des Auslegers schlägt. Er sieht in der Apostelgeschichte ein Werk, das die Gemeinde heute herausfordert, die Prioritäten im persönlichen Bereich und im gemeindlichen Leben ähnlich wie die ersten Christen zu setzen. Er möchte mit seiner Auslegung einen Beitrag dazu leisten, dass Mission ein wesentliches und grundlegendes Element von Gemeindefarbeit ist und bleibt.

Der Auslegung schließt sich eine Zusammenfassung zur Theologie der Apostelgeschichte an (1081–1101). Dabei kommen auch hermeneutische Fragen zur Sprache, wie z. B. die Überlegung, wie die erzählerische Darstellung des Lukas in unserer Zeit Anspruch auf Gültigkeit erheben kann und an welchen Stellen wir von zeitgebundenen Ereignissen lesen, die für uns keine Bedeutung mehr haben. Schnabel kommt zu folgendem Schluss: „[W]e need to take care that we read not in one mode: only as rules, or only as principles, or only as paradigms, or only as symbols“ (1100). Eine sorgfältige Lektüre und eine gründliche Exegese sind zum Verständnis dieses biblischen Buches unerlässlich und dazu leistet dieser Kommentar einen hervorragenden Beitrag. Er macht Lust zum „reading, teaching and preaching“ und erschließt dem Leser ein Buch des NT, das historische Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen kann und theologisch für eine Gemeindefarbeit heute von enormer Relevanz ist.

*Michael Schröder*

---

Michael Wolter: *Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8)*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1, Neukirchen-Vluyn: Patmos, 2014, br., XIV+559 S., € 89,-

---

Der erste Band des auf zwei Bände angelegten Römerbriefkommentars von Michael Wolter, Professor für Neues Testament an der Universität in Bonn, ist der erste neutestamentliche Text, der im EKK neu bearbeitet wird. Der Kommentar ersetzt den dreibändigen Römerbriefkommentar von Ulrich Wilckens (1978/1980/1982, mit insgesamt ca. 770 Seiten). Noch nicht publizierte Erstbearbeitungen sind Kommentare zum Johannesevangelium (J. Frey, Band 1 ange-

kündigt für 2017), Galaterbrief (T. Söding, 2018), Philipperbrief (S. Vollenweider, 2016), Titusbrief (M. Theobald, 2016), Jakobusbrief (K.-W. Niebuhr, 2017) und Johannesoffenbarung (M. Karrer, 2015–2020), sowie der zweite Band von T. Schmellers Kommentar zum Zweiten Korintherbrief (Nov 2015); Neubearbeitungen sind geplant von den Kommentaren zum Markusevangelium (R. von Bendemann, 2018–2023), Apostelgeschichte (K. Backhaus, 2016–2019), Epheserbrief (M. Konradt, 2023), Kolosserbrief (H.-J. Klauck, 2018), Erster Thessalonicherbrief (C. Gerber, 2024), Zweiter Thessalonicherbrief (S. Pellgrini, 2021), Philemonbrief (M. Ebner, 2016) und Erster Petrusbrief (C. G. Müller, 2017).

Die Einleitung (17–72) behandelt Textüberlieferung und frühe Rezeption, Echtheit und literarische Integrität (die verschiedenen Interpolations-Hypothesen sind weder notwendig noch überzeugend), Abfassungsort und Abfassungszeit (Korinth, in der zweiten Hälfte der 50er Jahre), Juden und Christen in Rom (Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom, mit einer Relativierung der Bedeutung des Claudius-Edikts), Anlass und Anliegen (Paulus will mit den Christen in Rom im Hinblick auf seinen geplanten Besuch in Rom eine freundschaftliche Beziehung aufbauen und stellt ihnen deshalb seine Theologie vor, deren charakteristisches Profil anhand eines Dialogs mit einem jüdischen Dialogpartner dargestellt wird, der er selbst als der Jude Paulus ist), und literarische Gestalt (Röm ist ein Freundschaftsbrief; die Gliederung orientiert sich nicht an der *dispositio* der antiken Schulrhetorik). Die jeweils kurz begründeten Positionen sind überzeugend, abgesehen von der Skepsis gegenüber einer genaueren Eingrenzung der Abfassungszeit, die aus der Not der unterschiedlichen Vorschläge eine Tugend macht und angesichts der fehlenden Diskussion eingehender chronologischer Analysen zu vage ist. Dass der im Römerbrief geführte Dialog mit einem nichtchristlichen Juden ein Dialog des Christen Paulus mit dem Juden Paulus ist (49), ist ein beachtenswerter Vorschlag, der allerdings nicht ausschließt, dass er gleichzeitig ein Dialog mit jüdischen (oder judenchristlichen) Gegnern ist; die Auskunft, dass bei der Abfassung des Römerbriefs „kein anderer Jude anwesend ist als Paulus selbst“ (50), ist nicht plausibel: Nach Apg 20,3 planten korinthische Juden einen Anschlag auf Paulus gerade in der Zeit, als er in Korinth den Römerbrief schrieb und die (Kollekten-)Reise nach Jerusalem organisierte. Die Gliederung des Briefes mit dem Einschnitt zwischen dem ersten und dem zweiten Hauptteil in 5,21 / 6,1, für die auch Wilckens argumentierte, ist überzeugend (Begründung 69–71).

Die Gliederung der einzelnen Abschnitte folgt dem aus den früheren Bänden des EKK bekannten Schema: Literaturangaben, Übersetzung, Analyse, Erklärung, Zusammenfassung. Sechs Exkurse behandeln δικαιοσύνη θεοῦ (119–125; bei Wilckens hat der entsprechende Exkurs 32 Seiten), Gericht nach den Werken (179–180), Rechtfertigung durch Erfüllung des Gesetzes? (182–183), ἔργα νόμου (233–237), „Gesetz der Werke“ und „Gesetz des Glaubens“ (268–269) und Widerspruch zwischen Wollen und Tun (447–451). Wilckens bot weitere Exkurse zu Evangelium, Gewissen, Verständnis der Sühnevorstellung und dem traditions-

und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Röm 6. Kleinere Exkurse sind ebenfalls durch Kleindruck sowie mit in den Rand gestellten griechischen Wendungen markiert (z. B. ἀπόστολος, 80–81; εὐαγγέλιον, 82–83; ποιηται νόμου, 182; ἰλαστήριον, 256–259; ἐπιθυμία, 431). Die Literaturangaben nennen fast nur neuere Arbeiten; im Vorwort wird auf die von Wilckens genannte ältere Literatur verwiesen (IX–X). Die textkritischen Angaben sind ausführlicher als bei Wilckens, die Analyse-Abschnitte häufig kürzer. Letzteres gilt auch und besonders für die Abschnitte „Zusammenfassung“ (je 1 Seite zu 1,1–7 und 1,8–17, im Vergleich zu 4 bzw. 3 Seiten bei Wilckens; etwas über 1 Seite zu 5,12–21, über 7 Seiten bei Wilckens; eine halbe Seite zu 6,1–11, Wilckens hat 11 Seiten zu 6,1–14; 3 Seiten zu 7,7–25, 20 Seiten bei Wilckens). Die oft sehr ausführliche Behandlung der Wirkungsgeschichte von Texten und Themen, die den Kommentar von Wilckens auszeichnet, wurde absichtlich nicht überarbeitet bzw. rezipiert (Vorwort IX). Als Konsequenz ergibt sich, dass der neue Kommentar weniger Theologie behandelt als der Vorgänger. Relevante frühjüdische und griechisch-römische Texte werden oft im Wortlaut zitiert, nicht nur als Belegstellen notiert.

Bei lexikalischen und traditionsgeschichtlichen Diskussionen ist Wolter zurückhaltend, was philologisch und literarisch m. E. größtenteils berechtigt ist, auch wenn dies auf von der historisch-kritischen Tradition geprägte Exegeten einen eher minimalistischen Eindruck machen dürfte. Der Begriff ἀπόστολος ist aus dem allgemeinen Sprachgebrauch heraus zu erklären (nicht aus dem jüdischen חַיִּטּוּ-Institut; 81 mit Anm. 21); dasselbe gilt für den Begriff εὐαγγέλιον (dessen Verwendung in der hellenistischen und römischen Herrscherverehrung für Paulus keine Rolle spielte; 83). Der Begriff σωτηρία in 1,16 ist pauschal zu verstehen, weder als Hinweis auf die künftige Errettung aus dem Zorngericht noch als Abgrenzung vom imperialen Heilsversprechen Roms (116). Beim Begriff ἰλαστήριον in 3,26 votiert Wolter allerdings entschieden für die Verbindung mit dem Blutritus des Versöhnungstages (258–259). Sowohl in 1,3–4 als auch in 3,25–26 sind nach Wolter traditionelle urchristliche Überzeugungen und Formulierungen mit paulinischen Formulierungen so miteinander verbunden, dass sich das eine nicht vom anderen trennen lässt (78, 244–246). Paulinische Formulierungen wie z. B. σεβάζομαι sind nicht zwingend speziell im Sinn des Herrscherkults zu interpretieren, wie in jüngerer Zeit immer wieder behauptet wird, auch wenn dieser selbstverständlich mit gemeint ist (148 zu 1,25). Falsche Alternativen vermeidet Wolter nicht immer. So, wenn er in seinem Exkurs zu „Gerechtigkeit Gottes“ schreibt, das Kriterium der Gerechtigkeit sei „nicht die Übereinstimmung mit einer gesetzten Norm, sondern die Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft“ (122). Manche traditionelle historisch-kritische Positionen werden rezipiert, so z. B. die Auskunft, Jesu Abstammung von David sei genauso wie seine Geburt in Bethlehem „erst daraus abgeleitet worden, dass man in ihm nach Ostern den endzeitlichen Messias König Israels sah“ (87, zu 1,3b), wobei Wolter bestreitet, dass Paulus in 1,3b Jesus als Messias Israels kennzeichnen will.

An manchen Stellen wünscht man sich eine gründlichere Behandlung anderer Positionen. Die Abweisung der Auslegung, die in 2,13–14 einen Hinweis auf Christen sieht, ist apodiktisch (183; s. immerhin 184 Anm. 69–70). Die Erläuterung der Wendung ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν in 6,3 beschränkt sich auf zwei Sätze, ohne die metaphorische Bedeutung des Verbs („überwältigt werden“) zu thematisieren (vgl. Schnabel in FilNeot 24, 2011 und in FS Carson, 2011). Die Darstellung der Auslegungsoptionen zum Ich von Röm 7,7–25 (426–427) zeigt die Komplexität der Vorschläge, ohne im Einzelnen die Begründungen zu nennen, die bei anderen Kommentatoren allerdings ebenfalls fehlen. Die Auskunft, die Bezeichnung δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ sei „dem Sprachgebrauch der Septuaginta entnommen“ (79), ist unglücklich: der folgende Kurz-Exkurs behandelt nur die Verwendung von δοῦλος in der LXX; weder Χριστός noch Ἰησοῦς werden erläutert; dass Χριστός für Paulus als Hebräisch sprechenden Juden immer „Messias“ bedeutet haben kann, wird nicht erörtert. Die rege angelsächsische Diskussion der Rechtfertigungstheologie wird nur am Rande rezipiert.

Wolter schreibt im Vorwort, dass jeder Kommentar von der theologischen Identität des jeweiligen Autors bestimmt ist und ein Kind der maßgeblichen theologischen Großwetterlagen bleibt (IX). Die „Großwetterlage“ bestimmt zweifellos Wolters Aussagen zur Homosexualität, eine der wenigen aktuellen Themen, zu denen er sich äußert, und dies mit großem, durchaus polemischem Engagement. Was Paulus in 1,26–27 sagt, sei „antipaganen jüdisches Stereotyp“; homosexuelle Identitäten seien „von derselben Art wie alle anderen kulturellen Identitäten“ und im Licht von Gal 3,28 genauso wie Heterosexualität als „Bestandteil der guten Schöpfung Gottes und deren Vielfalt“ zu betrachten. Die Meinung von R. Hays, der argumentiert, Homosexualität sei im Anschluss an Paulus als tragische Deformation der Schöpfungsordnung zu bewerten, ist nach Wolter „ein schlimmes theologisches Fehlurteil, weil es den Versuch unternimmt, nur die eigene sexuelle Orientierung als von Gott gewollt zu legitimieren“ (153–154). Diese Kritik wird weder Hays' sorgfältiger Argumentation gerecht, noch dem theologischen Anliegen des Apostels Paulus, noch bemüht sie sich um sprachliche Fairness.

Bei Wilckens' Kommentar war das Engagement für eine ausführliche exegetische und für Theologie und Kirche relevante Erläuterung des Evangeliums von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der zentralen Bedeutung des Sühnetodes Jesu deutlich zu spüren. Bei Wolter stehen grammatikalische, syntaktische und literarische Auskünfte stärker im Mittelpunkt. Er scheut vor deutlichen theologischen Aussagen allerdings nicht zurück, wo sich diese vom Text aufdrängen: Paulus deutet in 1,16 seine Verkündigung des Evangeliums „als ein Geschehen, in dem Gott selbst handelt ... Als Wort Gottes bildet sie nicht lediglich eine Wirklichkeit ab, sondern sie stellt sie her“ (116). Wolters großer Kommentar bietet eine Hypothesenbildungen gegenüber skeptische, eng am griechischen Text orientierte Auslegung, die Begriffe, Argumente und Themen des Apostels

Paulus in ihrer Komplexität erfasst und im Hinblick vor allem auf die ersten Leser kompetent erläutert.

*Eckhard J. Schnabel*

---

Peter T. O'Brien: *The Letter to the Hebrews*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, Hb., XXXIII+596 S., US \$ 52,-

---

In der von Donald A. Carson als Hauptherausgeber veröffentlichten Reihe „The Pillar New Testament Commentary“, die sich vor allem an Pastoren und Theologiestudenten richtet, hat Peter Thomas O'Brien, Professor emeritus für Neues Testament am Moore Theological College in Sydney, einen beachtenswerten, 596 Seiten umfassenden Hebräerbrief-Kommentar verfasst. O'Brien hatte in derselben Reihe bereits einen Epheserbrief-Kommentar verfasst und in der Reihe „New International Greek Testament Commentary“ den Philipperbrief-Kommentar.

Zunächst widmet sich O'Brien auf 43 Seiten einer ausführlichen Diskussion der Einleitungsfragen, die in der Forschung zum Hebräerbrief äußerst umstritten und in vielen Einzelfragen ungelöst sind. O'Brien argumentiert gegen eine paulinische Verfasserschaft und zeigt keine Präferenz für einen der anderen vieldiskutierten Namen, hebt jedoch hervor, dass der gebildete Verfasser in gutem pastoralen Kontakt zur judenchristlichen Empfängergemeinde stand, die sich in der Gefahr befand, das Vertrauen in Christus zu verlieren und unter das Dach des Judentums zurückzukehren. In der Situationsbeschreibung hält O'Brien deSilva's Konzept von Ehre und Scham für bedeutsam: „The listeners were tired of bearing the shame of living outside of their cultural heritage (13:7–8).“ (13).

O'Brien argumentiert für Rom als Ort der Empfängergemeinde und hält eine Abfassungszeit zwischen 60 und 70 n. Chr. für am wahrscheinlichsten. Das literarische Genre des Hebräerbriefes entspreche einer Homilie, wie sie in hellenistischen Synagogen gehalten wurde, wobei O'Brien betont, dass diese sowohl von der oralen als auch der geschriebenen Perspektive verstanden werden müsse. Bezüglich der Struktur des Hebräerbriefes folgt O'Brien weitestgehend der textlinguistischen Analyse von George H. Guthrie. In seiner überblicksartigen Auseinandersetzung mit möglichen religionsgeschichtlichen Hintergründen und mit traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen zum frühen Christentum vertritt O'Brien eine sehr zurückhaltende Position bezüglich direkter Abhängigkeiten: „These affinities show that Hebrews is located within the mainstream of early Christian tradition. At the same time, the different emphases and distinctives do not allow us to think that Hebrews is directly dependent on Paul's letters or an I Peter.“ (43)

Der Hauptteil des Kommentars gestaltet die gründliche Exegese der dreizehn Kapitel des Hebräerbrieves nach folgendem Muster: nach der Überschrift des Abschnitts folgt die englische Übersetzung, an die sich Anmerkungen zu Aufbau und Struktur anschließen. Der gut lesbare Text des Kommentars, der nur vereinzelt griechische Begriffe und dann nur transkribiert wiedergibt, bringt eine detaillierte Vers-für-Vers-Auslegung in Auseinandersetzung mit der Fachliteratur, auch mit zahlreichen der allerneuesten Werke und Artikel. Hilfreich sind jeweils die Zusammenfassungen der Auslegungen und die Überleitungen am Ende jedes Abschnitts. In den sehr umfangreichen Fußnoten des Kommentars erscheinen neben den Referenzen die griechischen und hebräischen Ausdrücke, textkritische und grammatikalische Anmerkungen und verschiedenste exegetische Details.

Inhaltlich wird für jeden Hebräerbrie-Kommentar die Frage nach den umstrittenen und äußerst kontrovers diskutierten Passagen über den Glaubensabfall von großem Interesse sein. O'Brien bezieht nach der Erörterung von Hebr 6,4–6 Stellung mit den Worten: „Apostasy is a real danger that threatens the community, even though the author of Hebrews does not say that members have already abandoned their faith. But there is no way back from such an abandonment to a renewal of the initial act of repentance. They must avoid the danger at all costs; the point of the warning, and of the encouraging words of vv. 9–12, is to urge the listeners to persevere in faith and obedience“ (227).

Gewiss werden einige wichtige Themen nur am Rande erwähnt, wie die Erörterung der Integrität von Kapitel 13, welche nur in zwei Fußnoten kurz thematisiert wird (502) oder eine Erörterung der Prinzipien der Schriftexegese durch den *auctor ad Hebraeos*, doch alles in allem stellt dieser Kommentar ein solides und umfangreiches Auslegungswerk dar, das den aktuellen Stand der Forschung berücksichtigt und die aktuelle englischsprachige, aber auch deutsche Literatur einbezieht. Die annähernd 350 Titel umfassende „selected bibliography“ bringt dies zum Ausdruck. Auch wenn dieser Kommentar keinen grundlegenden Neuanfang bringt, liefert er sehr viele wertvolle Einzelbeobachtungen im Rahmen einer konservativen Gesamtbetrachtung.

Klaus Bensel

#### 4. Umwelt, Zeitgeschichte

---

Dorothee Dettinger, Christof Landmesser (Hg.): *Ehe – Familie – Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, geb., 272 S., € 39,—

---

Der Band dokumentiert die Beiträge einer Tagung im Oktober 2014 an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Am Beispiel von urchristlichen

Familienstrukturen wird das Verhältnis von sozialwissenschaftlicher bzw. sozialgeschichtlicher Methode und neutestamentlicher Wissenschaft in den Blick genommen.

Im Vorwort wird jeder Beitrag in ein bis zwei Sätzen ganz kurz skizziert. Das Themenspektrum umfasst in großen Teilen neutestamentlich orientierte Studien zu Scheidung, zu Kindern und zur Identität christlicher Gruppen im Gegenüber zu anderen jüdischen Gruppen sowie spezifische Aufsätze zu Paulus (Leib und Sünde, christliche Identität in 1Kor 1, Eltern und Kinder in den Haustafeln) und zum 1. Petrus (Leben in Annäherung und Abgrenzung zur Gesellschaft). Drei Beiträge befassen sich mit Geschwisterbeziehungen im Judentum (vor allem bei Josephus und in der Mischna), mit der Ehe in der Stoa (bei Antipater, Musonius und Hierokles) und bei christlichen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts (Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Clemens).

Die vier Autorinnen und sieben Autoren haben mehrheitlich NT-Professuren inne (in Deutschland, Dänemark, UK, USA und Kanada) – daneben zwei Doktorandinnen und ein wissenschaftlicher Mitarbeiter – oder stammen vereinzelt aus der Religionswissenschaft und Althilologie.

Exemplarisch werden drei Beiträge vertieft kommentiert:

Der Band schliesst mit Gerd Theissen zu „Soziologie und Theologie des Neuen Testaments – ein hermeneutischer Konflikt“ (213–232). In knappen, präzisen Strichen zeichnet T. die Entstehung der sozialgeschichtlichen Exegese nach. Zuerst vier Voraussetzungen dafür: (1) Interesse an sozialen Fragen (im 19. Jahrhundert), (2) historische Aufarbeitung von sozialgeschichtlichen Daten (Anfänge bei Deissmann, Harnack und Troeltsch), (3) soziologische Theorien (die Klassiker Marx, Durkheim und Weber) und (4) textorientierte sozialgeschichtliche Methodik (Formgeschichte, welche mit dem Konzept des „Sitzes im Leben“ einen Text auch als Produkt von sozialer Interaktion in den Blick nimmt). Dann drei Verzweigungen ab den 1960er Jahren: (1) Sozialhistorische Geschichtsschreibung, welche vor allem die Daten beschreibt (z. B. Hengel), (2) sozialkerygmatische Exegese, welche die Daten vor allem unter bestimmten Gesichtspunkten bewertet (entlang den Kategorien von Gal 3,28 im Blick auf jüdisch-christliche Beziehungen, Mann-Frau-Beziehungen in der feministischen Exegese sowie befreiungstheologisch) und (3) sozialwissenschaftliche Exegese, welche die Daten vor allem mit soziologischen Modellen und Theorien deutet (dies ist die Priorität von T.: Zum Beispiel Webers Konzept von Charisma für Jesus und urchristliche Wanderprediger, Durkheims Konzept von Anomie für die Entstehung des Urchristentums, die römischen Patron-Klient-Beziehungen oder die antike Ehre-Scham-Kultur zur Deutung neutestamentlicher Texte). Das methodische Grundthema der Tagung und des Bands, nämlich die Beziehung von Theologie und Soziologie, beschreibt T. mit einem schönen Bild: Die sozialwissenschaftliche Exegese nimmt die Menschen in den Blick, welche die Religionen als „semiotische Kathedralen“ (227) errichten und darin leben, wobei es in der Theologie um den Sinn dieser Kathedralen geht, nämlich um den Transzendenzbezug, um den

„Kontakt mit einer letztgültigen Wirklichkeit“ (ebd.). Den weltanschaulichen Ansatz des Religionsverständnisses von T. mag man von einem Offenbarungsverständnis her durchaus befragen, das Anliegen und die Leistung der Soziologie für die Exegese bleibt jedoch unverändert und sinnvoll.

Troels Engberg-Pedersen beschäftigt sich mit „The sinful Body. Paul on Marriage and Sex“. Er interpretiert Paulus im Licht bzw. im Kontrast zur Stoa. Letztere baut das gute Leben des Weisen auf der Natur auf, welche im Kind mit einer grundlegenden Selbst- und Körper-Orientierung greifbar ist; diese entwickelt sich beim Erwachsenen häufig negativ als Ausdehnung dieses Selbst, welches nach Sinnlichkeit und Lust strebt. Beim stoischen Weisen hingegen entwickelt sich eine positive Re-Interpretation des Selbst, das sich auf die Natur und Rationalität ausrichtet, inklusive Altruismus, ohne jedoch die grundlegende Selbst- und Körper-Orientierung zu verleugnen. Bei Paulus nun nimmt E. zunächst einen neutralen Leib-Begriff wahr (für „sarx“ und „soma“), der jedoch stets zum Negativen kippt – gerade im Zusammenhang von Ehe und einer total negativen gezeichneten Sexualität, und zwar auf Grund der Leiblichkeit des Menschen. Christliches Leben wird vom Geist bestimmt, möglichst ohne Selbst- und Körper-Orientierung des Menschen als leibliches Wesen. Hier scheint dem Rezenten eine sehr einseitige Pauluslektüre vorzuherrschen. Die stoischen Kategorien werden den neutestamentlichen Texten übergestülpt und verstellen beispielsweise die Wahrnehmung, dass Paulus gegründet im AT selbstverständlich die Schöpfung (inklusive Leiblichkeit) als von Gott her kommend sieht, welcher sie auch erlösen wird. Welt und Leib erhalten dadurch eine ganz andere Tiefendimension als in der Stoa und als in E.s Paulusrekonstruktion.

Philip Esler arbeitet in seinem Beitrag „The Early Christ-Movement in its Mediterranean Context. Texts, Groups and Identities“ überzeugend heraus, dass der griechische Begriff „Judaioi“ (72 x im JohEv), analog zum Verständnis von Josephus, die „Juden“ als ethnische Gruppe und nicht als pharisäische Religion meint. E. geht dabei von Frederik Barths sechs Charakteristika einer ethnischen Gruppe aus, von denen nur eines Religion umfasst. Dieser ethnischen Gruppe der „Judaioi“ stehen die Christusbewegten („Christ-Movement“) gegenüber, aber nicht als zwei Religionen auf Augenhöhe, sondern mit asymmetrischen Gruppenidentitäten! Denn letztere bildet eine nicht-ethnische Identität aus. Auch die rein judenchristlichen Gemeinden verstanden sich nicht-ethnisch. Sie bauten ihre Identität auf Gott als Vater auf (und nicht auf dem Stammvater Abraham) bzw. hatten ihr Heimatland im Himmel (und nicht in Palästina). Mit der Öffnung zu den Heiden hin erhielt die Christus-Bewegung eine trans-ethnische Dimension. „The main social enactment of this identity was the table-fellowship of the one loaf and one cup of the Lord's supper (1Cor 10,16–17)“ (185).

Der Band mit seinen spezialisierten Beiträgen eignet sich für die Bibliothek einer Institution mit Master- und Doktorprogrammen.

*Paul Kleiner*

## 5. Theologie

---

Hanna Stettler: *Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht*, WUNT 2/368, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, geb., 686 S. + Literaturverzeichnis und Register, € 139,-

---

In der vorliegenden Monographie bietet Hanna Stettler, Privatdozentin für Neues Testament an der Universität Tübingen, eine umfangreiche Studie zum Konzept der Heiligung bei Paulus. Das Werk ist in vier Teile gegliedert. Teil I skizziert 27 „Forschungsbeiträge zur Heiligung“ und stellt heraus, dass das Thema in der neueren Forschung, angeregt durch die Veröffentlichung und Auswertung des Schrifttums der Qumran-Gemeinschaft (bei der Heiligkeit eine überaus wichtige Rolle spielte), aus einem langen Dornröschenschlaf erwacht.

Teil II beschäftigt sich mit den „Grundlagen und Voraussetzungen des paulinischen Heiligungsverständnisses“. Dabei setzt sich Stettler ausführlich mit der Heiligungsthematik im AT und im Frühjudentum (Kapitel 2), in der synoptischen Jesustradition (Kapitel 3) sowie in der Urgemeinde (Kapitel 4) auseinander. Laut Stettler besteht im AT und im Frühjudentum ein Proprium des Konzepts darin, dass es „von Anfang an kultische und ethische Konnotationen“ beinhaltet habe (57). Der alttestamentliche Sprachgebrauch habe auch die LXX beeinflusst: Die griechischen Äquivalente hebräischer Heiligkeitsbegriffe übernahmen – abweichend von ihrem gewöhnlichen profan-griechischen Gebrauch – die Konnotation der moralischen Reinheit (61). Auch andere für die Entfaltung des Konzepts der Heiligung im NT bestimmende Ideen haben im AT und im Frühjudentum ihren Ursprung: dass z. B. die Heiligung des Volkes in engem Zusammenhang mit dem Restgedanken stehe (dieser ziehe in manchen Quellen sogar die Einschließung der Heiden nach sich), dass sie eschatologisch ausgerichtet ist (d. h. es wird in Aussicht gestellt, dass „das Moralgesetz erst durch die eschatologische Neuschöpfung des Menschen“ erfüllbar wird), oder dass die Kraft zur moralischen Erneuerung vom Heiligen Geist ausgeht (146–148). An manchen Stellen strapaziert Stettler die Beweislage: Dass z. B. die Identifizierung Israels mit dem Tempel bereits im AT erfolgt, ist m. E. zweifelhaft; jedenfalls geht diese Ansicht aus den von ihr zitierten Stellen nicht eindeutig hervor.

Die Evangelien stellen Jesus als „den Heiligen“ schlechthin dar, der das Gottesvolk sammelt und reinigt. Auffallend sei auch der „offensive“ Charakter seiner Heiligkeit: Nicht Jesus wird durch Kontakt mit unreinen Menschen verunreinigt, sondern diese werden durch ihren Kontakt mit Jesus gereinigt, erfahren Vergebung, werden heil. In alledem spiele die kultische Reinheit keine Rolle mehr, denn Jesus habe sein Volk durch sein Wirken und vor allem durch seinen Tod vollständig geheiligt. Damit habe sich auch der Tempel als Ort der Heiligung erübrigt. Die Urgemeinde habe diese Impulse ihrem Selbstverständnis entsprechend als „erneuertes Israel“ aufgenommen. Paulus habe sie theologisch weiter-

entwickelt, sodass zwischen Jesu Absichten und dem paulinischen Anliegen „ein fundamentaler Zusammenhang“ bestehe (212).

Teil III umfasst mit über 400 Seiten knapp 2/3 des Gesamtwerks und befasst sich mit der „Auslegung der Texte zur Heiligung im Corpus Paulinum“. Am Anfang dieses Teils stehen methodische Vorbemerkungen (Kapitel 5), in denen Stettler ihre in zweierlei Hinsicht etwas eigentümlich erscheinende Vorgehensweise darstellt. Erstens wirkt ihre Entscheidung, die paulinischen Briefe jeweils in zwei aufeinander folgenden Schritten zu analysieren, künstlich: Im ersten Schritt werden „Aussagen zur Heiligung unter Verwendung von Heiligkeitsterminologie“ unter die Lupe genommen; im zweiten Schritt „Aussagen zur Heiligung ohne Verwendung von Heiligkeitsterminologie“. Das überrascht, denn Stettler ist sich durchaus im Klaren darüber, dass die Untersuchung eines Konzepts nicht an Begriffen allein ausgerichtet werden kann (215). Sie verleiht aber durch ihre Vorgehensweise Stellen, in denen diese vorkommen, implizit ein größeres Gewicht. Das Resultat ist ein katalogartiger Durchgang durch die entsprechenden Stellen eines jeden Briefs, der in manchen Fällen ein un rundes Gesamtbild ergibt.

Zweitens bleibt Stettler, wenigstens aus evangelikaler Sicht, eine Antwort auf die Frage schuldig, warum sie in ihrer Untersuchung alle umstrittenen Gemeindebriefe (2. Thessalonicher, Kolosser und Epheser), nicht aber die Pastoralbriefe berücksichtigt. Auch über den Philemonbrief verliert Stettler kein Wort, obwohl m. E. zumindest V. 6 und 14 in ihrer zweiten Kategorie von Aussagen einen berechtigten Platz hätten.

Trotz dieser methodischen Ungereimtheiten ist der Ertrag ihrer Analyse beeindruckend. Mit exegetischer Sorgfalt untersucht sie die einzelnen Stellen und hebt ihren jeweiligen Beitrag zur Heiligungsthematik bei Paulus gekonnt hervor. Dadurch lässt sich leicht ein Bild von den einzelnen Briefen und ihrem diesbezüglichen Gehalt gewinnen. Insbesondere bieten die jeweiligen Zusammenfassungen der Briefe am Ende eines jeden Kapitels einen schnellen Überblick über die Thematik.

In Teil IV, „Die Heiligung des eschatologischen Gottesvolks zur Verherrlichung des ‚Heiligen Israels‘“, präsentiert Stettler die Ergebnisse ihrer Untersuchung. Stettler unterstreicht einige unstrittige Ansichten: Paulus folge Jesus in der Aufhebung der kultisch-rituellen Bestimmungen der Tora, Heiligung sei in erster Linie das Werk des dreieinigen Gottes. Sie stellt aber auch manche verbreitete Interpretationen des paulinischen Heiligungsverständnisses zur Diskussion. Z. B. fragt sie (mit anderen Stimmen aus der neueren Forschung), ob das bisher vorherrschende Bultmann'sche Schema der paulinischen Ethik wirklich gerecht wird. Indikativ und Imperativ dürfen jedenfalls nicht im Sinne einer „Autonomie“ aufeinander bezogen werden, sondern „der Imperativ beschreibt das neue Leben, zu dem der Indikativ ermächtigt“ (637). Auch die reformatorische Trennung von Rechtfertigung und Heiligung sei kritisch zu hinterfragen. Diese seien

nämlich „einander...nicht nachgeordnet, sondern haben denselben Ursprung und beschreiben zwei Aspekte desselben soteriologischen Geschehens“ (639–640).

In der Summe kann es keinen Zweifel geben, dass dieser Beitrag wichtige Impulse liefert und eine intensivere Diskussion über das Thema der Heiligung bei Paulus anregen sollte. Dadurch würde es näher an das Zentrum der paulinischen Theologie heranrücken, wo es, wie Stettler zeigt, unzweifelhaft hingehört.

*Joel White*

---

Volker Gäckle: *Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament*, WUNT 331, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, geb., XX+769 S., € 169,-

---

Die vorliegende Untersuchung des Bad Liebenzeller Professors und Rektors der Internationalen Hochschule Liebenzell ([www.ihl.eu](http://www.ihl.eu)) ist die leicht überarbeitete Fassung seiner an der Universität Tübingen im Dezember 2013 angenommenen Habilitationsschrift. Mit dem Thema allgemeines Priestertum greift Gäckle ein für das protestantische Selbst- und Kirchverständnis wesentliches Thema auf, das bisher in der neutestamentlichen Wissenschaft eher stiefmütterlich behandelt wurde. Die Arbeit zeigt, dass es ein allgemeines Priestertum in jüdisch-christlicher Tradition eben nur durch die Metaphorisierung oder Spiritualisierung des Begriffs und der damit verbundenen Vorstellungen geben kann. Die Untersuchung ist von Themenstellung und Durchführung breit angelegt.

Nach Begriffsklärung, einem sehr knappen Forschungsüberblick (3–7) und Hinweisen zum Aufbau der Untersuchung diskutiert Gäckle in der kurz gefassten Einleitung (1–17) die Metaphorisierung kultischer Begriffe (hier mehr zur Forschungsgeschichte, 9–14, zu neueren Metapherntheorien, 13–15 – reicht dies angesichts des Fokus der Untersuchung? – und allgemein zur Kultmetaphorik im NT, 15–17). Zu einer eigenen methodischen Diskussion kommt es nicht. Gäckle vertritt die These, dass

es sich bei der Gemeinde im ganz eigentlichen Sinn um einen „Tempel Gottes“ handelt, auch wenn die ursprüngliche Bedeutung des Bildspenders diese neue Wirklichkeit noch nicht abbilden konnte und der bildspendende Begriff diesen Sinngehalt noch nicht hatte. Es soll gezeigt werden, dass vor diesem Hintergrund auch der 1. Petrusbrief die Gemeinde im ganz eigentlichen Sinn als „geistliches Haus“ und als „heilige Priesterschaft“ ansprechen und die Johannesapokalypse von allen Christen als „Priestern für Gott“ reden kann, weil sich in der Metaphorisierung des Begriffs ein sprachschöpferischer und wirklichkeitserhellender Akt ereignet (16f).

Das erste Kapitel skizziert auf dem Hintergrund der Fragestellung Priester und Priesterschaften in der griechisch-römischen Antike (19–42). Das umfangreiche zweite Kapitel beschreibt das jüdische Priestertum in nachexilischer Zeit (43–

120; Struktur des Priestertums in der Zeit des zweiten Tempels, der religiöse Status der Priester, Kritik der priesterlichen Kultpraxis, das Priestertum im Licht eschatologischer Hoffnungen; abschließender Vergleich zwischen dem israelisch-jüdischen Priestertum und Priestern in der hellenistisch-römischen Umwelt). Kapitel drei führt diese Linie fort und untersucht Konflikte um Priestertum und Tempel in der Epoche des zweiten Tempels (121–177; Geschichte und Kritik des jüd. Priestertums, Tempeltheologien und Tempelkritik – der Tempel in der Vielfalt frühjüdischer Perspektiven, die jüdischen Alternativtempel auf dem Garizim und in Leontopolis, Tempelkritik und Hoffnung auf einen eschatologischen Tempel, Kritiklosigkeit gegenüber dem herodianischen Tempel). Im vierten Kapitel geht es um den priesterlichen Kult in den Strömungen des Frühjudentums (179–275; die Sadduzäer und das Priestertum, das Priestertum in den Qumranschriften, das Priesterbild der Levi-Tradition, die Haltung des Pharisäismus, prophetische Gestalten und Erneuerungsbewegungen vor dem ersten jüd. Krieg, das Priestertum bei Josephus Flavius, das Diasporajudentum und das Priestertum).

Auf diesem Hintergrund widmet sich das fünfte Kapitel Jesus, dem Tempel und dem Jerusalemer Priestertum in der synoptischen Tradition (277–319; Jesustraditionen zu Priestern und Tempel, Tempelwort und Tempelaktion Jesu, der zerrissene Vorhang des Tempels). Mit Kapitel sechs kommt die Kultmetaphorik bei Paulus in den Blick (321–383; das kultische Weltbild in der pln. Theologie, kultische Metaphern bei Paulus sowie die Tempelmetaphorik in 1 Kor 3,16f; 6,19 und 2 Kor 6,19). Das ausführliche siebte Kapitel untersucht „Die Gemeinde als königliche Priesterschaft nach 1 Petr 2,4–10“ (386; die Situation der Adressaten, Struktur und Gliederung des Abschnitts, der lebendige Stein und die lebendigen Steine, das Stein-Florilegium, das Gottesvolk-Florilegium). Nach Gäckle läßt sich „allgemeines Priestertum“, wie es in der systemat. Theologie verstanden wird, nicht aus diesem Abschnitt ableiten:

Aber auch auf protestantischer Seite gibt es bis in die Gegenwart hinein nicht wenige Missdeutungen und „Überdehnungen“ dieses Textes, die immer dann unvermeidlich sind, wenn die Verse in den Fragenkreis von Ämtern, Aufgaben, Rechten oder Funktionen von Amtsträgern, Mitarbeitern und „Laien“ gerückt werden. ... Somit speist sich auch Luthers Konzeption des „Priestertums aller Glaubenden bzw. Getauften“ aus einer „creative combination and elaboration“ von Elementen aus ganz unterschiedlichen biblischen Kontexten, wie dem funktional bestimmten Modell des levitischen Priestertums aus dem Alten Testament, dem soteriologisch bestimmten Priestertum Christi aus dem Hebräerbrief, dem individuellen und von der Herrschaftsfunktion bestimmten Priestertum des Einzelnen aus der Johannesapokalypse und dem Bild des einen Leibes in der Vielfalt der Charismen, das sich bei Paulus findet. Dieses Konzept findet sich so nirgends im NT, womit freilich nicht behauptet werden soll, dass die Sache selbst nicht durchaus neutestamentlich begründbar wäre, aber eben mehr im Sinne einer Theologie des gemeinsamen Dienstes aller Glieder der Gemeinde, wie sie sich neben den Charismentexten in 1Kor 12,4–31 und Röm 12,3–8 auch im 1. Petrusbrief findet (4,10f) (469f; vgl. ferner die Diskussion auf S. 593–596).

Das achte Kapitel gilt den herrschenden Priestern in der Johannesoffenbarung (471–571; Situation der Adressaten, Off 1,5f; 5,9f; 20,4–6; 21,1–22,5). Das abschließende Kapitel fasst zunächst die Ergebnisse zusammen (Priesterschaft, Tempel und Kult in frühjüd. und ntl. Zeit, die Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und NT, Allgemeines Priestertum?, „Die Frage nach einem exegetischen Anhaltspunkt des Theologumenons vom Allgemeinen Priestertum muss im Blick auf die behandelten Texte negativ beantwortet werden. Damit ist freilich noch nichts über die ntl. Sachgemäßheit dieses Theologumenons gesagt“, 596; ist der Haupttitel der Untersuchung angesichts dieses Ergebnisses geschickt gewählt?) und zeigt im Ausblick, dass es durch die Aufnahme dieser Metaphern zu einer „Israelisierung“ zur Zeit der Alten Kirche kam (dazu zählt die Ausbildung des Opfercharakters der Eucharistie und die sog. Templisierung der christlichen Gottesdiensträume), skizziert die Haltung der Reformation zum allgemeinen Priestertum (604–612) und würdigt knapp die theologiegeschichtliche Entwicklung im Licht des NT (612f). Das Resümee zur Wirkungsgeschichte fällt kritisch aus und zeigt zugleich eine neue, nicht weniger wichtige Dimension auf:

Wie der Ausblick gezeigt hat, bewegt sich der Priesterbegriff bis heute in der kontrovers theologischen Spannung zwischen der altkirchlichen Levitisierung und Re-Funktionalisierung des Priesterbegriffs, der Israelisierung des Gottesdienstes, des Herrenmahls und der kirchlichen Ämter, die für den römischen Katholizismus prägend wurde, auf der einen Seite, und der protestantischen Funktionalisierung des Begriffs zu einem „Priestertum aller Gläubigen“ bzw. einem Allgemeinen Priestertum aller Getauften, das von einer Zurückweisung alles Kultischen geprägt ist, auf der anderen Seite.

Beide Entwicklungen werden dabei der eigentlichen Intention und dem Potential der ntl. Metaphorisierung des Priesterbegriffs nicht gerecht und müssen deshalb eher als eine theologische Verarmung denn als eine Bereicherung gewertet werden. Die Fokussierung auf Funktionen, Privilegien und Ämter ließ die Dimension des priesterlichen Seins als der gottunmittelbaren und -gemäßen Seinsform des Menschen in unmittelbarer Zugehörigkeit zu und Gemeinschaft mit Gott in den Hintergrund treten. ... Damit aber blieb und bleibt eine zwar nicht zentrale, aber doch bedeutende Ausdrucksform der ntl. Soteriologie und Anthropologie im Schatten: Die dem Wesen des priesterlichen Amtes eigene Unmittelbarkeit, Ähnlichkeit und Zugehörigkeit zu und Heiligkeit und Integrität vor Gott, die ihn für die befristete Zeit seines Dienstes zu einem „gottgemäßen“ und idealen Menschen am idealen Ort werden ließen, werden nun kraft des heiligenden Wirkens Jesu Christi und des Heiligen Geistes jedem Glaubenden zugesprochen. Wird dieser Hintergrund wahr-, ernst- und angenommen, kann sich der Blick für das theologische Potential der Priestermetapher weiten, das in keiner Weise geringer ist als der scheinbare Verlust der *loci classici* und *dicta probantia* für ein funktionalistisch definiertes Allgemeines Priestertum. Wer vom theologiegeschichtlichen Ballast befreite Ohren hat, um zu hören, kann in der Priestermetapher das Hohelied vom hohen Adel und der aristokratischen Würde der Gemeinde Jesu Christi als einer heiligen, integren und zur endzeitlichen Herrschaft und Gemeinschaft mit Gott und dem Lamm bestimmten Priesterschaft in einer noch unerlösten Welt hören (612f).

Bibliografie und die üblichen Register schließen das magnum opus ab. Von Umfang und Ausrichtung her entspricht Gäckles Studie dem Ideal einer deutschen Habilitationsschrift, die dem Verfasser, der Universität Tübingen und seiner ei-

genen Hochschule alle Ehre macht. Umfassend belegt sie das Können des Verfassers auf mehreren Gebieten der neutestamentlichen Wissenschaft und Judentik. Freilich wird der (erschlagende) Umfang die Wahrnehmung dieser wichtigen und überzeugenden Untersuchung in der internationalen Forschung eher hindern als fördern, so sehr man dem Band diese Wahrnehmung wünschte.

Im Band findet sich viel interessantes Material (das auch für eine ganze Reihe anderer Fragestellungen herangezogen werden kann), das man aber zum Thema der Arbeit nicht zwingend erwarten würde. Spannend wäre der Vergleich mit anderen atl. Begriffen und Institutionen/Ämtern, die im NT ebenfalls aufgenommen werden (Hirtenmetaphern, Propheten), eigene Abschnitte zum Verhältnis zu den im NT erkennbaren Ämtern bzw. zur Charismenlehre sowie ein knapper Überblick, ob und welche Metaphorisierung Priestertitel und kultische Vorstellung im Judentum nach 70 n. Chr. erfahren haben. Wenigstens knappe Überlegungen zur hohepriesterlichen Christologie des Hebräerbriefs (und der damit verbundenen Metaphorisierung atl. Vorstellungen) wäre hilfreich gewesen.

*Christoph Stenschke*

---

Klaus Haacker: *Stephanus. Verleumdeter, verehrt, verkannt*, Biblische Gestalten 28, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, kart., 249 S., € 17,-

---

Obwohl nicht zum Kreis der Apostel gehörend, spielt Stephanus eine hervorragende Rolle in der Apostelgeschichte am Übergang von der Sammlung und Wiederherstellung Israels in den ersten Kapiteln hin zur universalen Völkermission ab Kapitel 8. Mit Stephanus werden hellenistisch geprägte Diasporajudenchristen in die Erzählung eingeführt, die den weiteren Verlauf entscheidend prägen werden. Daher, auch wenn er nur in zwei Kapiteln erscheint, gehört Stephanus zu den wichtigen Biblischen Gestalten (Serientitel). In der knappen Einführung (9–12) des vorliegenden Bandes weist Haacker auf die Bedeutung des Stephanus wie folgt hin:

Beachtung verdient das Schicksal des Stephanus vor allem als folgenschwere Zäsur der Beziehungen zwischen Christen und Juden – obwohl es sich eigentlich um einen innerjüdischen Konflikt zwischen jüdischen Jesusjüngern und anderen Juden handelte. Aber nach der Apostelgeschichte hat dieser Konflikt viel zum Auseinandergehen der Wege beigetragen. Und – paradoxerweise – zur Ausbreitung der Jesusbewegung über Judäa hinaus und damit zur Entstehung eines „Christentums“ außerhalb des Judentums. Das hat leider dazu geführt, dass die langfristigen Ergebnisse dieser Entfremdung zwischen Juden und Christen von vielen Auslegern in den Konflikt um Stephanus hineingelesen werden. Sein Schicksal wird dabei damit erklärt, dass er aus christlicher Sicht ein mutiger und hellstichtiger Pionier, aus jüdischer Sicht aber ein unerträglicher Provokateur war. Bei genauerem Hinschauen erweist sich der Bericht des Lukas jedoch als lehrreiches Beispiel für die Mischung von tiefen theologischen Gegensätzen und menschlich-allzumenschlichen Faktoren, die bis heute bei gewaltsamen

Religionskonflikten mitspielt. Die Opfer sind nicht immer die reinen Helden, und die Täter können sich zuerst als bedroht und unterlegen empfinden und ihr Vorgehen als „Gegenoffensive“ stilisieren (9f).

Der zweite Teil des Bändchens besteht aus der detaillierten Auslegung von Apostelgeschichte 6,1–8,3 (13–91), u. a. mit einem längeren Exkurs zur Bedeutung des Tempels für das antike Judentum (31–40) unter folgenden Überschriften: ein Krisenmanagement der Urgemeinde (Apg 6,1–7), Streitgespräche mit fatalen Folgen (Apg 6,8–7,1), die Rede des Stephanus in literarischer und rhetorischer Hinsicht, Gott und die Geographie (Apg 7,2–8), wechselvolle Schicksale der Nachkommen Abrahams (Apg 7,9–19), das Wichtigste aus der Biographie des Mose (Apg 7,20–43), Geburt und Jugend, Fehlstart in Ägypten und Exil in Midian, Berufungsvision in der Wüste am Berg Sinai (Apg 7,30–34, „dieser Mose“ und „unsere Väter“), Ort und Verständnis der „Wohnung Gottes“ (Apg 7,44–50), provozierendes Finale (Apg 7,51–53) und Martyrium: Sterben als „Zeugnis“ (Apg 7,54–60). Abschließend zeigt Haacker, wie in Apostelgeschichte 8–11 der Stephanus-Konflikt als Zäsur in der Geschichte des Urchristentums erscheint (92–100).

Der dritte und größte Teil zeichnet die umfassende Wirkungsgeschichte der Stephanuserzählung nach (101–231). Dabei geht es zunächst um Stephanus in Frömmigkeit und Theologie. Nach einer Skizze der Stephanus-Verehrung im Wandel der Zeit (101–127) kritisiert Haacker ausführlich und instruktiv die Interpretation der Stephanuserzählung in der kritischen Bibelwissenschaft von F. C. Baur bis G. Theißen (*Verkannt! Die zweite Leidensgeschichte des Stephanus in den Forschungen zur Geschichte des Urchristentums*, 128–155). Haacker schreibt dazu:

Eine zweite – nunmehr ideelle – Leidensgeschichte erlebte Stephanus im Mainstream moderner Forschungen zur Geschichte des Urchristentums. Sie war das Ergebnis von Sympathien für Stephanus, an denen der historische Stephanus keine Freude gehabt hätte. Die Quellen dieser fragwürdigen Identifikation mit Stephanus fallen zeitlich zusammen mit den überaus kreativen Anfängen der konsequent historischen Exegese des NT in der ersten Hälfte des 19. Jhd. In dieser hypothesenfreudigen Zeit wurde aus dem Opfer jüdischer Feindschaft ein Täter, nämlich ein Vorkämpfer der christlichen Distanzierung vom Judentum. Dabei wurde er zum Vorläufer des antinomistisch verstandenen Paulus stilisiert, auf den sich vor allem protestantische Theologen beriefen. Die Auswirkungen dieser Neuerfindung des Stephanus (auf Kosten der lukanischen Quelle) sind in Kommentaren und Abhandlungen bis heute zu spüren – über die Grenzen der protestantischen Bibelauslegung hinaus (128).

Anschließend analysiert Haacker Predigten zum Stephanustag (26. Dezember, 155–170; Gregor von Nyssa, Wilhelm Hofacker, Alfred Delp) und schildert den Weg der Stephanuserzählung in der bildenden Kunst, die musikalische Rezeption, verschiedene Nachdichtungen (171–206) sowie Stephanus-Wahrnehmungen von jüdischer Seite (206–231, u. a. Franz Werfel, Joseph Klausner, Schalom Asch). Diese Gewichtung des Bandes (und der Serie) spiegelt die sich gegenwärtig

tig vollziehende rezeptionsgeschichtliche oder kulturwissenschaftliche Wende in den Geisteswissenschaften und vermehrt auch in der Bibelwissenschaft wieder.

Haacker legt ein rundum gründlich gearbeitetes und anregendes Buch vor, das für die Auslegung der Apostelgeschichte und das Verständnis des Urchristentums und seines Verhältnisses zum Judentum wichtige Aspekte und Korrekturen enthält.

Der vorliegende Band ist das zweite urchristliche Lebensbild aus Haackers Feder (vgl. *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, 2008) und ist im Zusammenhang von Haackers Kommentar zur Apostelgeschichte entstanden, den man nach diesen Vorarbeiten zu Recht mit Spannung erwarten darf.

*Christoph Stenschke*

---

Hans-Joachim Eckstein: *Kyrios Jesus. Perspektiven einer christlichen Theologie*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, <sup>2</sup>2011, br., 176 S., € 24,90

---

Hans-Joachim Eckstein, Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen, hat in diesen in der Erstveröffentlichung im Jahre 2010 und inzwischen in der zweiten Auflage erschienenen Buch acht Aufsätze zu Fragen der neutestamentlichen Christologie zusammengestellt. Dabei handelt es sich um drei erstmals veröffentlichte Artikel und um fünf zwischen den Jahren 2004 und 2009 bereits in Festschriften oder Fachzeitschriften erschienenen Artikel.

Eckstein geht es darum, der Kreativität und Dynamik nachzuspüren, mit der die Christen des Anfangs „Unbegreifliches auf den Begriff“ zu bringen und Unvergleichliches zu vergleichen vermochten und spannt dabei einen großen Bogen von der Trinitätslehre, der Kanonbildung, der Schöpfungslehre, der Rechtfertigungslehre, dem Freiheitsgedanken bei Paulus, der Einheit der Kirche, der Anthropologie hin zur Theodizee-Frage.

Eine Kernthese seines Buches lautet, dass das Bekenntnis zum auferstandenen Jesus Christus als Kyrios nicht Abschluss der neutestamentlichen Entwicklung, sondern deren Grundlage und Voraussetzung ist und bereits in den frühesten neutestamentlichen Schriften vorzufinden ist. Eine zweite Kernthese in mehreren Aufsätzen dieses Buches besagt, dass die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen neutestamentlichen Entwürfe in der Orientierung an der Bedeutung Jesu besteht. „Theologie wird hier konsequent als Christologie entfaltet, und Christologie als Soteriologie“.

Im ersten Aufsatz „So haben wir doch nur einen Gott. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott“ verweist Eckstein darauf, wie bereits in den frühen neutestamentlichen Schriften – gerade etwa 20 Jahre nach der Kreuzigung Jesu – das alttestamentlich-jüdische Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes mit dem

Bekenntnis zu Christus als Kyrios verbunden wurde. Er unterstreicht die Kühnheit des Paulus, alttestamentliche Gottesprädikationen auf Jesus Christus zu beziehen. Insbesondere in 1Kor 8,6 entfaltet Paulus das Bekenntnis zum einen Gott binitarisch, das er zugleich auf „Gott, den Vater“ und „den einen Herrn, Jesus Christus“ bezieht, welchem bei Paulus Schöpfungsmittlerschaft und Erlösungsmittlerschaft zugesprochen werden. In Abgrenzung zu den Thesen der klassischen Religionsgeschichte wendet sich Eckstein gegen eine monokausale Herleitung dieser frühchristlichen Christologie, sondern hält für diese Entwicklung gerade die Gesamtschau, sowohl aus alttestamentlichen Weisheitstraditionen, als auch aus der Rede von den menschlichen Repräsentanten Gottes gegenüber Israel wie etwa dem „Propheten“, dem „Gottesknecht“, dem „Davidsohn“, dem „Messias“ oder dem „Menschensohn“ für maßgebend. Eckstein setzt die in den paulinischen Schriften gemachten christologischen Aussagen in Beziehung zu den späteren trinitarischen Bekenntnissen und macht deutlich: Diese Aussagen sind weder ein reiner Modalismus noch ein Subordinatianismus, noch ein Adoptianismus. Bezüglich der trinitarischen Rede von Gott – unter Einbeziehung des Heiligen Geistes – widerspricht Eckstein der These, die neutestamentlichen Schriften hätten noch keine pneumatologische Perspektive in ihrer Gotteslehre, sondern erklärt die auffallende Zurückhaltung damit, dass die Pneumatologie kaum Anlass zum Widerspruch bot. Vielmehr verweist er auf eine positive Verbindung zwischen den frühen neutestamentlichen Aussagen über Vater, Sohn und Heiligem Geist (wie die triadischen Formeln und die in Röm 8 entfalteten personhaften Züge in den Pneuma-Aussagen belegen) und dem trinitarischen Dogma.

Im zweiten Aufsatz „Zur impliziten Kanonhermeneutik des Neuen Testaments“ fragt Eckstein nach den Voraussetzungen, Ansätzen und Motiven der neutestamentlichen Schriften, die den späteren Prozess der Sammlung und der Kanonisierung des Neuen Testaments motivierten und bestimmten. Dabei sieht er das Grundmodell dieser Kanonhermeneutik bereits im ersten Kapitel des Hebräerbriefes formuliert. Das Verständnis des Wortes Gottes in den Schriften des Paulus stellt Eckstein unter differenzierter Zuordnung der Begriffe Evangelium, Schrift, Zeugnis der Apostel und der Verkündigung dar, wobei er Jesus Christus als Mitte der Schrift und zugleich zentraler Inhalt und Richtschur derselben herausstellt. Für den Leser hilfreich ist die schematische Darstellung auf S. 50. Bereits zu Beginn der Entstehung neutestamentlicher Schriften sieht er als maßgebliche Kriterien christlicher Lehre: Apostolizität, Schriftgemäßheit und Bekenntnismäßigkeit. So arbeitet er die entscheidenden hermeneutischen Impulse, die er bereits in den frühesten neutestamentlichen Schriften gegeben sieht, für den späteren Prozess der Kanonisierung des NT heraus.

Eckstein zeigt im Aufsatz über die „Schöpfung in neutestamentlicher Perspektive“ auf, dass das grundlegend Neue gegenüber dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben in der Christologie besteht, in der Protologie und Soteriologie eng

miteinander verbunden sind. Eckstein hebt hervor, dass die verschiedensten neutestamentlichen Schriften von der Präexistenz Christi ausgehen.

In die Mitte seines Buches setzt der Verfasser den Aufsatz „Gott ist es, der rechtfertigt“ und zeigt auf, dass die Rechtfertigungstheologie das Zentrum paulinischer Theologie darstellt. Die für den Römerbrief so maßgebliche Rede von der Gerechtigkeit Gottes ist nicht von der römischen Rechtstradition her, sondern vom alttestamentlich-jüdischen Verständnis als eines Beziehungsbegriffs zu deuten. Der Verfasser hebt hervor, dass nicht die Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen Paulus zu dessen Sicht von der begnadigenden Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, geführt hat, sondern dessen Christuserkenntnis. Dieses wiederum unterstreicht die Grundthese des Buches, dass Paulus seine Soteriologie konsequent aus der Christologie heraus entfaltet.

Der folgende Aufsatz betont die Zentralität des Freiheitsbegriffs und -motivs in der paulinischen Theologie. Neben der Untersuchung der paulinischen Stellen zur Freiheit geht der Verfasser auf die differenzierte Verwendung des Begriffs „Gesetz“ bei Paulus ein. Die in Christus begründete Freiheit besteht sowohl in der Freiheit von der Sünde als auch vom Gesetz, wobei dem Verfasser wichtig ist, dass die in Christus geschenkte Freiheit nicht in Bindungslosigkeit und individualistischer Autonomie im Handeln besteht, sondern zur Orientierung an der Person Christi führt. Paulus entfaltet ein „innovatives Konzept der Freiheit“ in Hinblick auf seine heidnische Umwelt als „Befähigung zur Gemeinschaft und zum Dienen“ und in Hinblick auf seine jüdische Umwelt als Betonung des Ermöglichungsgrundes der Freiheit, die in der Bindung an den gekreuzigten und auferstandenen Christus besteht.

Angesichts der heutigen Unübersichtlichkeit und Uneinigkeit der Kirchen setzt sich der folgende Beitrag unter dem Titel „Ein Herr, ein Leib – doch viele Kirchen?“ mit der besonderen Herausforderung des neutestamentlichen Kirchenverständnis und der Einheit der Kirche auseinander. Eckstein arbeitet heraus, dass sowohl der Begriff als auch das Konzept der Ekklesia nicht eine späte Entwicklung darstellen, selbst Paulus habe nicht erst den Begriff „Gemeinde Gottes“ geprägt, sondern diese „diente bereits als stolze Selbstbezeichnung der Urgemeinde in Jerusalem“ (107). Das Neue Testament lehrt die Einheit und die Vielfalt der Gemeinde, was daran deutlich wird, dass sich der Leib Christi sowohl in der kleinen christlichen Hausgemeinde, als auch in der Gesamtheit der Christen einer Stadt und einer Provinz als auch der universalen Kirche als eschatologischem Gottesvolk manifestiert. Im Verhältnis der Teile zum Ganzen erkennt der Verfasser in den paulinischen Schriften sowohl eine Betonung der Selbständigkeit und Gleichwertigkeit der Ortsgemeinden als auch eine durch wechselseitige Anerkennung und Gemeinschaft zum Ausdruck gebrachte Einheit der Kirche Jesu Christi. Eckstein vertritt ein reformatorisches Kirchenverständnis, indem er die Einheit der Kirche in ihrem Wesen nie als Einheit in der Organisation, sondern als Einheit in Christus versteht.

In seinem Artikel „Aspekte einer lukanischen Anthropologie am Beispiel von Lukas 7,36–50“ setzt sich Eckstein anhand der „Perikope von der Salbung Jesu durch die Sünderin“ kritisch mit der in der Theologie vielfach geäußerten These eines moralisierenden Zugs in der Soteriologie, Anthropologie und Ethik des lukanischen Doppelwerks auseinander. Gerade in dieser Perikope unterstreicht Lukas die voraussetzungslose Annahme des Sünders in der Begegnung mit Christus. Im Anhang dieses Artikels stellt Eckstein ein Modell der Überlieferungsgeschichte der beiden zu unterscheidenden Salbungstraditionen nach Markus und nach Lukas dar.

Im abschließenden Beitrag widmet sich Eckstein der Theodizeefrage, die er mit drei Grundvoraussetzungen des biblischen Gottesbegriffs einleitet: der personhaften Existenz, der Allmacht und der Liebe Gottes. Diese Wesenseigenschaften dürfen nicht einseitig aufgelöst werden, denn die Theodizee-Frage werde im Neuen Testament „nicht etwa rational, sondern personal geklärt“, indem es von Christus zeugt, in dessen Person Leiden und Herrlichkeit zusammenfallen.

Eckstein bietet in seinem Buch sehr kompakt auf nur 170 Seiten acht anspruchsvolle Beiträge zur Christologie, die seine langjährigen Forschungen in der neutestamentlichen Wissenschaft widerspiegeln.

*Klaus Bensel*

---

Friedrich W. Horn (Hg.): *Paulus Handbuch*, Theologen-Handbücher, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, br., XVI+650 S., € 49,–

---

Das vom Mainzer Neutestamentler F. W. Horn herausgegebene Buch ist wie im Titel vermerkt als Handbuch konzipiert und mit Beiträgen von 36 evangelischen und 8 katholischen Theologen, davon 3 Frauen, überwiegend aus dem deutschsprachigen Raum (1 Person lehrt in Leuven, 3 in Dänemark) zusammengestellt worden. Warum praktisch nur deutschsprachige Autoren berücksichtigt wurden, wird nicht begründet. Erfreulicherweise führt dieser Umstand allerdings nicht zu einer einseitigen (europäisch)theologischen Verengung.

In vier Hauptteile gegliedert, widmet sich der erste Abschnitt des Buches („Orientierung“, ca. 40 S.) den Hilfsmitteln, dem Corpus Paulinum (textgeschichtlich; Sammlung) und der Forschungsgeschichte (seit Baur). Auf 100 S. wird danach die „Person“ des Apostels mit den Aspekten Paulusbiographie, vorchristlicher Paulus, Berufung und Bekehrung, Heidenmissionar und Ende des Paulus dargestellt. Teil 3 („Werk“ mit ca. 380 S.) ist der umfassendste Abschnitt und widmet sich den Briefen, der Mission, Theologischen Themen (Methodik, Jesus Christus, Christologie, Anthropologie, Kirche, Hoffnung) und Strukturfragen. Der abschließende Teil „Wirkung und Rezeption“ mit ca. 55 S. beleuchtet

die Themen Paulusschule und theologische Entwicklung, deutero- und tritopaulinische Briefe, Paulus in der Apg, Antipaulinismus, apokryphe Apostelakten, Markion, Briefwechsel Paulus-Seneca, Paulusapokalypsen und archäologische und ikonographische Zeugnisse (mit einigen Abbildungen). Nach dem Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, dem Abbildungs- und dem Literaturverzeichnis (letzteres umfasst 55 S.) erschließen fünf Register (Stellen, Namen, Orte, Forschungsgeschichte (knapp 30 relevante Namen) und Sachen) das Buch äußerst hilfreich.

Es ist tatsächlich gelungen, dem interessierten (nicht nur) Theologen ein umfassendes Nachschlagewerk zu Paulus in die Hand zu geben. Dieses hat selbstverständlich seine Stärken und Schwächen. Positiv zu werten ist die – so weit ich beurteilen kann – durchwegs hohe Qualität der Abschnitte. Obwohl so viele Autoren mitbeteiligt waren, bleiben die Texte sachlich und von der Gewichtung her ausgewogen. Grundinformationen werden konzentriert geboten, die aktuelle Forschungslage berücksichtigt und auch konträre Ansichten und Minderheitsmeinungen fair dargestellt. Die pointierte, eigene Meinung der Autoren zu ihrem Thema bleibt wohltuend im Hintergrund zugunsten von breiteren Sachinformationen, die den Leser zu eigener Meinungsbildung anleiten und auffordern. Die 3–6 monographischen Literaturhinweise am Ende jedes Abschnittes sind immer zu begrüßen und wo sie dazu auffordern, ein (von mir) vermisstes Buch dann wenigstens im Literaturverzeichnis zu suchen, habe ich dieses bei meinen Stichproben beinahe immer gefunden (wirklich vermisst habe ich allerdings die Paulusforscher Thomas R. Schreiner und vieles zu Paulus von N. T. Wright). Erfreulich ist auch, dass methodische Fragen offen besprochen werden (bei der Paulus-Biographie; Deutungsmodelle Damaskuserlebnis; Chronologie; Theologie aus den Briefen) und, dass auch die frühe Wirkungsgeschichte inklusive archäologischer und ikonographischer Spuren kurz und kompetent referiert und dargestellt werden. Bei den Einleitungsfragen werden die üblichen 7 Briefe unter „authentische“ behandelt, bei den übrigen 6 Briefen wird einleitend immerhin das „Problem der Pseudepigraphie in der paulinischen Tradition“ angesprochen (z. B. sind die Arbeiten von Baum und Wilder verarbeitet). Bei den Pastoralbriefen schließen die Ausführungen mit Hinweis, dass bis „in die Gegenwart ... die Authentizität der drei Briefe verteidigt“ werde (Hinweis auf Johnson und Towner). Auch bei den theologischen Themen findet der Leser meist faire Darstellung aktueller Debatten. So wird z. B. die sogenannte „neue Paulusperspektive“ im Abschnitt „Paulusforschung“ von Michael Bachmann angemessen vorgestellt und im Abschnitt „Theologische Themen“ zentrale Thesen wie Glaube/Christusglaube, Rechtfertigungslehre oder Gesetz/Werke des Gesetzes konstruktiv von Michael Wolter aufgenommen.

Das Handbuch weiß sich gängiger historisch-kritischer Forschungsergebnisse verpflichtet, ist aber an vielen Stellen dialogbereit im Blick auf konservativere Ergebnisse. Es dient daher auch für evangelikale Theologen und (M.A.-)

Studierende als eine Fundgrube verlässlicher Basisinformationen, zu der man gerne greift.

*Jürg Buchegger-Müller*

---

Michael Wolter: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, geb., 481 S., € 39,90

---

Michael Wolter (Bonn) gehört zur Generation (geb. 1950) der Neutestamentler, deren Früchte ihrer Lebensarbeit in diesen Jahren einer breiteren Öffentlichkeit zum Genuss vorgelegt werden (vgl. nur die Rez. zum 1. Bd. seines Röm-Kommentars und zum Sammelband unten in diesem Jahrbuch). Und es sind reife und geniessbare Früchte, die zu kosten es sich lohnt!

Auf gut 450 S. entfaltet Wolter in 15 Kapiteln zuerst Biographisches inkl. Bekehrung und die erste Zeit in Antiochien (I-III) und danach in interessanter Reihenfolge und nahe an den biblischen Texten der 7 anerkannten Paulusbriefe zuerst sieben theologische Kernthemen: das Evangelium, der Glaube, die Heilswirklichkeit des Todes Jesu, die Taufe, der heilige Geist und die Hoffnung (IV-IX). In dem Übergangskapitel X. „Christusmystik und Christusteilhabe“, arbeitet Wolter m. E. überzeugend heraus, dass die v. a. seit Wrede immer wieder konstruierte Gegensätzlichkeit einer mystisch-partizipatorischen und einer juridischen Linie bei Paulus den Texten nicht gerecht wird. Er bereitet damit auch gleich das (übrigens mit 70 S. umfangreichste) Kapitel XIII „Die Rechtfertigung aus Glauben“ vor, wo wir eine wohlthuende und reife Darstellung mit kritischer Aufnahme der berechtigten Anliegen der Neuen Paulusperspektive vorfinden. Davor finden sich die Kapitel zur Ekklesiologie (XI. „Die Gemeinschaft der Glaubenden“) und Ethik (XII. „Die Ethik“). Ans Ende stellt Wolter das Kapitel „Und was ist mit Israel?“ (XIV), weil aus seiner Sicht diese Frage bei Paulus in eine Aporie mündet und ungelöst bleibe.

Damit ist angedeutet, dass es selbstverständlich in dieser Paulustheologie Stellen gibt, an denen man mit gutem Grund anderer Meinung sein kann. Aus evangelikaler Sicht wünschte man sich (wenigstens) eine stärkere Einbindung der weiteren sechs ntl. Texte, die von Paulus geschrieben sein wollen. Schon von anderen Rezensenten wurde vermerkt, dass Wolter bei der Israelfrage zu einseitig urteilt, wenn er formuliert, Paulus sei daran „theologisch gescheitert“ (383 u. a.). Einige kritisieren seine Zurückhaltung gegenüber den Begriffen „Sühne“ und „Stellvertretung“ im Abschnitt über „Deutungskategorien und Deutungsmodelle“ im Zusammenhang mit dem Heilstod von Jesus. Andere sind erstaunt, dass der Heilige Geist dem gegeben wird, der glaubt „und nicht etwa umgekehrt“ (80f). Und als Lutheraner vermisst man in der Rechtfertigungslehre das *simul iustus et peccator*. Mein Eindruck ist allerdings: Ein Teil dieser Einwände entstammt sys-

tematisierenden Versuchen, der „Paulustheologie“ gerecht zu werden. Gerade das aber bleibt bei Wolter überzeugend, dass er die Paulustexte immer zuerst als historische Texte aus einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum liest und hören will. Das prägt seinen Aufbau, die Gewichtung der Themen, die Wortwahl und fördert in manchen Fällen einen frischen und unverstellten Blick auf die Texte und ihre Aussagen (inkl. ausführliche Begriffs- und Wortfeldstudien). Und das zeigt sich auch in der Weigerung, sich in irgendeine systematisch-theologische Richtung festlegen zu müssen. Wohltuend ist auch die Art und Weise (und Umfang) der Auseinandersetzung mit früheren oder anderen Ansichten. Sie bleiben aufs Wesentliche beschränkt (oft erscheint U. Schnelle als Gesprächspartner, mit dem Uneinigkeit besteht) und zeugen gleichzeitig von grosser Kenntnis der Forschung. Ein kurzer Durchblick der Literatur zeigt, dass offenbar A. Schlatter, die Paulustheologie von T. R. Schreiner (*Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology*, 2001) oder auch die Arbeiten von N. T. Wright (siehe schon Rez. zu Horn: *Paulus Handbuch*, in diesem Jahrbuch) entweder zu wenig wichtig oder nicht bekannt waren. Aber das sind Nebensächlichkeiten. Das Buch will eine biblische Theologie des Paulus zeichnen und lädt auf jeder Seite zum vertieften Nach- und Mitdenken ein. In jedem Fall eine lohnende Anschaffung.

Jürg Buchegger-Müller

---

Jörg Frey, Benjamin Schließer (Hg.): *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Biblisch-theologische Studien 140, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, 294 S., € 39,-

---

Der Sammelband setzt sich vor allem mit der Paulus-Theologie des Bonner Neutestamentlers Michael Wolter (*Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 2011) auseinander. Dabei handelt es sich um die Beiträge einer Tagung der Fachgruppe „Neues Testament“ der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, an dessen Diskussion Michael Wolter selbst teilnahm, und „eine Reihe weiterer kritischer Diskussionsbeiträge“ (Jörg Frey, Vorwort, V). Doch letztlich „war und ist es allen Beteiligten wesentlich, dass unsere Bemühungen nicht primär einem Buch über Paulus, sondern dem Denken und der Botschaft des Apostels selbst gelten soll, dessen Verständnis für Kirche und Theologie bis heute grundlegend ist“, betont Frey im Vorwort (VI).

Benjamin Schließer eröffnet den Sammelband mit einem Beitrag zum Thema „Paulustheologien im Vergleich. Eine kritische Zusammenschau neuerer Entwürfe zur paulinischen Theologie“ (1–79). Schließer vergleicht die Paulus-Bücher von Jürgen Becker (*Paulus, der Apostel der Völker*, 1989, <sup>3</sup>1998), James Dunn (*The Theology of Paul the Apostle*, 1998), Udo Schnelle (*Paulus. Leben und*

*Denken*, 2003) und Michael Wolter. Dabei stellt er fest, dass alle vier Autoren „ihre Darstellung auf die ‚authentischen‘ Briefe des Paulus“ gründen (9). „Bei Dunn werden die aus dem Römerbrief abgeleiteten dogmatischen Lehrstücke zum Gliederungsprinzip, Becker und Schnelle arbeiten mit einer Zweiteilung aus historischer Rekonstruktion und systematisch-theologischem Abriss, und Wolter wählt einen multiperspektiven Zugang mit historisch-biographischen und ‚theologischen‘ Kapiteln“ (13). Nach Schließer werden bei diesem Vergleich „beachtliche Differenzen hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Kontextualisierung des Völkerapostels“ sichtbar, während weitgehende Einigkeit darin bestehe, „dass sich in seiner Theologie primär das jüdische Erbe niederschlägt, doch ebenso einhellig wird eine monokausale Ableitung aus dem Judentum (im Sinne Hengels) abgelehnt“ (43).

Stefan Alkier behandelt anschließend das Thema „Konstruktion des Glaubens. Terminologische, philosophische und theologische Probleme in Michael Wolters Konzept des Glaubens als Wirklichkeitsgewissheit“ (81–113). Trotz „aller Kritik im Einzelnen“ betont Alkier, „dass Wolters Paulusdarstellung die Forschung bereichert, gerade auch dann, wenn sie begründeten Widerspruch hervorbringt“ (81). Alkier bemängelt an Wolters Darstellung, dass er „seine den Kulturwissenschaften entlehnten Leitbegriffe [und nicht nur diese] nicht definiert“ (87). Wolters Rede von der „Wirklichkeitsgewissheit“ verfehle „durch die doppelte Unterbestimmtheit ihre konzeptuelle Funktion“ (91). Aus dem „anachronistischen Missverständnis der paulinischen Berufung zum Apostel als Bekehrung“ konstruiere Wolter „einen folgeschweren Identitätskonflikt zwischen dem ‚jüdischen Paulus‘ und dem ‚christlichen Paulus‘“ (97). Den Glauben versteht Wolter als kognitive Aktivität des Menschen (vgl. Wolter: *Paulus*, 86). Nach Alkier entleert Wolter jedoch mit seiner Beschränkung des paulinischen Evangeliums „auf verbalsprachliche Kommunikation“ u. a. „die Realität des Kreuzestodes Jesu“ (111).

Simon Gathercole geht in seinem Beitrag mit dem Titel „Deutsche Erwiderungen auf die ‚New Perspective‘. Eine anglophone Sicht“ (115–153) auf deutsche Reaktionen auf die Neuen Paulusperspektive ein: unter „Phase 1“ (117ff) geht er auf Theologen aus Göttingen (Hans Hübner, Eduard Lohse) und Tübingen (Peter Stuhlmacher, Martin Hengel, Otfried Hofius) ein, unter „Phase 2“ (136ff) auf sieben weitere (Karl-Wilhelm Niebuhr: 1999; Friedrich Avemarie: 2001; Michael Bachmann 2005; Jörg Frey: 2006; Jens Schröter: 2007; Jens-Christian Maschmeier: 2010; Michael Wolter: 2011). Insgesamt kritisiert Gathercole, dass sich die Debatte der deutschen Exegeten „um Dunns Sichtweise kreist, während Wright fast vollständig ignoriert wird“ (153). Gathercole schließt mit folgenden Worten: „Es ist an der Zeit, die neuen Paulussichten im Gespräch mit der ganzen Brandbreite der internationalen Forschung neu zu bewerten“ (153).

Der Frage, ob Paulus tatsächlich an der Israelfrage gescheitert sei, widmet sich Michael Theobald in seinem Beitrag „Ist Paulus wirklich gescheitert? Der Apostel im Selbstgespräch mit dem Juden Paulus – aus der Sicht Michael Wolters“

(155–183). Nach Wolter ist Paulus bis zuletzt „mit seiner jüdischen Vergangenheit nicht klargeworden, weshalb die sachlichen Aporien seiner drei Israel-Kapitel Röm 9–11 zutiefst biographisch begründet“ sein sollen (156). Nach Theobald ist im Gegensatz zu Wolter der „Abschied des Paulus von Jerusalem [im Römerbrief und mit dem anschließenden Besuch] in keinem Fall ein Abschied von der jüdischen Vergangenheit der Kirche, sondern im Gegenteil deren Fest-schreibung im Sinne der von Gott so gewollten Gemeinschaft von Juden und Heiden“ (173). Paulus versuche in Röm 11,28–32 das, was er in Röm 11,25–27 „seinen Adressaten in Gestalt eines Prophetenwortes als ‚Offenbarung‘ Gottes mitteilt, ... nach seiner inneren Plausibilität auszuschließen“ (176).

Wolfgang Stegemann Beitrag trägt die Überschrift „Wie wörtlich müssen wir die Worte des Apostels Paulus nehmen? Einige Überlegungen im Anschluss an Michael Wolters ‚Grundriss der Theologie des Paulus‘“ (185–212). Stegemann „gefällt der grundlegende Ansatz, der Michael Wolters anregendes Paulus-Buch prägt“, da sein Interesse „den vor uns liegenden Texten, die Paulus zugerechnet werden“, gelte (185). Dabei mache sich das Buch „durchaus *postmoderne* Überzeugungen zu eigen“, nämlich dass „wir nicht mehr behaupten können, *unsere* Auslegung der Paulustexte würde das, was der Apostel in ihnen bzw. mit ihnen *gemeint* hat, wiedergeben“, obwohl Wolter sich selbst nicht immer an dieser Einsicht halte (187). Stegemann geht u. a. auf die „Gefahr der Dogmatisierung der paulinischen Theologie“ ein (190ff), wobei es neben anderen Punkten um die Frage geht, wie Wolter die „Rechtfertigung aus Glauben“ bei Paulus versteht. Wolter bevorzugt gemäß Stegemann „bei weitem die metaphorische und kognitive Perspektive auf die paulinischen Briefe“ (202).

Athanasios Despotis setzt sich in seinem Beitrag mit dem Titel „Das paulinische Christentum als Bekehrungsreligion und das ekklesiologische Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre“ (213–236) als orthodoxer Theologe mit der Paulus-Theologie von Wolter auseinander. Nach Despotis verfügt „das Konzept der Bekehrung über eine sehr zentrale Stelle nicht nur im Neuen, sondern auch im Alten Testament“, obwohl die Paulusbriefe (die an Gläubige gerichtet sind!) keinen Ruf zur Bekehrung lieferten, sondern „auffällig die Situation und die Perspektive der Gemeinden, welche die Hinwendung zum Christusglauben als Bekehrung erfahren haben“, reflektierten (224). Für die östlichen Exegeten sei das Bekehrungskonzept interessant, „weil sie dadurch die Gelegenheit finden, eine andere fundamentale Lehre der Ostkirche zu belegen, nämlich die Entscheidungsfreiheit“ (227). Damit das Buch Wolters „als Kraft beim Leser einwirken“ könne, müsse „seine ganze innere Welt bereit dazu sein“, und aus diesem Grund müsse man über die wissenschaftliche Exegese Wolters hinaus „seine ganze innere Welt vorbereiten, um die Texte des Paulus als belebende Kraft spüren zu können“ (235).

Nach Ruben Zimmermann, dessen Beitrag die Überschrift „Ethikbegründung bei Paulus. Die bleibende Attraktivität und Insuffizienz des Indikativ-Imperativ-

Modells“ (237–255) trägt, macht Wolter sich in seiner Paulus-Theologie zum Anwalt des so genannten „Indikativ-Imperativ-Modells“ (240). Zu Recht weist er darauf hin, „dass es hier um Metaphern geht“ (243), doch eine Erklärung des Imperativs erfolge bei Wolter an keiner Stelle explizit (244). Auf der Ebene der wissenschaftssprachlichen Analytik bleibe unbefriedigend, „dass von Wolter (abgesehen von dem kurzem Hinweis auf Schleiermacher) keinerlei Anschluss an den ethischen Fachdiskurs gesucht“ werde (254).

Schlussendlich reagiert Wolter selbst auf diese Beiträge (257–287). Und zwar nicht, indem er sich Beitrag für Beitrag vornimmt, sondern indem er „die wichtigsten Sachfragen in den Vordergrund“ stellt und „auf dieser Grundlage das Gespräch mit den Autoren der anderen Beiträge“ führt (258). Das gibt Wolter die Gelegenheit, „das eine oder andere noch einmal mit anderen Worten und an anderen Beispielen zu erklären und die eine oder andere Fehldarstellung richtigzustellen“ (287).

Der Sammelband hilft, sich kritisch mit der Paulus-Theologie von Michael Wolter auseinanderzusetzen, und gibt Anregungen für die Auslegung der Paulusbriefe und auch in Bezug auf die Abfassung einer Paulus-Theologie. Gleichzeitig wird aber auch eine allgemeine Schwäche der neueren Paulus-Theologien deutlich, nämlich dass die Paulus-Theologie nur aus den unumstrittenen Paulusbriefen abgeleitet wird, wodurch sie deutlich eingeschränkt wird. Die Angst, dem „Dogmatismus“ und „Anachronismus“ zu verfallen, ist sicher grundsätzlich berechtigt, sie sollte aber nicht zur Willkür der Exegese führen.

*Jacob Thiessen*

# Systematische Theologie

## 1. Hilfsmittel

---

Siegfried M. Schwertner: *IATG<sup>3</sup> – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin: Walter de Gruyter, <sup>3</sup>2014, geb., XLIII+726 S., € 179,95

---

IATG (1974) – IATG<sup>2</sup> (1992) – IATG<sup>3</sup> (2014): Vierzig Jahre lang hat Siegfried Manfred Schwertner (1936–2012) mit dem von ihm sorgfältig erstellten und jeweils akribisch und umfassend aktualisierten „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“, welches 1976 in die „Theologische Realenzyklopädie“ übernommen wurde (<sup>2</sup>1994), zur theologischen Forschung beigetragen, welche ihm dafür zu sehr großem Dank verpflichtet ist. Nun liegt der „Schwertner“ in der dritten Auflage vor.

Im an Pfingsten 2012 verfassten „Vorwort zur 3. Auflage“ informiert Schwertner darüber, dass die IATG-Abkürzungen mit denen des *SBL Handbook of Style* abgeglichen und abweichende SBL-Abkürzungen in Kursivdruck hinzugefügt wurden (V). In der „Einführung“ schreibt er dann über Zielsetzung und Anspruch des IATG<sup>3</sup>: „Es macht für ca. 18.300 Titel von Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerken normative Abkürzungsvorschläge“ (XI).

Das IATG<sup>3</sup> erinnert in seiner fünfsprachigen Ausführung und seinem Aufbau stark an das IATG<sup>2</sup>: Der lange Einleitungsteil (XI-XLIII) führt zunächst auf Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch in das Werk ein. Danach werden die im bibliografischen Teil benutzten Abkürzungen erklärt sowie die Abkürzungen für biblische Bücher, Quellenschriften und Textausgaben der Bibel, außerkanonische Schriften, neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, Qumranschriften, Werke von Philo Alexandrinus und Flavius Josephus, das rabbinische Schrifttum und die Nag-Hammadi-Schriften aufgelöst.

Dann folgt das eigentliche Abkürzungsverzeichnis welches sich in zwei Teile gliedert: „Abkürzungsaufösungen“ (1–191) und „Titel mit bibliographischen Angaben und Abkürzungen“ (193–726).

Meine Aufgabe ist es nun, dieses Abkürzungsverzeichnis kritisch zu besprechen. Wenn ich somit im Folgenden einige negative Punkte im Hinblick auf das insgesamt sehr zuverlässige sowie benutzerfreundlich gestaltete IATG<sup>3</sup> äußere, dann tue ich dies in dem Bewußtsein, dass dabei das französische Sprichwort „La critique est aisée, mais l'art est difficile“ (Kritisieren ist leicht, Selbermachen ist schwer) in besonderem Maße zutreffend ist.

Die Abkürzung „SS“ sollte man nach den Gräueltaten der „Schutzstaffel“ während des nationalsozialistischen Terrorregimes m. E. überhaupt nicht mehr anderweitig verwenden. Dass diese Abkürzung im IATG<sup>3</sup> (und den früheren Auflagen) ausgerechnet für die „Studi semitici“ benutzt wird (164, 650), kann ich nicht verstehen und empfinde ich als äußerst gedanken- und taktlos. Ich schlage vor, für diese Reihe in Zukunft die im IATG<sup>3</sup> nicht vergebene Abkürzung „StSem“ zu verwenden.

Bei aller Wertschätzung für das von Schwertner erarbeitete Verzeichnis kann ich nicht verschweigen, dass ich überrascht war, als ich bereits nach kurzer Beschäftigung mit dem IATG<sup>3</sup> eine verhältnismäßig große Anzahl von Lücken gefunden hatte. Im Folgenden nenne ich einige Titel, die im IATG<sup>3</sup> (und z. T. bereits in den früheren IATG-Ausgaben) leider keine Berücksichtigung gefunden haben.

Im Gegensatz zu Wörterbüchern wie Liddell-Scott und PGL wird das ebenso seminale *Oxford Latin Dictionary* im IATG<sup>3</sup> erstaunlicherweise nicht beachtet. Die Grammatik „Blass-Debrunner“, von der im IATG<sup>3</sup> lediglich die 9. Auflage von 1954 erwähnt wird (411), liegt bereits in der von Friedrich Rehkopf bearbeiteten 18. Auflage vor (2001).

Im Hinblick auf wissenschaftliche Buchreihen ist mir u. a. das Fehlen von „Grundwissen Theologie“ (Stuttgart), „Islams contemporains“ (Louvain-la-Neuve), „L'Écriture de la Bible“ (Paris), „Library of Pauline Studies“ (Peabody), „Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles“ (Kampen, Leuven) und „Tria Corda“ (Tübingen) aufgefallen.

Auch die Kommentar-Reihen „Calwer Bibelkommentare“ (Stuttgart) und „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ (Stuttgart) werden im IATG<sup>3</sup> nicht berücksichtigt. Zudem ist mir nicht ersichtlich, warum der im IATG<sup>2</sup> genannte „Hermeneia“-Kommentar (ebd., 297) nicht in das IATG<sup>3</sup> übernommen wurde.

In Bezug auf theologische Fachzeitschriften ist mir v. a. das Fehlen von *Early Christianity* (Tübingen) und *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* (Leiden) ins Auge gefallen. Letzteres Periodikum erscheint bereits seit 1979 und wird im *SBL Handbook of Style* aufgeführt (ebd. 143). Dass das IATG<sup>3</sup> nicht durchweg auf dem allerneuesten Stand ist, zeigt sich zudem daran, dass hierin weder der neue Untertitel von *Der Islam* (seit 2012: „Journal of the History and Culture of the Middle East“) noch – was aber durchaus verständlich ist – der neue, verkürzte Titel der ZNW (seit 2014 ohne den Zusatz „und die Kunde der älteren Kirche“) vermerkt ist (vgl. respektive 449 und 721). Auch einige evangelikale Zeitschriften haben im IATG<sup>3</sup> keine Erwähnung gefunden. Hier wären z. B. *Evangel: The British Evangelical Review* (Exeter), *Islam und christlicher Glaube: Zeitschrift des Instituts für Islamfragen* (Nürnberg) und die bereits seit dreißig Jahren bestehende niederländische Vierteljahresschrift *Soteria: Kwartaalblad voor evangelische theologische bezinning* (Sliedrecht) zu nennen.

In dieser für das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* verfassten Rezension sollte jedoch auch die erfreuliche Tatsache nicht unerwähnt bleiben, dass die Abkürzung „JETH“ im IATG<sup>3</sup> nun nicht mehr fälschlicherweise – wie im IATG<sup>2</sup> (70, 315) – mit „Jahrbuch für evangelische Theologie“ aufgelöst, sondern mit dem eigentlichen Titel unseres Jahrbuches erklärt wird (95, 456).

Im IATG<sup>3</sup> finden sich auch Titel, die aufgrund ihrer Kürze überhaupt nicht abgekürzt werden brauchten (z. B. Reli, Apocrypha). So ist das IATG<sup>3</sup> weit mehr als ein Abkürzungsverzeichnis: Es bietet eine hilfreiche und umfangreiche Übersicht der Titel, die für das theologische Forschen relevant sind.

Gleichzeitig ist jedoch festzustellen, dass elektronische Publikationsorgane (z. B. E-Journals, Online-Lexika) im IATG<sup>3</sup> deutlich zu wenig Aufmerksamkeit erhalten. So sucht man z. B. das von der Deutschen Bibelgesellschaft verantwortete „Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet“ (WiBiLex) im IATG<sup>3</sup> vergebens.

Die Abkürzung IATG<sup>3</sup> wird in den kommenden Jahrzehnten aus der theologischen Forschung und Lehre wohl nicht mehr wegzudenken sein. Es ist davon auszugehen, dass die dritte Auflage von Schwertners wertvollem und unentbehrlichem Abkürzungsverzeichnis weltweit konsultiert und in theologischen Abhandlungen als *das* maßgebliche Abkürzungsverzeichnis angeführt werden wird. Das heißt: Das IATG<sup>3</sup> sollte in keiner gut ausgestatteten theologischen Bibliothek fehlen.

*Boris Paschke*

## 2. Dogmatik

---

Marion Dittmer: *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Berlin, New York: De Gruyter, 2014, 372 S., Ln., € 119,95

---

Die vorliegende Neuendettelsauer Dissertation erschließt einen Zugang zu unterschiedlichen theologischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts über den Begriff „Reich Gottes“, womit hier ein Leit- bzw. Grundgedanke gemeint ist, anhand dessen sich zentrale theologische Zuordnungen und Verhältnisbestimmungen vornehmen lassen. Konkret geht es der VfIn. um die sachgemäße Zuordnung von Gottes Wirken und menschlichem Handeln, von Transzendenz und Immanent sowie von „zu erhoffendem und ethisch zu erreichendem Gut“ (6). Sie möchte zeigen, dass „Reich Gottes“ in der Theologie des 19. Jahrhunderts für ein Integrationsmotiv steht, in dem moderne Gedankenwelt und christliche Tradition so aufeinander bezogen werden, dass die bleibende, auch gesellschaftliche, Bedeu-

tung des Christentums einsichtig wird. Die zu untersuchenden Theologen sollen also aus ihrer Zeit heraus verstanden und gewürdigt werden.

In drei umfangreichen Kapiteln werden die Reich-Gottes-Ideen dreier mehr oder weniger bekannter Theologen untersucht. Im ersten Sachkapitel geht es um *Franz Theremin* (1780–1846), der, theologisch geprägt durch Georg Christian Knapp, seinerzeit neben Schleiermacher als einer der wirkmächtigsten (Berliner) Prediger galt, ohne erkennbar mit den großen Theologen seiner Zeit in Kontakt gestanden zu haben. Theremins Theologie zeigt ein primäres Interesse an der Glaubenserfahrung und sittlichen Existenz des Menschen, ist gleichwohl jedoch theozentrisch ausgerichtet. In der Sache geht Theremin davon aus, dass das Reich Gottes einerseits als Gemeinschaft der vollendeten Seelen im Himmel bereits verwirklicht ist, es andererseits die noch unvollkommene Gemeinschaft in der Verbundenheit mit Christus meint, die sich in dieser Welt sukzessive durchsetzen wird. Die irdischen Gemeinschaftsbildungen wie Familie, Staat und Kirche versteht er in je spezifischer Weise als „Vorschule“ für das vollendete Reich Gottes. Das bedeutet: Für Theremin ist das Leben jedes Menschen auf Gemeinschaft und damit in letzter – heilsgeschichtlicher – Konsequenz auf das (vollendete) Reich Gottes ausgerichtet. Aufgabe menschlicher Gemeinschaftsbildungen ist die Erziehung des Menschen hin zur Gottes- und Nächstenliebe als Ausdruck der bewussten Teilhabe am Reich Gottes. Dies impliziert eine Hochschätzung der Familie sowie einen Staatsprotestantismus, bei dem die Ausbildung christlicher Gesinnung faktisch in Gestalt der bürgerlichen Tugenden die Einheit und den Zusammenhalt der Gesellschaft sichern soll. Die VfN. urteilt: „die Reich-Gottes-Idee steht für eine Totalintegration all dessen, was es in der Welt gibt, und zwar unter christlichem Vorzeichen“ (129).

Im Vergleich zu Theremin ist die Reich-Gottes-Idee bei *Isaak August Dorner* (1809–1884) begrifflich schärfer ausgearbeitet. Für Dorner ist das Reich Gottes der Endzweck und zugleich der Einheitspunkt der Welt. Als Zielursache alle Seins begründet, ermöglicht und orientiert das Reich Gottes das sittliche Handeln des Menschen. Dieses sittliche Handeln wird als Bestimmtheit durch die Liebe charakterisiert und ist nach Dorner nur im Christentum wahrhaft möglich. Dafür steht die christologische Begründung alles sittlichen Tuns ein, insofern Christus Gemeinschaft stiftet, die Empfänglichkeit für Gottes Liebe einpflanzt und als Lehrer und Vorbild zur Anerkennung des Reiches Gottes hinführt. Auch in dieser Konzeption sind göttliches und menschliches Handeln ineinander integriert: Gott ist der Zwecksetzer, der alles von außen lenkt (Vorsehung), während dieser Zweck durch sittliche Betätigung des Glaubens vom Menschen angeeignet wird. Dieses Zuordnungsverhältnis wird von Dorner durch eine differenzierte Verwendung des Begriffs „Organismus“ näher erläutert, wobei die Menschheit, die Welt und das Reich Gottes in je bestimmter Weise als Organismus verstanden und aufeinander bezogen werden. Auch hier gilt, dass das sittliche Handeln des Menschen als „Teilverwirklichung“ des Reiches Gottes verstanden, der eschatologische Vorbehalt jedoch nicht aufgehoben wird. Mehr noch: Dorner lehnt es ab,

Kirche und Reich Gottes in der Vollendung als identisch zu denken und verteidigt vehement die Hoffnung des christlichen Glaubens auf ein zukünftiges, menschlichem Zugriff entzogenes Handeln Gottes. Dorners Vermittlungstheologie steht damit für eine Vermittlung von christlicher Tradition und modernem Denken: Zwischen der Vergangenheit und der von Gott heraufgeführten zukünftigen Vollendung steht „der geschichtliche ethische Prozess, der zugleich Bedingung und Vermittlung der Vollendung ist“ (211). – Wünschenswert wäre es gewesen, dass die sperrigeren Aspekte von Dorners Geschichtstheologie stärker ausgeleuchtet würden: seine Erwartung eines großen Abfalls vom Christentum am Ende der Zeit und die Anzeichen einer sich zur Krise auswachsenden Entwicklung in der Gesellschaft bedürften m. E. einer stärkeren konzeptionellen Einordnung.

Der dritte für die Untersuchung ausgewählte Theologe ist *Johann Tobias Beck* (1804–1878). Er steht hier für eine Theologie, bei der in der Ausrichtung an der Bibel die heilsgeschichtlichen Linien des Handelns Gottes erkannt werden sollen. Kennzeichnend für Beck ist seine Vorstellung von der organischen, in Analogie zur Natur verstandenen Entwicklung der Offenbarung. Diese Entwicklung hat ihren geschichtlichen Samen in der Person Jesu Christi, der vollendeten Verbindung von Geist und Natur bzw. Materie, die einen dynamischen Prozess auslöst, in dessen Verlauf der transzendente göttliche Geist der Welt immanent wird. Dem Eingehen in das Reich Gottes geht von daher eine Wirksamkeit des Menschen voraus, die ihrerseits jedoch durch Leben des Reiches Gottes in der Person Christi überhaupt erst ermöglicht wird. Gegenüber den Einheitstendenzen in den Konzeptionen Theremins und Dorners betont Beck stärker die Unterscheidungs-momente. So hebt er das Reich Gottes als eine himmlisch bereits bestehende Wirklichkeit sachlich von dem durch sittliche Betätigung sich geschichtlich realisierenden Reich Gottes ab, ohne den in Gottes Gerechtigkeit und Liebe liegenden Kontinuitätsaspekt zu leugnen. Alles Diesseitige ist nach Beck Vorbereitung auf eine davon zu unterscheidende jenseitige Wirklichkeit, in deren Licht die hiesige Welt unter dem Vorzeichen des Negativen bzw. Bösen zu stehen kommt. Entsprechend wird auch der Gerichtsgedanke stärker profiliert. Die Dialektik von christlicher Aktivität und Passivität, von gegenwärtigem und zukünftigem Handeln Gottes wird gleichwohl nicht einseitig aufgelöst, insofern Beck ein ausgeprägtes Interesse an den jeweiligen Übergängen zeigt, die in eine heilsgeschichtliche Ökonomie eingezeichnet werden. So durchläuft Christus, der Mittler, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit eine Entwicklung, bei der sein Tod ihn auf eine neue, höhere Entwicklungsstufe bringt, die Welt geht auf eine endzeitliche „Offenbarungs- und Triumph-Epoche“ zu, die Beck auf der Folie chiliastische Vorstellungen interpretiert. Die Gemeinde der freiwillig und bewusst für den Glauben entschiedenen Christen wiederum ist der Ort und Instrument des anbrechenden Reiches Gottes, wobei Beck sich deutlich von der „christlichen Weltkirche“ abgrenzt. Insgesamt gilt: Dogmatik und Ethik sind zu unterscheiden, denn Gott führt die Welt souverän ihrem Ziel entgegen, während es Aufgabe des

im Glauben stehenden Menschen ist, sich dem göttlichen Willen unterzuordnen und ein Gott gefälliges Leben zu führen. Letzteres ist bei Beck eine notwendige, aber eben keine hinreichende Bedingung dafür, in Gottes vollendetes Reich einzugehen. Angesichts eines weithin negativen Weltverhältnisses und dem Vertrauen auf die Selbstdurchsetzungskraft des Reiches Gottes kann der Vfn. zufolge bei Beck „von einem konsequent dualistischen Weltentwurf gesprochen werden, dessen Ziel jedoch gerade die Einheit ist“ (315).

In der abschließenden Reflexion arbeitet die Vfn. noch einmal heraus, dass es der Bezug auf die Reich-Gottes-Idee den Theologen des 19. Jahrhunderts ermöglichte, Gott und Welt bzw. göttliches und menschliches Handeln in ein angemessenes Verhältnis zu bringen. Historisch interpretiert sie diese Überlegungen als Versuch, angesichts einer zunehmenden Pluralisierung und Fragmentierung der Gesellschaft den Entwurf einer Gesellschaft zu entwickeln, die sich als teleologisch auf Gottes Reich ausgerichtete Einheit begreift und nicht am Individualismus zerbricht. Sie würdigt in differenzierter Weise das Anliegen der untersuchten Theologen, die Notwendigkeit des Christentums in einer sich ändernden Gesellschaft zu plausibilisieren, indem die christliche Reich-Gottes-Idee der Gesellschaft zur Orientierung angeboten wird. Die Arbeit weist m.E. überzeugend nach, dass der – in der Dialektischen Theologie verbreitete – Vorwurf des anthropozentrischen Subjektivismus in der Theologie des 19. Jahrhunderts (zumindest) den vorgestellten theologischen Konzeptionen nicht umfänglich gerecht wird. Die Vfn. markiert ebenso zutreffend, „dass der Glaube an ein Leben nach dem Tod zu dem Kriterium für die Überzeugungskraft des Christentums überhaupt wird“ (336). So erweist sich diese theologiegeschichtlich angelegte Untersuchung in ihren geschichtstheologischen und sozialetischen Fragestellungen als hoch relevant in einer Zeit, in der unserer Gesellschaft sowohl die Hoffnung einer künftigen Welt als auch die Vision gesellschaftlicher Einheit in Verschiedenheit zunehmend abhandenkommt.

Der besondere Vorzug dieser konsequent gegliederten und sehr gut lesbaren Arbeit liegt in der Grundentscheidung der Vfn., die Anliegen und Ausführungen der Autoren im Horizont ihrer Zeit verstehen und würdigen zu wollen. Ohne unkritisch zu werden, gelingt es der Vfn., die Autoren auf ihr jeweiliges Anliegen hin zu befragen und positiv herauszuarbeiten, inwieweit die untersuchte Reich-Gottes-Konzeption den christlichen Glauben im Kontext des Verstehenshorizonts der Zeit zu plausibilisieren vermag. Hinsichtlich der ausgewählten Theologen betritt die Vfn. Neuland (Theremin) oder schließt bestehende Forschungslücken (Dorner, Beck). Mit ihrer positiven Aufnahme der Beiträge Jan Carsten Schnurrs zum Geschichtsverständnis in der Erweckungstheologie und einem von kritischem Wohlwollen getragenen Interpretationsansatz dreier für die erweckliche Theologie (unterschiedlich) wichtiger Theologen hat Marion Diemer (verh. Sichert) einen in besonderer Weise anzuerkennenden Beitrag zur Förderung der systematischen Erforschung evangelikaler Theologie geleistet.

---

Wayne Grudem: *Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die Systematische Theologie*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial des Martin-Bucer-Seminars 29, Bonn: VKW, Hamburg: Arche-Medien, 2013, geb., 1430 S., € 59,90

---

Verfasser dieser ursprünglich 1994 auf Englisch erschienenen und im englischsprachigen Raum viel verkauften Dogmatik ist der 1948 geborene Wayne Grudem, Professor of Theology and Biblical Studies am 1987 gegründeten protestantischen, denominationell jedoch nicht festgelegten Phoenix Seminary. Nach „Gabe der Prophetie im Neuen Testament und heute“ sowie „Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel ...“ ist dies sein drittes ins Deutsche übersetzte Buch.

Die ersten sechs Eindrücke (und sich daran anschließende Fragen und erste Bewertungen) dieses im ursprünglichen Sinn des Wortes gewichtigen Buches – es bringt sagenhafte 2,2 kg auf die Waage! – sind nach dem ersten Reinschauen und Anlesen wie folgt:

- Etwas sehr Äußerliches, für die Vermittlung und das gegenseitige Gespräch von deutschen und englisch-amerikanischen Autoren jedoch Offenbares ist die Tatsache, dass Grudem neun Seiten englisch-amerikanische Literatur nennt, aber nur eineinhalb Seiten deutschsprachige.
- Im Aufbau ähnelt Grudems Dogmatik anderen Dogmatiken. Seine sieben Teile sind: 1. die Lehre vom Wort Gottes, 2. von Gott, 3. vom Menschen, 4. von Christus und dem heiligen Geist, 5. von der Zueignung der Erlösung, 6. von der Kirche und 7. von der Zukunft.

Nach Grudems biblisch-dogmatischen Überlegungen steht als „Anhang 1: Historische Glaubensbekenntnisse“. Hier kann natürlich keine Vollständigkeit erwartet werden. Die für Deutschland unabdingbare Barmer Theol. Erklärung vermisst man schmerzlich. Zuletzt abgedruckt ist „Die Chicago-Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit“; es fehlen jedoch Jahresangaben.

- Grudems Dogmatik bezieht sich nicht auf Martin Luther und die lutherische Tradition (BSLK), auch nicht auf Karl Barths KD, sondern historisierend mehr auf Calvin und die ältere reformierte Tradition. Als lutherische Dogmatiken werden in bibliographischen Verweisen immerhin genannt: Elert, Pieper, (John Theodore) Mueller und Schlatter (nicht jedoch Althaus, Brunner oder Schlink), von den neueren nur Pöhlmann und Härle. Zumindest deutsche Theologen werden diese Beschränkungen als Mangel kritisieren. Last, but not least: Was bedeutet es, dass für Grudem Schleiermacher nie gelebt, gelehrt und geschrieben zu haben scheint?
- Grudem schrieb seine Dogmatik – so die ersten Sätze seines Vorwortes – „nicht für andere Theologiedozenten“, sondern „für Studenten“ und „auch für jeden Christen, der einen Hunger danach verspürt, die zentralen Lehren der Bibel in einer größeren Tiefe kennenzulernen“ (21). An neueren, aktuellen,

- deutschen sogenannten Laien-Dogmatiken fehlt es zweifelsohne. Aber füllt Grudem diese Lücke aus? Meines Erachtens nicht.
- Als erstes der sechs Kennzeichen seiner Dogmatik nennt Grudem „eine klare biblische Basis“ (21). Deshalb zitiert er häufig Bibelstellen in voller Länge (in der Regel die Elberfelder Bibel oder die Übersetzung von Schlachter). Und am Ende eines jeden der 57 Kapitel steht eine Bibelstelle zum Auswendiglernen. Außerdem werden „Fragen zur persönlichen Anwendung“ gestellt. Letzteres ist sehr zu loben und ein großer Vorzug. Eine durchgängige Frage wird jedoch sein, wie sich Schriftbezug und theologisches Nachdenken zueinander verhalten.
  - Der umfangreichste der sieben Teile ist der fünfte: „Die Lehre von der Zueignung der Erlösung“; er umfasst 13 Kapitel. Nur noch der zweite Teil („Die Lehre von Gott“) umfasst mehr als zehn Kapitel. Grudem ist sich dessen bewusst (737: „Dieses Thema [sc. Zueignung des Heils] wird in systematischen Theologien nicht oft in einem eigenen Abschnitt behandelt“), begründet seine Schwerpunktsetzung jedoch nicht. Werden soteriologische Fragen im Vergleich zu anderen nicht übergewichtet?

Nach diesen ersten sechs Eindrücken möchte ich den Blick im Folgenden exemplarisch auf Kapitel 17 richten. Als Teil der Überschrift *Wunder* stellt Grudem zwei Fragen: „Was sind Wunder? Können sie heute geschehen?“ (392). Er ordnet Wunder der Vorsehung Gottes zu, die er im vorangehenden Kapitel 16 behandelt. Grudems Definition eines Wunders lautet in Anlehnung an John Frame (bei ihm hatte Grudem 1971–1973 studiert, ihm gegenüber drückt er auf S. 27<sup>1</sup> seine tiefe und fortdauernde Dankbarkeit aus): „Ein Wunder ist eine weniger alltägliche Art der Wirksamkeit Gottes, bei der er die Ehrfurcht und die Bewunderung der Menschen weckt und Zeugnis ablegt von sich selbst.“ (393). Diese Definition wird von anderen abgegrenzt. Leider werden dabei weder Personen noch Quellen genannt. Nach einem kurzen biblischen, vor allem auf das AT konzentrierten Durchgang, werden „Wunder als Kennzeichen des Zeitalters des Neuen Bundes“ (396) beschrieben und mit Verweis vor allem auf Evangelientexte vier weitere Zwecke für Wunder genannt. Grudem sieht keinen Grund für die Annahme, dass es nach dem Tod der Apostel „weniger oder keine Wunder geben würde.“ (407). Nach einem kurzen Abschnitt über „[f]alsche Wunder“ fragt er im letzten Abschnitt: „Sollen Christen heute nach Wundern trachten?“ Entgegen anderen, die das Verlangen nach Wundern heute als sündhaften und ungläubigen Wunsch disqualifizieren, schreibt Grudem: „Wunder sind Gottes Werk, und er wirkt sie, um sich selbst zu verherrlichen und unseren Glauben zu stärken.“ (411). In dieser Linie weiter denkend, lauten Grudems letzte seiner „Fragen zur persönlichen Aneignung“: „Würden Sie heute gerne mehr von dem Wirken der außergewöhnlichen Kraft des Heiligen Geistes (oder mehr ungewöhnliche Gebetserhörungen) in ihrer eigenen Gemeinde sehen oder nicht? Welche Gefahren können bestehen,

wenn mehr Wunder geschehen? Welcher Nutzen und welche Segnungen könnten daraus erwachsen?“ (412).

Abschließendes zur Sache (Wunder) und einige Einschätzungen:

- In der weiterführenden Literatur (1376) sind zwei Werke Grudems zum Thema Wunder verzeichnet; diese werden in Kapitel 17 jedoch nicht genannt.
- Innerhalb der Grudemschen Dogmatik wird zwar in Kapitel 53 bei den Gaben des Heiligen Geistes „C. Wunderkräfte“ auf Kapitel 17 verwiesen (1178): ein sachlich mehr als angebrachter Verweis unterbleibt jedoch im darauf folgenden Abschnitt „D. Heilung“. Und ein Mangel, der meines Erachtens gravierend ist: nirgendwo wird in Kapitel 17 auf Kapitel 53 verwiesen.
- Wie bei anderen dogmatischen Topoi wird auch in Kapitel 17 so gut wie jede relevante Bibelstelle in die Überlegungen mit einbezogen. Dies ist eine der Stärken Grudems. Er erliegt jedoch der Gefahr, die Bibel flüchtig zu lesen und zu verstehen. Eine Untersuchung von Grudems (konservativer) Lehre von der Heiligen Schrift wäre angezeigt. Die Wunderfrage jedenfalls ist zu wenig in die Gotteslehre (Verständnis des welthaften Wirkens Gottes), in die Christologie und die Pneumatologie eingebunden. Des Weiteren fehlen mir eschatologische Aspekte.
- So gut wie nicht sieht und bedenkt Grudem die Phänomene sich weltweit ereignender Heilungen und Wunder. Dies wirft die Frage nach einer biblisch-christlichen Bewertung und Einordnung auf. Der Abschnitt „Falsche Wunder“ beinhaltet Richtiges, schießt aber – salopp gesagt – zu kurz.
- In den neueren Lexikonartikeln zu „Wunder“ (beispielsweise TRE [2004] und RGG [2005]) lässt sich erfreulicherweise eine größere Offenheit für die Wirklichkeit und Realität biblisch-christlicher Wunder konstatieren. Es wird darin auch viel Literatur genannt (Anm.: Alkier, Weissenrieder [Hg.], *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concept of Reality*, 2013). Grudem nimmt Grundlagenliteratur gar nicht oder zu wenig zur Kenntnis. Vor allem wird sie gar nicht bzw. zu wenig diskutiert. Beides aber sollte eine Lehrbuch-Dogmatik leisten.
- Sachlich nur unwesentlich unterscheiden sich Härles Dogmatik <sup>3</sup>2007, 380f von folgenden sehr praktischen Sätzen Grudems: „Christen sollten (jedoch) sehr achtsam sein und äußerste Vorsicht walten lassen, um in ihrem Bericht über Wunder, wenn sie denn geschehen, genau und korrekt zu sein. Dem Evangelium kann viel Schaden erwachsen, wenn Christen, wenn auch nur in Kleinigkeiten, die Fakten einer Situation übertreiben oder verzerren, wo ein Wunder geschehen ist. Die Kraft des Heiligen Geistes ist groß genug, um zu wirken, wie er will, und wir sollten niemals die tatsächlichen Fakten der Situation ‚ausschmücken‘, einfach um die Geschichte noch spannender klingen zu lassen, als sie in Wirklichkeit war. Gott tut in jeder Situation genau das, was ihm zu tun wohlgefällt.“ (408)

---

Tom Kleffmann: *Grundriß der Systematischen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, kt., 274 S., € 22,99

---

Wer hat nicht schon einmal einen Moment völliger Einsamkeit verspürt, verlassen von aller Welt. Und plötzlich, als hätte man einen Schalter umgelegt, ergreift einen das Gefühl tiefer, tröstender Geborgenheit: Es gibt da jemanden, der mich trotzdem liebt. Ergreift hier eine verzweifelte Seele den Strohalm der Hoffnung, irgendwo in ferner Erinnerung religiöser Prägung („die Hoffnung stirbt zuletzt“)? Geistlich betrachtet sind dies mitunter gefährliche Momente, in denen ungesundes Selbstmitleid („alle sind gegen mich“) in noch ungesündere Selbstgerechtigkeit umschlagen kann („ich und Gott alleine gegen die Welt“). Der Systematische Theologe Tom Kleffmann ist sich mancher Gefahren eines solchen Moments bewusst (13–15). Dennoch ist genau dieser für ihn der Ausgangs-, Dreh- und Angelpunkt seiner Systematischen Theologie, die „nur einen Gedanken hat“: Die „Kommunikation Gottes mit dem Menschen“ im Moment seines Fürsichseins (1) – „Daß der Mensch im Moment dieses Fürsichseins die Gemeinschaft Gottes erfährt – das heißt Offenbarung Gottes“ (10, vgl. ausführlicher zum Begriff des „Fürsichseins“ 168–171 mit Verweis auf Heidegger, der vom „Dasein“ redet).

Es ist zunächst nicht leicht, die theologische Prägung des Autors auszuloten, da das Werk mit Literaturangaben recht sparsam umgeht und die Bibliographie nur 3½ Seiten umfasst, davon eine halbe Seite eigene Veröffentlichungen. Kleffmann studierte in Tübingen bei Eberhard Jüngel und promovierte in Göttingen bei Joachim Ringleben zu Augustin, Luther und Johann Georg Hamann. In seiner Habilitationsschrift setzte er sich mit Nietzsche, Schweitzer, Tillich und Barth auseinander. Seit 2006 lehrt er Systematische Theologie an der Universität Kassel. In der knappen und sehr lehrreichen theologiegeschichtlichen Einführung zum Verhältnisbestimmung von Vernunft/Verstand und Glaube (die einzige in vorliegendem Werk, 23–40) sind für ihn in nachreformatorischer Zeit vor allem Kant, Hamann, Schleiermacher, Hegel, Nietzsche und Tillich von Bedeutung. Ferner schlägt immer wieder seine Beschäftigung mit Heidegger zu Buche, man vergleiche seine Aufsätze in *NZSTh* 46, 2004, 207–225 und *ThR* 74, 2009, 249–262.

Bei dem „Grundriß“ Kleffmanns handelt es sich nicht um ein Kompendium der Systematischen Theologie, wie es sich etwa bei Horst Georg Pöhlmann (*Abriß der Dogmatik*, <sup>6</sup>2002), Rochus Leonhardt (*Grundinformation Dogmatik*, <sup>4</sup>2009) oder Alistair McGrath (*Der Weg der christlichen Theologie*, <sup>3</sup>2013) findet, sondern um einen dezidiert *eigenen* Entwurf, ein „Konzept“, welches seine leitenden Begriffe verschiedenen theologischen und philosophischen Traditionen entnimmt, und sie von dem eigenen „Ganzen“ her neu zu füllen sucht (1). Das Buch untergliedert sich in verschieden umfangreiche „Kreise“, welche das Grund-

thema in vier Hinsichten entfalten: „Vorbegriff des Ganzen“ (14 S.), „Die Vernunft des Glaubens“ (2 Kapitel, 61 S.), „Gott und Mensch“ (4 Kapitel, 165 S.) und „Das Leben Gottes“ (7 S.).

Zwei Umstände erleichtern dem Leser das Verständnis dabei ungemein: Zu Beginn der Abschnitte dritter Ordnung geben 17 „Leitthemen“, kurze zusammenfassende Texte in gelungenem Schriftsatz, einen Überblick über die jeweils folgenden Ausführungen. Zudem bietet der erste Kreis insgesamt eine knappe, „konzentrierte Vorstellung des Ganzen“ (6), eine Art Einführung in die Sprach- und Gedankenwelt des Autors, also in die von ihm verwendeten Begriffe und die Bedeutung, welche er ihnen gibt.

Als Konstanten, bzw. Eckpunkte seines Weltbildes akzeptiert Kleffmann die gängigen Hypothesen des aufgeklärten neuzeitlichen Denkens: Am Beginn dieser Welt stehe der Urknall (161) und eine Apologie des Schöpfungsglaubens sei „weder möglich noch nötig“ (157). Es gebe kein Weiterleben nach dem Tod (240, 244), der Gestorbene ist hier also wirklich mausetot. Begriffe, welche in Bibel und kirchlicher Tradition mit Inhalten verbunden sind, die diesen Aussagen widersprechen – Schöpfung, ewiges Leben, Auferstehung und Gericht –, werden nicht gemieden, sondern dementsprechend umgedeutet, etwa in Sätzen wie: „Das ewige Leben des Einzelnen ist kein Weiterleben nach dem Tod, sondern das gelebte, zeitliche Leben in Gott“ (240, vgl. 247). Auch der Glaube an eine Auferstehung von Jesus im Sinne einer „Wiederbelebung der Leiche“ scheitert innerhalb dieses Weltbildes bereits an den Argumenten von Reimarus und Strauß (140, 145) – übrig bleibt, daß „Christus gegenwärtig ist“, was „heißt: Durch Verkündigung und Glauben verwirklicht sich als Kommunikation, was Christus ist“ (146).

Die Lektüre des Werks stellt den Leser dabei immer wieder vor die Frage: Wer ist Gott? Was genau stellt sich Kleffmann unter „Gott“ vor? Mag die Systematische Theologie in dieser Hinsicht ihr didaktisches Ziel beim Leser erreicht haben (die Frage nach Gott präsent zu halten), steht das Ganze aufgrund seiner begrifflichen Offenheit am Ende doch in der Gefahr, bei dem einen oder anderen einen leicht esoterischen Nachgeschmack zu hinterlassen: Gott wird durchgehend als „der Andere“ bezeichnet. Er ist „lebendig“ in dem Sinn, dass er sich „selbst als lebend mitteilt“ (249f). Er ist das „Gegenüber der Welt und der Geschichte“ (113). Doch ist er auch Person? Mantraartig wiederholt der Autor die Formulierung von der Kommunikation von Gott und Mensch, „die Gott selber ist“. Gott ist „seine Gemeinschaft mit dem Menschen“ (253), offensichtlich Subjekt und Vorgang in einem: Gott ist Kommunikation, die zum Einsamen kommt. Dass sich die Wirklichkeit Gottes dabei jedoch nicht verflüchtigt, zeigt die bewusste Abgrenzung von der neueren Religionsphilosophie seit den 1990er Jahren (als Beispiel nennt er Ulrich Barth, 39f): Wird Religion nur als Sinndeutung verstanden, schafft der Mensch sich seinen Glauben, die Initiative geht alleine vom Menschen aus. Für Kleffmann dagegen ist da tatsächlich etwas anderes, lebendi-

ges außerhalb des Menschen, „Gott“, welcher die Initiative ergreift und den Menschen im Moment seines Fürsichseins anspricht.

Mit großer Klarheit erkennt Kleffmann die tiefgreifenden Anfragen der Gegenwart an die Theologie und scheut sich nicht vor ausführlichen Antworten im Rahmen seines „Konzepts“: Gibt es eine Vernunft des Glaubens (57–62)? Offenbart sich Gott auch in den anderen Religionen (123–130)? Wie lässt sich ein guter Schöpfergott mit einer Evolution voller Krankheit, Sterben, Kampf und Ungleichheit vereinbaren (157–163)? Und allgemeiner: Warum lässt Gott das Leiden zu (176–183)? Und nicht ganz so ausführlich: Wie lässt sich Ethik begründen (220–229)? Auch wenn das Werk für Laien, Einsteiger oder auch zur Examenvorbereitung weniger zu empfehlen ist, ist seine Orientierung an den theologischen Schlüsselfragen der Gegenwart dennoch bemerkenswert und auch für weitere Entwürfe bedenkenswert. – Knappe Bibelstellen-, Personen- und Sachverzeichnisse runden den Grundriss ab.

Siegbert Riecker

---

Paul Bernhard Rothen: *Auf Sand gebaut. Warum die evangelischen Kirchen zerfallen*, Glauben und Leben 66, Münster: Lit, 2014, <sup>2</sup>2015, Pb., 96 S., € 10,90

---

Ein Pamphlet? Ein Manifest? Ein Abgesang? Ein Vermächtnis? Von allem etwas! Jedenfalls liegt vor uns: ein für jeden (!) Gemeindemitarbeiter in der westlichen Welt unverzichtbares Dokument eines Untergangs, der nach aller geistlich-theologischen und menschlichen Wahrscheinlichkeit nicht mehr aufzuhalten ist. Auf eine jahrzehntelange Erfahrung in Theologie und Kirche zurückblickend, davon viele Jahre in herausgehobenen Positionen, hat B. Rothen nach seinen wissenschaftlichen Büchern (Dissertation in zwei Bänden zu Luther und Barth, 1990; *Das Pfarramt*, 2009) das gute Recht, nun die Signatur unserer Zeitläufte in großen Strichen darzustellen, mit nur wenigen Fußnoten abgesichert.

Seine These: Der Zerfall der evangelischen Kirchen ist unausweichlich. Nichts deutet auf eine Trendumkehr hin. Mit dem „alten reformatorischen Trotz“ sei einzig behauptet, dass es „das modern verflüssigte Verständnis der Bibel ist, das den evangelischen Kirchen die Lebensgrundlagen entzieht, und dass deshalb nur ein neues, sachgerechteres Verständnis des reformatorischen Schriftprinzips ... eine neue Lebenskraft“ zu schaffen vermag (24). Ohne ein neues Schöpfen aus der Hl. Schrift ist das Absterben unvermeidlich (43). Indem aus der Kirche des Wortes eine pluralistische Kirche der subjektiven Erfahrung geworden ist, fehlt ihr das orientierende Gravitationszentrum; die zentrifugalen Kräfte werden zu stark, theologisch wie soziologisch. Rothen macht plausibel, warum gängige Rettungsversuche, die nicht aus dem Schriftwort geschöpft sind, ins Leere laufen müssen. Ich greife zunächst nur wenig aus der Symptomatik heraus.

a) Person statt Wort, Beziehung statt Botschaft: Wenn man das Bibelwort darauf reduziert, lediglich über die Beziehung von Menschen zu Gott Auskunft zu geben, wird ein Großteil ihrer Botschaft irrelevant. Was heißt überhaupt „Beziehung“: wer zieht hier wen? Unweigerlich mischen sich Göttliches und Menschliches, es entsteht die Vorstellung von einer gleichberechtigten Partnerschaft. So verschiebt sich alles vom Sachlichen zum Personbezogenen, bis hin in alle Situationen der Pfarrerschaft: Hier ist ein gewaltiger Substanzverlust zu konstatieren (28). Schlimmer noch: Da die Theologen sagen, es komme in der Bibel alles auf eine persönliche Begegnung an, interessiert sich kein Wissenschaftler mehr für ihre Sachdimensionen. Politik, Physik, Medizin, Biologie werden ins Säkulare hinein preisgegeben, da vermeintlich nicht von der Bibel tangiert. Diese wird in den Raum der privaten Frömmigkeit eingesperrt. Mit innerer Konsequenz werden die Kirchen „langweilig lieb“: Sie hören auf, kritisch in die Gesellschaft hineinzusprechen. Sie vergleichen nicht mehr Bibel und Koran, sondern Christentum und Islam, wobei sich zeigt, dass überall wohlwollende Menschen und Sünder am Werk sind ... (32). „Das moderne Bibelverständnis etabliert programmatisch einen Verlust an Gemeinsamkeit. Übersteigerte Erwartungen an die Person sollen das kompensieren. Doch auch die stärkste Persönlichkeit vermag nicht aufzuwiegen, was mit dem Vertrauen auf das Bibelwort wegfällt. Deshalb muss die Person im Kollektiv verschwinden: Nachdem zwei, drei Generationen das Persönliche bis ins Übermaß zelebriert haben, sind die Kräfte erschöpft, und die Behörden übernehmen die Macht“ (65).

b) „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Aber neben mir steht einer, der kann anders. Und das ist gut so“: Mit dieser vom pluralistischen Zeitgeist erzwungenen Haltung werden die besten Persönlichkeiten zerschissen, verspannt, verbittert. Thies Gundlach, einer der EKD-Cheftheologen, weiß nicht, was er da fordert (vgl. 34f)! Während der vom Staat geförderte Pluralismus immerhin noch umfassen ist von seiner Zwangsgewalt, die Steuern einfordert, Schulbesuch der Kinder erzwingt etc., haben die Kirchen keine solche Macht.

Und: Werden die Gemeindeglieder gemäß McKinsey zu Kunden gemacht, lösen sich alle Bindungen auf, besonders die Gemeinschaft der Generationen. „Statt dass sich Alt und Jung aneinander reiben, steht ihnen je ihre Profilgemeinde offen. Und weit folgenschwerer: Auch die Bindung an das Wort Gottes löst sich. Statt leidenschaftlich um die rechte Erkenntnis zu ringen, sucht sich jeder eine Gemeinde, die das vertritt, was er schon kennt. Die Spannkraft des Glaubens zerfällt. Das kirchenpolitische Programm fördert eine großflächige Gleichgültigkeit. Profilgemeinden sind ein Versuch mehr, den Pelz zu waschen ohne ihn nass zu machen: Menschen zu binden, ohne sie zu verpflichten auf vieles, was ihnen nicht gefällt“ (37).

c) Der Sozialstaat beerbt die Kirchen: Schule, Bildung, schöne Künste, Gesundheitsfürsorge etc. sind ausgewandert. In diesem Umfeld müßten die Kirchen ihre Anliegen mit Konstanz und Klarheit zur Sprache bringen (41), doch das Gegenteil ist der Fall. Was die Kirchen vor zehn bis zwanzig Jahren bekämpften,

vertreten sie jetzt mit Vehemenz – wie ein religiös verstärkendes Megaphon dessen, was die liberalen Medien ohnehin posaunen (Umweltschutz, Abtreibung, Homosexualität, zu ergänzen wäre: Gender-Ideologie). Von Kirchenbesuch zu Kirchenbesuch kann man völlig Gegensätzliches hören.

Das in den Staat ausgewanderte Kirchenerbe unterliegt freilich einem ungleich größeren Misstrauen, als dies vorher der Fall war. Ohne Gott muss nun der Mensch allein dafür sorgen, dass alles gut geht. Bis ins Kleinste hinein muss alles geregelt werden; immer neue Kontrollorgane mit immer neuen Planungsaufgaben entstehen ...

Rettungsversuche, die in dieser prekären Lage angestoßen wurden, vergrößern in der Regel nur die Probleme. Rothen diskutiert vier:

a) „Auf die Menschen zugehen“: Themen statt Texte, Verzicht auf Auswendiglernen, modernisierte Bibelübersetzungen, besucherfreundliche Gottesdienste, emotional positive Kontakte – doch die Hoffnung auf Gemeindegewachstum mit diesen Mitteln trott! „Das kirchliche Bemühen, auf die Menschen zuzugehen, fördert nicht die Achtung vor dem Auftrag der Kirchen, sondern das Besserwissen und ein selbstgerechtes Anspruchsdenken“ (46).

b) Kirchlicher Selbstruhm: Was unter dieser Rubrik zu hören ist, hält einer empirischen Nachprüfung oft nicht stand. Werbemaßnahmen, die kirchliche Aktivitäten anpreisen, werden eher als peinlich empfunden, sind kontraproduktiv (leider sind manche Freikirchen hier auch nicht besser!). Schwer wiegt, dass die Berufung auf die eigenen Werke die Gnade Gottes verspielt. Wer die Werke der Barmherzigkeit so tut, dass sie gesehen und gelobt werden, hat seinen Lohn dahin (Mt 6,2).

c) Aufbau des Kirchenapparates: Während die Gemeindeebene oft von landeskirchlichen Sparmaßnahmen betroffen ist, darf die Verwaltung wachsen, Leitbilder formulieren, Corporate Identity/Design und (oft lächerliche) Fortbildungen einfordern. Kirchenbehörden werden immer unduldsamer gegen theologische Störenfriede, die Sand in ihren möglichst reibungslosen Ablauf streuen. Pfarrer werden, wie in Basel, eingeordnet in ein Kollegium, und verlieren die Freiheit der allein an die Schrift gebundenen Verkündigung. „Um gegen außen den Eindruck eines empathisch zusammenwirkenden Teams zu vermitteln, müssen Bibelworte verdrängt und Überzeugungen zurechtgestutzt werden. Die Chancen schrumpfen, einsatzfrohe, innerlich freie Menschen für den kirchlichen Dienst zu gewinnen. Unter dem frommen Wunsch, ein liebevolles Miteinander zu fördern, macht sich eine Kleingeistigkeit breit“ (52).

d) Kirchenpolitische Reformen stärken in der Regel den Apparat und verengen den Raum des persönlichen Einsatzes, und das, obwohl der Apparat oft selbst nicht weiß, was vor Ort nötig wäre. Die Kirchenordnungen sind dem liberalen Staat nachgebildet (Synoden wie Parlamente etc.), doch für einen demokratischen Prozess fehlen die Kundigen. Die Diskussionen bleiben dünn, der Wille zur Kritik fehlt von innen und außen, Vorschläge werden durchgewunken (54f). Zugleich grassiert Unverbindlichkeit: Synodalbeschlüsse können ignoriert wer-

den. Diskussionen in Kleingruppen enden mit einem disparaten Meinungssammelsurium, das dann nur noch von einer starken Hand sortiert werden kann: „Die basisdemokratische Offenheit mündet in eine neue Obrigkeitsgläubigkeit“ (57).

Als fatales Allheilmittel stellt sich schließlich das der Fusion heraus, bei der das Modell des wirtschaftlichen Erfolgs auf die Kirche übertragen wird. Die einzigen, die das Wachstumsstreben erfolgreich umsetzten, seien die Evangelikalen. Sie wachsen jedoch auf Kosten anderer und tragen so paradoxerweise dazu bei, dass sich das Gotteslob noch mehr aus dem öffentlichen Raum zurückzieht (60). „Auf eigenartige Weise überlagert so der Schein einer großen menschlichen Nähe die Tatsache, dass die Bindungen funktional dünn sind. Unter dem schimmernden Glanz der romantischen Anbetungslieder strecken sich viele einsam nach einem Gott, dessen Nähe man umso beharrlicher beschwört, je ferner er ist“ (ebd.). – Nachhaltig höhlen die Fusionen die Nächstenliebe aus (61)!

Was nun? Noch hektischer Kirchenpolitik zu betreiben, scheidet aus. Retten, was zu retten ist? Auch darauf liegt keine Verheißung: Reformen auf Vorrat stehen für einen elementaren Glaubensverlust, denn die Kinder des Vaters im Himmel sollen sich nicht sorgen (65f). Die Zukunft ist uns verborgen, gehört also Gott (Dtn 29,28) und muss seinen Händen überbelassen werden. Pointiert vertritt Rothen die These, dass es kein legitimes Ziel sein kann, die evangelischen Kirchen mit menschlichen Maßnahmen vor dem Niedergang zu retten. „Das ist der Kern der evangelischen Glaubensfreiheit, die Ehre der reformatorischen Kirchen.“ Wer die Kirchen erhalten will, wird sie verderben; wer aber ihr Schicksal aus der Hand gibt und sie lieber sterben lässt, als sie mit menschlicher Macht retten zu wollen, wird ihr Leben erhalten (vgl. 73f mit Mk 8,35). Werden sie ihre Zukunft in die eigene Hand nehmen, verlieren sie noch ihre Ehre. Ihre Ehre kann nur noch darin bestehen, ohne Ausflüchte das eigene Ende offen zu bekennen. Da die römische Kirche über ein breiteres soziales Wurzelwerk verfüge, werde sie wahrscheinlich im Westen überleben, wenn auch sehr marginalisiert. Rothen vermeidet jede Angabe von Jahren oder Jahrzehnten; die Agonie könnte noch lange dauern. Auch freie evangelische Gemeinden sind vom Schicksal des Aufblühens und Zerbröckelns nicht ausgenommen, wie in den letzten Jahrzehnten (71). „Absehbar ist, dass die aus den USA inspirierte Öffnung des christlich-religiösen Marktes den Druck verstärkt, die Mitglieder mit attraktiven Angeboten zu binden. Das wird, gewollt oder ungewollt, dazu führen, dass diese Gemeinschaften ihre Botschaft noch schlagkräftiger ausformulieren, dass gute Erlebnisse noch direkter zum alles bestimmenden Kriterium werden und dass die entsprechende Selbstgerechtigkeit sich noch ungebrochener etabliert. So werden alle Bindungen spröde. Eine Bereitschaft, in der Nachfolge Christi ein Leben lang sein Kreuz zu tragen (Matthäus 16,2f) und deshalb einer Gemeinde in all ihren Schwachheiten treu zu bleiben, erwächst daraus nicht“ (71f). Daraus folgt aber die Mahnung, sich von seiner sterbenden Kirche eben nicht abzuwenden und sich eine passendere zu suchen, sondern ihr – nach Joh 15 – „treu zu bleiben, solange sie dies zulässt. Denn es ist durchaus möglich, nüchtern mit dem Niedergang die-

ser Kirche zu rechnen und umso fröhlicher und getroster in ihr am Werk zu sein!“ (72). Wie aktive Sterbehilfe verboten ist, so sollte man den Todeskampf der evangelischen Kirchen nicht beschleunigen, denn niemand kann sagen, ob sich ein Sterbeprozess nicht unerwartet umkehren kann. Dennoch darf man am Sterbebett nicht nur von dem reden, was man noch alles tun könnte und sollte (73)!

Dies also der Rat an die Kirchenbehörden: Nur der Verzicht auf den Aufbau des eigenen Machtapparats, das Sicheinstellen auf den möglichen Niedergang und das Freilassen der Verkündigung könnte noch Gutes entstehen lassen, „solange ihnen die Mittel dazu gegeben sind“ (78). Andernfalls handelt sie wie Petrus, als er Jesus zum Satan wurde (79, Schluss).

Wer sein Denken ein wenig in Bibel, Gemeinde und Geschichte geschult hat, wird dem Buch großen Respekt nicht versagen können: Hier wagt einer den Blick aufs Ganze. Es ist ein prophetischer Ruf wie der des Amos, der unerschrocken ruft: „Reif zum Ende ist mein Volk Israel!“ (8,2). Vor allem aber wird man sich tief neigen und den heiligen Gott um Vergebung anflehen, wo man egoistisch taktierend versucht hat, Menschen für sich zu gewinnen, Loyalität zu erhalten, sich einzuschmeicheln, Posten „richtig“ zu besetzen usw.. In solcher Beugung entsteht neuer Mut zur Wahrheit! Chirurgisch scharf trifft Rothen ins Leben. Wann hat man zuletzt eine solch biblisch fundierte, sach- und sprachmächtige Kritik gelesen, die einen so weiten Umkreis von Kirche und Gesellschaft erfasst? Vergleichbare Titel von Gerhard Maier, Klaus Berger oder Hanns Leiner sind nach Seiten umfänglicher, aber in der Thematik enger (meist fehlt das Verhältnis von Kirche und Staat), in der Diktion vermittelnder. Vor allem: Die Botschaft davon, dass auf den derzeitigen Gleisen der Untergang unausweichlich sein wird, ist noch nirgends so kraftvoll ausgesprochen worden. Der Rang des Büchleins ist vielleicht mit Speners „Pia desideria“ vergleichbar. Ob es aber solche Anerkennung erlangen wird, ist in unserer diffusen und disparaten geistigen Welt, die im Vielerlei zerfließt und die besten Werke kaum zur Kenntnis nimmt, eine Frage nach Gottes unverfügbarer Gnade. Dass das Büchlein bereits nach wenigen Wochen eine zweite Auflage erlebt, stimmt hoffnungsvoll – doch hier sofort ist daran zu erinnern, dass der einzige Trost im Leben und Sterben aus dem Quellgrund zu schöpfen ist, der bleibt, während das Volk Gras ist: Gottes Wort.

*Stefan Felber*

Gianfranco Schultz, Samuel Leuenberger, Harald Seubert: *Grenzüberschreitungen. Christlicher Glaube im Gespräch mit Philosophie und Weltreligionen*, Studien zur Theologie und Bibel 8, Münster: Lit, 2013, Pb., 80 S., € 15,90

Das vorliegende kleine Bändchen der STH Riehen/Basel dokumentiert die Abschiedsvorlesungen von Prof. Dr. Gianfranco Schultz und Prof. Dr. Samuel Leuenberger und die Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Harald Seubert. Die Autoren gehen der Frage nach, wie sich christlicher Glaube und Vernunft zueinander verhalten. Wie lassen sich Respekt und Toleranz gegenüber Weltreligionen und Religionsgemeinschaften verbinden und wie ist dieser Anspruch ihrerseits zu begründen? Das gemeinsame Motiv sucht das Gespräch des christlichen Glaubens mit der Philosophie und den Weltreligionen. Der Buchtitel *Grenzüberschreitung* enthält als zentrales Anliegen der Autoren, den Missionsauftrag der Christen „Gehet hin in alle Welt“, der in der Überschreitung von Grenzen geschieht.

Gianfranco Schultz untersucht das philosophische Gedankengut von Papst Johannes Paul II in der am 14. September 1998 veröffentlichten Enzyklika „Fides et ratio“. Dieses päpstliche Rundschreiben thematisiert das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Im ersten Teil beschreibt Schultz den Inhalt, bzw. die Argumentation der Enzyklika, der unter anderem aus einem kritischen Vorwurf des Papstes an die Philosophie besteht, die von einem „Misstrauen gegenüber der Wahrheit“ (13) erfasst sei. Der Papst sieht in der modernen Philosophie eine „Sinnkrise“, die sich in der heutigen Situation so widerspiegelt, dass die Vernunft gegen den Glauben ausgespielt werde. So plädiert die Enzyklika für eine Rückkehr zur eigentlichen Philosophie, die dazu dienen soll, „das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen“ (15). Der Papst versucht somit, die Autonomie der Philosophie in metaphysischer Tragweite im philosophischen Denken, das Grenzen der Immanenz zu überschreiten sucht und sich dem Transzendenten öffnet, zu wahren (16).

Aus reformierter Sicht hinterfragt Schultz im zweiten Teil das Verhältnis der beiden Begriffspaare „Glaube und Vernunft“ einerseits und „Theologie und Philosophie“ andererseits. „Der Papst scheint die thomistische bzw. neothomistische Auffassung von Glaube zu vertreten, wonach Glaube als ein von der Vernunft verschiedenes Vermögen aufzufassen ist“ (17). Doch für Schultz ist Glaube eine allgemein-menschliche Fähigkeit und somit ist die Frage nicht, wer glaubt, sondern woran jemand glaubt. Der christliche Glaube ist dann eine Umkehr vom Glauben an etwas anderes als an den wahren Gott. Die Umkehr ist eine Bekehrung der Vernunft: Ich war blind, aber nun sehe ich. Die Sünde hat Auswirkungen auf die Vernunft mit dem Resultat, dass die natürliche Vernunft die göttliche Wahrheit verspottet. Darum erläutert Schultz, dass „von der Wahrheit des Wortes Gottes die Vernunft durch rationale Argumentation und Beweise allein nicht überzeugt werden kann, sondern wenn die Umkehr der Vernunft, das Umdenken,

die Metanoia, sich vollzieht und die Vernunft Gottes Wahrheit erkennt, dann hat dies nichts mit Irrationalität oder Vernunftwidrigkeit zu tun. Nein, dann ist der Glaube zutiefst vernunftgemäß. Der Glaube ist dann eine feste und gewisse Erkenntnis“ (19). Schultz schließt mit einigen Grundzügen einer reformierten Philosophie, wobei er dem niederländischen Philosophen Herman Dooyeweerd folgt.

Samuel Leuenberger beschäftigt sich mit dem Wahrheitsanspruch des jüdisch-christlichen Glaubens. Das AT gebraucht für den Begriff Wahrheit das Wort „*æmæt*“ und im NT wird „*alætheia*“ gebraucht, das von einer Wirklichkeit Gottes spricht, von seiner Treue und Zuverlässigkeit, und somit nicht verborgen, sondern in Jesus Christus offenbart ist. Leuenberger beschreibt verschiedene Punkte der jüdisch-christlichen Botschaft im Kontrast zu anderen Religionen. Ein wichtiges Kriterium für den Wahrheitsanspruch der biblisch-christlichen Botschaft findet er in der Menschenfreundlichkeit Gottes. Somit ist ein Bekenntnis zur Absolutheit und Einzigartigkeit für Leuenberger im „jüdisch-christlichen Glauben der beste Schutz für eine Gesellschaft mit echter Toleranz und Menschenwürde“ (52). Aus dieser Diskussion für Kriterien für die Absolutheit des christlichen Glaubens erarbeitet er einige wichtige ethische Konsequenzen:

„Es könne im christlichen Sinn keine Verdienstethik geben. Wohl aber ein von Dank geprägtes Verhalten, das zu Vergebungsbereitschaft und Feindesliebe führe. Damit überschreitet christlicher Glaube auch die Ethik der Stoa, die ihm sonst besonders nahe kommt. Ekklesiologisch steht das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, die Gemeinde als pneumatischer Raum und die Mission als bewegtes und sich bewegendes lassendes Zeugnis von dem in Christus wahren Mensch gewordenen Gott im Zentrum. Die Einzigartigkeit der Heiligen Schrift zeigt sich darin, dass sie vom Heiligen Geist bestimmtes, sich selbst auslegendes wahres Wort Gottes ist. Schließlich aber vollendet sich die christliche Wahrheit und Absolutheit in der Erwartung eines künftigen eschatologischen Ziels, das nicht nur auf die Unsterblichkeit der Seele, sondern die wahrhaftige Auferstehung gerichtet ist“ (9).

Leuenberger wie auch Schultz setzen sich in ihren Themen vor allem mit älterer Literatur auseinander. Ich hätte gewünscht, dass sie mehr auf aktuelle wissenschaftliche Debatten eingehen. Vor allem Leuenberger, der für die Absolutheit und Einzigartigkeit des jüdisch-christlichen Glaubens im Blick auf andere Weltreligionen argumentiert, hält sich mit anderen gegenwärtigen Diskussionen genau in dieser Thematik zurück und führt somit eine einseitige Argumentation.

Den dritten Teil kürt Harald Seuberts Kapitel, der dem faszinierenden Satz von Wiebke Schrader nachgeht: „Der Gott der Philosophen ist, als der Christus der Theologen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (69). Um auf die Frage nach einer „christlichen Philosophie“ einzugehen, untersucht Seubert die verschiedenen Paradigmata der christlichen Philosophie aus vier Zeitaltern: das antik-patristische, das mittelalterlich-mystische (Thomas, Meister Eckhart, Cusanus), außerdem eine klare Darstellung zwischen Hegel als Philosophen des Christentums und Schelling, die Seubert als genuin christliche Philosophen sieht,

sowie des Neuaufbruchs einer christlichen Philosophie, die nach dem Ersten Weltkrieg zu beobachten ist. Interessant in den verschiedenen Ansätzen ist: „der Glaube ist partial, so dass er durch eine höherstufige und umfassendere Vernunftkonzeption gleichsam auf den Allgemeinbegriff gebracht und korrigiert werden könnte. Die verschiedenen philosophischen Konzeptionen erfassen vielmehr nur gleichsam einen Ausschnitt, eine Perspektive der sehr viel reicheren christlichen Wahrheit“ (65).

Im zweiten Teil geht Seubert auf das Verhältnis zwischen dem „Gott der Philosophen“ und dem „Christus der Theologen“ ein. Zwar verändern sich die konkreten Bestimmungen des Gottes der Philosophen, und doch beobachtet man auch den Einen, „der immer Seiende, zeit-übergreifende und absolute, ... der das All in sich schließende Gott der Philosophen“ (66). Seubert schließt seinen aufschlussreichen Aufsatz mit den Möglichkeiten und Grenzen einer christlichen Philosophie und ihr Verhältnis zu anderen theologischen Disziplinen. Auf jeden Fall ein empfehlenswertes Buch mit Einsichten in das Verhältnis des Absolutheitsanspruchs des christlichen Glaubens zu der Philosophie und den Weltreligionen.

*Pascal D. Bazzell*

---

Salomo Strauß: *Gemeinschaft mit dem Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners*, Neuendettelsau: Freimund, 2014, 190 S., € 18,90

---

Besteht unter denen, die heute Kirche gestalten und leiten, Klarheit und Konsens darüber, was das Wesen und den Auftrag der „ekklesia tou theou“ ausmacht?

Der Münsinger Pfarrer Salomo Strauß fragt in seiner Dissertation (2012, Ludwig-Maximilians-Universität München, Gunther Wenz, Jan Rohls), nach der Ekklesiologie Peter Brunners (1900–1981), den er zu Recht als einen „der profiliertesten Lutheraner und ökumenisch aktivsten Theologen des 20. Jahrhunderts“ vorstellt. Die Arbeit bietet eine Zusammenschau der einzelnen Beiträge Brunners zum Thema, dessen ganze Theologie sich unter die Zielbestimmung „pro ecclesia“ subsummieren lässt. Der Autor entscheidet sich methodisch gegen einen Vergleich mit andern ekklesiologischen Entwürfen. Diese Entscheidung ermöglicht eine bemerkenswert knappe Darstellung in drei Teilen auf nur 126 Seiten: Teil I – Die Kirche als Werk des dreieinen Gottes, Teil II – Die Kirche als *communio sanctorum*, Teil III – Die Wesensattribute der Kirche.

In Teil I wird unter der Überschrift „Die protologische Grundlegung der Kirche“ Gottes Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit dem Menschen vor aller Zeit beschrieben. Gottes Gegenüber ist keine Marionette, sondern Person, die ohne Willen, ohne Entscheidungsspielraum, ohne Fähigkeit zur Antwort nicht zu denken ist: „Gott will, dass der Mensch die Gabe, die er von dem Schöpfer in der

Zuwendung gottheitlichen Lebens und gottheitlicher Liebe empfängt, tatsächlich in die eigene Hand nimmt, in seine personale Mitte hineinnimmt und sie so, bereichert durch den Akt personaler Bejahung und durchwaltet von dem personalen Selbst des Menschen, dem Geber zurückschenkt.“ (Zitat P. B., 31) Schon im Paradies wendet sich das Geschöpf gegen seinen Schöpfer und zerbricht damit die ursprüngliche „Gemeinschaft mit *dem Heiligen*“ (Buchtitel). Auf die Wiederherstellung dieser Gemeinschaft zielt die Kenosis der Liebe Gottes in der Gestalt des Gottessohnes ab. Weil Brunner die Realität dieser rettenden Liebe durch Bultmanns Entmythologisierungsprogramm verleugnet sieht, widerspricht er dem Marburger Exegeten schon auf der Alpirsbacher Tagung 1941, bei der Bultmann seine Thesen vorträgt. Das geschichtlich-reale Christusereignis ist „die christologische Ermöglichung von Kirche“, aber noch nicht „die pneumatologische Verwirklichung von Kirche“: Es ist noch nicht die Hineinnahme des Einzelnen in die Gemeinschaft mit Gott durch die „grundlegende Wortverkündigung“ der Kirche, die zum Glauben und zur Taufe führt. Damit ist Karl Barths Ansatz in Frage gestellt, der durch die Verklammerung von Erwählungs- und Rechtfertigungslehre die Unterscheidung zwischen der Erwerbung des Heils am Kreuz und der Zuwendung des Heils zum Einzelnen verwischt.

Teil II erklärt die „*communio sanctorum*“ als „Gemeinschaft an den sancta“, an den Gnadenmitteln Wort und Sakrament, die die Gemeinschaft mit Gott und mit andern Gläubigen ermöglichen. Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl erinnern nicht nur an ein historisches Christusereignis, sondern setzen es so gegenwärtig, dass die Teilhabe am Christusheil möglich wird. Diese Vergegenwärtigung beschreibt Brunner mit dem aus der römisch-katholischen Messe-Theologie entlehnten Begriff „Repräsentation“, der allerdings die Einmaligkeit des historischen Christusereignisses nicht aufheben soll. Auf die „sakramentale Teilgabe“ am gegenwärtig gesetzten Christusereignis ist der Gläubige immer neu angewiesen, weil er auf seinem Lebensweg der Anfechtung ausgesetzt ist, den Glauben aufzugeben und die Gottesgemeinschaft zu verlassen. Die „aufbauende Wortverkündigung“ und das Abendmahl, „das Eigentümlichste des Gottesdienstes“ (Zitat P. B., 87), stärken den Glauben und rufen „das sakrifizielle Lob Gottes“ in Gottesdienst und Alltag hervor, was als Hingabe an Gott zu verstehen ist, keinesfalls als sühnewirkendes Handeln des Menschen.

Einheit, Heiligkeit und Katholizität sind Attribute der verborgenen Kirche, die nichts anderes ist als der pneumatische Christusleib; so führt Teil III aus. Hinter dieser Einsicht steht unter anderem Brunners Erfahrung im Kirchenkampf, dass im Widerstand gegen das Antichristliche geistliche Gemeinschaft mit Christen anderer Kirchen möglich wurde. Trotz interkonfessioneller Verbundenheit lässt sich die Trennung der Kirchen nicht einfach aufheben, weil sich die sichtbare Kirche am Kriterium der Apostolizität messen lassen muss, nämlich an der Frage, ob in ihr das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente rechtmäßig verwaltet werden. Wo Wortverkündigung und Sakramentsverständnis von der in der Schrift gegebenen apostolischen Lehre nach der Überzeugung einer Kirche,

wie sie im Bekenntnis dokumentiert ist, abweichen, ist eine volle Kirchengemeinschaft oder Fusion mit andern Kirchen nicht möglich. Für die Erhaltung des originalen Evangeliums in der konkreten Kirche sorgt das „ordinationgebundene Amt“, das „missionarische Boten- und Hirtenamt“ (Zitat P. B., 140), das im Sendungsbefehl des Auferstandenen gründet. Gleichwohl trägt die ganze Gemeinde, „das Priestertum aller Getauften“, Verantwortung für die Kommunikation durch Gottes Wort und des Menschen Antwort. Weil Gottesdienstgeschehen und geistliches Leben durch die Sündhaftigkeit des Menschen immer gefährdet sind, ist die unablässige Besinnung auf die norma normans der Heiligen Schrift nötig.

Durch kurze Verweise oder Exkurse zeigt der Autor, dass er sich mit den Quellen und der Herkunft der Gedanken Brunners eingehend beschäftigt hat. Quellenstudium setzt auch der Anhang mit dem Abdruck bisher unveröffentlichter Dokumente voraus (zum Beispiel die Thesenreihe „Dahlem?! Einheit und Reinheit der Kirche“, BK-Tagung 1938 – Zitat: „Eine Kirche hat keine Bindung an das Bekenntnis, wenn sie wider das Bekenntnis lehrt und Irrlehre duldet.“; Briefwechsel mit Bischof Dietzfelbinger zum Thema Ordination 1969). Allerdings würde man sich bei der Beleuchtung der Hintergründe etwas mehr Ausführlichkeit wünschen. Die Stärke der Arbeit, ihre Gerafftheit, kann man auch als gewisse Schwäche sehen. Ihrer Sprache würde an manchen Stellen stilistische Glättung wohl tun. Unangenehm fallen die relativ häufigen Druck- und Schreibfehler auf.

Der Verdienst der Arbeit liegt darin, Brunners Lehre so gekonnt zu umreißen, dass das Wunder der „ekklesia tou theou“ neu hervortritt. Für so manchen Leser wohl auf anstößige Weise. Doch es könnten wertvolle Denkanstöße daraus werden. Was bedeutet es für die Schwerpunktsetzungen im kirchlichen Jahresprogramm, dass es in der Kirche um Heil oder Unheil für den Einzelnen im eschatologischen Horizont geht? Müsste die Motivation für Evangelisation und Glaubenskurse in einer säkularen Gesellschaft nicht in dem Maße wachsen, in dem man erkennt, dass der Mensch ohne Eingliederung in den Leib von Jesus Christus und in eine gelebte Glaubensgemeinschaft nicht bestehen kann im Gericht Gottes? Könnte sich eine deutlichere Lehre über die heilsame, glaubensbewahrende Gegenwart des Herrn im Gottesdienst nicht positiv auf den Gottesdienstbesuch einer Gemeinde auswirken? Was bedeutet es für den Umgang mit der Heiligen Schrift, dass nur die Schriftnorm die apostolisch verbrieftete Heilsbotschaft erhalten kann? Könnte die Auflösung einer biblisch gebundenen Lehre nicht dadurch verhindert werden, dass die Verantwortung der Gemeinde für die Verkündigung ernst genommen und sie bei schwerwiegenden Eingriffen in bisher geltende Kirchenordnung (beispielsweise beim Thema Homosexualität) ein mehrheitliches Veto einlegen kann? Was bedeutet es für eine Tendenz zur Kircheneinheit ohne einheitliches Lehrbekenntnis, etwa innerhalb der EKD, dass gerade das gemeinsame Bewahren der Apostellehre die „ekklesia tou theou“ ausmacht?

---

Markus Widenmeyer: *Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2014, 234 S., € 19,95

---

Widenmeyer, ein offenbar eher in fundamentalistischen Kreisen bekannter Apologet mit naturwissenschaftlichem Hintergrund, verfasste eine „kritische Analyse des Naturalismus“, die – so weit sei bereits an dieser Stelle gesagt – eine wenig intelligente Auseinandersetzung mit dem Naturalismus darstellt. Auf mehr als 200 Seiten behauptet der Verfasser die Superiorität der eigenen Position. „Das Resultat [der Untersuchung] wird sein, dass der Naturalismus ... einer argumentativen Prüfung nicht standhält“ (Einleitung, 14). Wer mit dieser Prämisse an eine Untersuchung herantritt, gibt einem scharfsinnigen Dialog keine Chance, sondern nimmt das Ergebnis der Auseinandersetzung gleich vorweg.

Nach der kurzen Einleitung (7–14) umreißt der Verfasser „[d]rei Formen des Naturalismus“ (15–27). Die erste Form findet er in den „großen Welt- und Götterentstehungsmythen“ (17) bzw. im allgemeinen Mythos-Verständnis. Was die beiden anderen Formen sind, bleibt jedoch im Dunkeln, obwohl er das Höhlengleichnis von Platon heranzieht (meint er damit die zweite Form?). Und unter den Untertitel „Der Naturalismus in seiner heutigen Form“ (24–27) packt W. ausgehend von Stephen Hawking unterschiedliche naturalistische Theorien. Wo er dabei die drei Formen des Naturalismus ausmacht, bleibt letztlich schleierhaft.

Die weiteren Kapitel 3 bis 7 sollen den Verfasser auf dem Weg zu seiner Theorie, dass der „Theismus die folgerichtige Alternative zum Naturalismus“ (197; „Gott oder Mythos?“: 193–227) sei, genügend absichern: „Naturalismus und Menschenbild“ (29–59); „Naturalismus, Politik und Gesellschaft“ (61–94); „Grenzen der Naturwissenschaft“ (95–117); „Naturalismus und das Problem der Ordnung“ (119–143) und „Naturalismus und das Problem des Geistigen“ (145–191).

Im Laufe des Buches favorisiert der Verfasser immer wieder seine theistische Metaphysik und nicht-naturalistischen Konzepte an den Stellen, an denen er behauptet, dass die Naturwissenschaften und der Naturalismus keine Aussagen machen können. Dabei versucht er, die Hilfskategorien „Geist“, „Ordnung“, „Moral und Sinn“, „Freiheit“ und „Vernunft“ (197–198) als objektive, das heisst dem naturalistischen Denken entthobene transzendente Kategorien einzuführen. Die Wirklichkeit sei nur erklärbar, wenn es „ein mächtiges und höchst intelligentes geistiges Subjekt gibt, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat“ (197). Aus der Perspektive des vom Verfasser kritisierten Naturalismus geht er damit selber von einer Hypothese bzw. Annahme aus, um die Wirklichkeit zu erklären. Oder mit den Worten des Buches gesagt: „Generell hat das Scheitern des Naturalismus einen wesentlichen Grund darin, dass er ein Mehr aus einem Weniger oder gar aus einem Nichts ableiten müsste“ (196). Eine solche Ableitung – einfach mit umgekehrten Vorzeichen – liegt der Argumentation des Verfassers ebenfalls

zugrunde, wenn er behauptet, dass „Gott ... die (zeitliche und / oder nichtzeitliche) Ursache der Welt und ihrer Ordnung, Ursache der Existenz aller weiteren geistigen Subjekte und ebenso Garant einer gewissen Freiheit und Wahrheitsfähigkeit des Menschen“ sei (197). Wie kann W. das in dieser unzweifelhaften Sicherheit behaupten und gleichzeitig und richtigerweise festhalten, dass „das Wesen Gottes ... den Intellekt des Menschen erheblich“ übersteigt (197)? Wie kann sich folglich der Mensch bei dieser Distanz anmaßen, „von Gott her“ zu denken, wenn er den menschlichen Intellekt so weit überragt?

Das grundlegende Problem, das dieses Buch durchzieht, liegt meines Erachtens darin, dass der Verfasser verkennt, dass die religiöse Welterklärung nicht auf der gleichen Ebene liegt wie eine naturalistische oder philosophische Welterklärung (vgl. die Schichtentheorie der Wirklichkeit bei Werner Heisenberg). Gleichzeitig reklamiert er einen Absolutheitsanspruch für seine Weltdeutung, die alternative Ansichten *per se* ausschließt. Das lässt dann leider jeweils auch berechtigte Kritik des Verfassers an naturalistischen Fehlschlüssen und Einseitigkeiten in den Hintergrund treten.

Zusammenfassend halte ich fest: Wer apologetische Argumente für seine theistische Weltsicht sucht, wird auf einen reichen Fundus im angezeigten Buch stoßen. Wer dagegen eine intelligente Auseinandersetzung zwischen Theismus und Naturalismus erwartet, wird das Buch enttäuscht weglegen. Vor allem stört der „All-Erklärungsversuch“, wie es Hans Kessler einmal ausgedrückt hat, denn jeder All-Erklärungsversuch – ganz egal, von welcher Seite er kommt, ob von Theologen oder von Naturalisten – ist eine Selbst- und Fremdtäuschung.

Peter Müller

---

Franz Wuketits: *Was Atheisten glauben*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2014, geb., 191 S., € 19,99

---

Der Autor lehrt Philosophie mit dem Schwerpunkt Biowissenschaften an der Universität Wien (\* 1955) und hat zu verschiedenen Themen der Biologie, Evolution und Ethik publiziert. Seine Hauptthesen im vorliegenden knappen und gemeinverständlichen Band: Leben ohne Gott ist sinnvoll (26), ja kann psychisch unbeschwerter (frei von Schuldgefühlen) und moralisch besser verlaufen sein als eines, das sich auf die Illusion göttlicher Begleitung und Kontrolle gründet (15, 27, 45). Durchgängig dient die Evolutionstheorie als „die große Klammer“ (57), besser: als Alleinerklärungsmodell für alle Lebensbereiche, und zwar nicht nur als Theorie, sondern als unumstößliche Tatsache: Wer sie leugnet, stehe auf der gleichen Stufe wie Leugner des Holocaust, der ja noch durch Augenzeugen verbürgt ist (58f, mit Dawkins). „Nur aus der Evolution können wir unser Leben

erklären und verstehen ... keine Seite unsere Daseins ist dabei ausgenommen“ (67)!

Das erste der drei Motti des Buches stammt von Ludwig Feuerbach: „Wer keinen Gott schon in die Natur hineinlegt, der bringt auch keinen aus ihr heraus.“ Ironischerweise trifft das die zirkuläre Denkweise des Buches sehr gut: Die Grundannahme bzw. der atheistische Glaube besteht darin, dass alles *nur* natürliche Ursachen hat. W. argumentiert wie einer, der die Welt mithilfe eines Magneten durchsucht, und dann, nachdem sich nur metallische Gegenstände eingefunden haben, triumphierend behauptet: Seht, es gibt nur Metall! Entsprechend wendet er das evolutionäre Erklärungsmodell auch auf Religion an und meint dann triumphierend, ihren Wahrheitsgehalt widerlegt zu haben. Überhaupt stört der allzu selbstgewisse Ton (entgegen der Selbsteinführung als tolerant bzw. nichtmilitant, 39. 45). Gerade wer sich von jeder theistischen Dogmatik absetzen will, dem täte Bescheidenheit gut. Wie üblich werden die Exzesse der Religionen geißelt, doch dass auch Atheisten weltweit und bis heute totalitäre Systeme mit Millionen Opfern hervorbrachten oder, harmloser, dass Evolutionsvertreter an westlichen Lehrstühlen nur noch ihresgleichen protegieren, stört ihn nicht. Eine gottlose Welt habe „einen immens ‚praktischen‘ Vorteil“: Sie biete keinen Anlass für Religionskriege mehr (38), worauf ausgerechnet Stalingrad erwähnt wird (39)!

Der Autor bemüht sich, dem Gottesglauben Irrationalität (und somit Unwirklichkeit) und Verdrängung natürlicher Ursachen nachzuweisen (47), und stößt sich besonders am Widerspruch zwischen der Allmacht eines Gottes und seiner behaupteten Güte (34f, 96, vgl. 145). Dass jedoch eine funktionierende, logische Rationalität per se die Logoshaftigkeit ihrer Gegenstände voraussetzt (was schon Einstein wunderte), bemerkt er nicht. Er setzt voraus, dass ein Gottgläubiger (Monotheismus und Polytheismus werden bewusst nicht unterschieden!, 15f) eine vollkommene Welt annehmen müsse (31); ein Atheist habe es hier leichter. Ein Konzept von Heilsgeschichte ist ihm fremd. Darum wird auch die übliche Verurteilung von Gewalt und Doppelmoral im Alten Testament wiederholt (98). Peinlich ist die Unkenntnis der Weihnachtsgeschichte, der er (in einem Verbeek-Zitat) die *Rechtfertigung* des Kindermords von Bethlehem unterschiebt (ebd.).

Zur Anthropologie: Es gibt keine evolutionistische Teleologie, keine Ebenbildlichkeit, kein anthropisches Prinzip (auch das Problem der Feinabstimmung taucht nicht auf, vgl. 109f). Alles am Menschen findet sich in Vorstufen bei Tieren (75), da gibt es kein gut oder böse (85, 91). Metaphysische Abstinenz schafft letztlich Raum zur individuellen Sinnstiftung (117). Der Tod ist im Rahmen der Evolution positiv als Erfolgsstrategie (!) zugunsten von mehr Leben zu werten (136). Es gibt keine vom Körper unabhängige Entität „Geist“ (134). Das Auftauchen des Menschen ist ein Zufallstreffer, oder, mit Monod, eine Katastrophe (77f).

Für eine atheistische Moral folgt, dass sie nur von unten entstehen und je nach Situation neu gewonnen werden muss (90, 97). „Gewissen“ taucht nicht auf; eine

naturbezogene Moralbegründung wird abgelehnt, denn Natur sei „moralisch völlig neutral“ (85). Vielmehr sei anzuknüpfen an die Zeit, „in der noch keine Götter erfunden waren und sich niemand einem religiösen Glauben hingab“ (81; an anderen Stellen wies W. allerdings darauf hin, dass Glaube zu den anthropologischen Universalien gehöre: 11, vgl. 132, 156). Die beste Quelle für Moral ist die Überlegung der Wechselseitigkeit (102, 108). Der Zusammenhang zur goldenen Regel der Bergpredigt bleibt unerwähnt; unentdeckt auch der christliche Hintergrund der Definition dessen, was ein Heiliger ist: „Schließlich weiß ein Heiliger ‚niemals‘, dass er ein Heiliger ist. Und ein Heiliger, der von sich behauptet einer zu sein, ist keiner mehr“ (87, ein Zitat von Andreas Kilian). Mit Herbert Spencer wird Altruismus im Egoismus begründet (85). W. stellt seine Ethik als rational gerahmten Hedonismus vor (102f). Askese lehnt er ab (103). Beispiele: für Suizidprävention (143), für Sterbehilfe (143f), gegen die Generalisierung von „Menschenwürde“ für einen Schwerverbrecher (!) (146).

Was also glaubt ein Atheist? Er glaubt, so W., dass alles natürliche Ursachen hat. Was aber im Titel nur „Glaube“ ist, ist im Buch unumstößliche Gewissheit. Ich empfehle dem Autor dringend, einmal John Lennox' „Hat die Wissenschaft Gott begraben?“ (8. Aufl. 2009) oder von Markus Widenmeyer „Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse des Naturalismus“ (2. Aufl. 2015) zu lesen.

Stefan Felber

### 3. Interkulturelle Theologie, Missionswissenschaft, Religionstheologie

---

Jürg H. Buchegger: *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*, Studia Oecumenica Friburgensia 59, Basel: Reinhardt, 2013, geb., 322 S., € 32,-

---

Johan Bouman (1918–1998) hat in vielerlei Hinsicht ein außergewöhnliches und wertvolles Erbe hinterlassen. Sein Forschungs- und Lehrtätigkeit fiel in eine Zeit, die sich durch herausfordernde und spannende Veränderungen in der europäischen Geschichte auszeichnete. Dies gilt nicht zuletzt mit Blick auf die Fragen, die Bouman vielfach beschäftigte, nämlich dem Zusammenleben von Juden, Christen und Muslime sowie die theologischen Beziehungen von Judentum, Christentum und Islam. Es ist der Verdienst von Jürg Buchegger mit der vorliegenden Dissertation das Lebenswerk von Johan Bouman einer breiteren Leserschaft leicht zugänglich zu machen und Boumans wertvollen Beitrag angemessen zu würdigen.

Buchegger präsentiert dabei zunächst die Biographie Boumans (5–10) und gibt einen Überblick über seine Veröffentlichungen (11–77). Sowohl das Leben als auch das Wirken Boumans stellt er in den Kontext zeitgenössischer Fragen

und Bewegungen (78–118), wobei zwei Exkurse die besondere Bedeutung von Hendrik Kraemer (90–101) und der Entwicklung des Missionsgedanken in der ökumenischen Bewegung beleuchten (102–118). In einem ausführlichen vierten Teil der Arbeit bringt der Verfasser die islamwissenschaftlichen Erkenntnisse und die theologischen Überzeugungen Boumans mit teilweise wechselnden Forschern ins Gespräch (119–295). Hans Küng ist ein konstantes Gegenüber zu dem sich mehrfach Hans Zirker gesellt, so beispielsweise in der Gottesfrage (120–151) und in der Soteriologie (230–257). Außerdem treten dabei Martin Bauschke und Mehdi Bazargan bei der Christologie (152–183), Adel Theodor Khoury bei der Trinität (184–210), Abdoldjavad Falaturi bei der Anthropologie (211–229) sowie Andreas Grün Schloss bei Abraham – Abrahamische Ökumene (258–272). Dieser vierte Teil wird mit wenigen Seiten zur Eschatologie abgeschlossen (273–277). In einem fünften Teil diskutiert Buchegger die Bedeutung des Dialog in unserer Zeit und zwei Dialogkonzepte (den konsensorientierten und den dissensorientierten; 278–295). Im Ausblick (296–308) entwickelt der Verfasser Gedanken und Leitlinien zum Dialog von Christen und Muslimen, die nicht unwesentlich von seinen eigenen Erfahrungen befruchtet werden.

Die Arbeit von Buchegger wird von einer soliden und ausführlichen Darstellung der Argumente und Überzeugungen Boumans geprägt. Im vierten Teil werden die Gesprächspartner ebenso ausführlich referiert. Diese Darstellungen geben dem Leser einen sehr guten Einblick in die Argumentationen sowie in Gemeinsamkeiten und weichenstellenden Unterschiede. In diesem vierten Teil kommt die weiterführende Reflexion des Verfassers oder aber seine Bewertung bisweilen etwas kurz. Auch sind dem Rezensenten die Kriterien für die Auswahl der Gesprächspartner nicht (immer) klar geworden.

Im fünften Teil der Arbeit diskutiert Buchegger wichtige Aspekte zum Thema Dialog in unserer Zeit. Dabei stellt er nicht nur Bouman auf überzeugende Weise als emphatischen Beobachter dar, der bereit war, Spannungen auszuhalten (z. B. 292). Er führt auch grundlegend bedeutsame Unterscheidungen ein. So muss der Unterschied zwischen der Sach- und Personentoleranz gewahrt bleiben (291). Daraus ergibt sich in der Argumentation Buchegggers gut nachvollziehbar, dass der „islamisch-christliche Dialog ... tatsächlich auch tragfähige Lösungen für das Zusammenleben finden“ muss, aber: „Dabei geht es nicht um Einigung in Glaubensfragen“ (303). Gerade der Ausblick (296–308) bietet viele wertvolle und anregende Gedanken. Das mag unter anderem damit zusammenhängen, dass Buchegger auf diesen Seiten am deutlichsten seine eigene (theologische) Position formuliert.

Es überrascht, dass sich Buchegggers Ausführungen manchmal recht einseitig auf die christliche Perspektive konzentrieren. Sicherlich spiegelt dies seine theologische Position wider. Ebenso ist nachvollziehbar, dass er damit vermeidet, Muslimen zu erklären, wie sie ihren Glauben ausdrücken und umsetzen sollten. Dennoch kann man über ein Projekt „Dialog“ nicht nur „einseitig“ nachdenken, sondern muss hier einen weiteren Horizont in den Blick nehmen, wie es Bucheg-

ger selbst formuliert: „Zwar kann sich keiner zum Lehramt einer anderen Religion machen. Die Entscheidung, wie eine Person oder eine Gruppe ihre Religion versteht, liegt bei ihr. Die Außenperspektive kann aber Widersprüchlichkeiten anfragen und Entwicklungspotentiale aufzeigen, für die Gläubige betriebsblind sind“ (302). Inhaltlich wäre aus alttestamentlicher Perspektive zu fragen, ob diese Fokussierung als eine Engführung einer biblischen Perspektive verstanden werden kann, das ein Gespräch mit jüdischen Vertretern entscheidend behindert. In der Darstellung Boumans und in der Präsentation der eigenen Gedanken dominiert die Gegenüberstellung von koranischen und neutestamentlichen Aussagen. Eine weiterführende und tiefergehende Darstellung und Reflexion, wie man mit weichenstellenden Aspekten des Vergleichs zu alttestamentlichen Aussagen umgehen kann, wäre sicherlich spannend gewesen und hätte den Ertrag der Arbeit erhöht.

Darüber hinaus könnten die Gedanken von Andreas Feldtkeller zum Verhältnis von Mission und Religionsfreiheit fruchtbringend diskutiert werden. Es wäre sehr interessant gewesen, eine kritische und würdigende Auseinandersetzung von Buchegger mit Feldtkellers Überlegungen zu lesen. Aber das kann in der Zukunft ja noch geschehen.

An manchen Stellen mag die Auseinandersetzung und Bewertung Bucheggers auf den ersten Blick etwas plakativ wirken, gerade dann, wenn nicht die entsprechenden Argumente oder notwendigen differenzierten Ausführungen folgen wie dies am Anfang seines Ausblicks der Fall ist. Die Ausführungen an anderen Stellen der vorgelegten Arbeit weisen allerdings darauf hin, dass dies hier (wohl) vor allem der zugespitzten Zusammenfassung wichtiger Aspekte dienen soll.

Zum Schluss möchte ich das Gespräch mit Buchegger aufnehmen, was vor allem durch seine Gedanken zu praktischen Fragen eines Dialogs im Ausblick angeregt wurde. „In den Vorgesprächen gilt es, Ziele und Mittel des Dialogs festzulegen“ (300). Dies kommt sicherlich einem mitteleuropäischen Ordnungsdenken entgegen. Allerdings bleibt die Frage, ob damit nicht vielleicht an der einen oder anderen Stelle eine westlich-europäische Prägung und Struktur als Rahmen für ein Gespräch voraussetzt und einfordert wird. Vielleicht muss manchmal einfach ein Stück des Weges gemeinsam gegangen werden, Vertrauen wachsen, Grenzen im Gespräch (nicht vor dem Gespräch, wie der Eindruck entsteht) abgesteckt und gesehen werden, was der Sache dient und im Sinne aller Teilnehmer des Gesprächs ist. Die Schlussbemerkung Bucheggers weist darauf hin (301), dass in einem konkreten Beispiel viele Gespräche dem öffentlichen Teil der Begegnung vorangegangen sind. Buchegger mag mit dieser Formulierung also die eine oder andere (persönliche) Erfahrung vor Augen haben und rückt wichtige Aspekte ins Blickfeld, die einem vor Augen stehen sollten. Man sollte diese Aussage also nicht missverstehen, diese Regeln am Anfang einer Begegnung allzu offensiv einzufordern.

Dies leitet unmittelbar zu einer zweiten Anmerkung über. In der Begegnung mit Muslimen kann man meines Erachtens die Bedeutung einer Scham/Ehre-

Kultur, die bei muslimischen Gesprächspartnern unterschiedlich ausgeprägt, aber zunächst einmal grundsätzlich vorauszusetzen ist, wohl kaum überschätzen. Deswegen ist es so wichtig, sich Zeit zu lassen für die Treffen im kleinen Kreis und dem Aufbau von Vertrauen in diesem Kontext. Es erfordert vielleicht auch an der einen oder anderen Stelle ein differenziertes Nachdenken darüber, was man öffentlich von Muslimen einfordern kann oder muss.

Eine dritte Anmerkung betrifft die Position und die Perspektive des christlichen Vertreters. Buchegger scheint in seinen Ausführungen wie selbstverständlich von öffentlichen und repräsentativen Vertretern der religiösen Gemeinschaften für den öffentlichen Diskurs auszugehen. Er denkt scheinbar vor allem von kirchenleitenden Strukturen her. In diesem Zusammenhang ist es sicherlich sinnvoll, die Bedeutung von Repräsentanten der Moscheegemeinschaft im Dialog zu betonen. Das fördert nicht nur die Akzeptanz, sondern erscheint für die offizielle Ebene unentbehrlich, nicht zuletzt aufgrund von wichtigen Aspekten einer Scham/Ehre-Kultur. Allerdings können diese Ausführungen auch den Eindruck erwecken, dass diese offizielle Ebene weichenstellend und zentral ist. Das würde allerdings die Bedeutung der Begegnungen auf informeller Ebene insbesondere von Menschen, die nicht zwangsläufig repräsentative Funktion haben, abwerten und in ihrer theologischen, gesellschaftlichen und individuellen Bedeutung unterschätzen. Wahrscheinlich würde Buchegger dem zustimmen, aber seine Ausführungen können an dieser Stelle missverstanden werden.

Diese Anmerkungen sollen den Verdienst Bucheggers in seiner Darstellung und Würdigung von Johan Boumans Lebenswerk nicht schmälern. Vielmehr wird damit angedeutet, dass es hier noch viel Stoff zum weiteren Nachdenken gibt und dass sich eine Beschäftigung mit den Schriften Boumans lohnt. Buchegger scheint dies selbst auf verschiedenen Ebenen zu verkörpern, wenn er in seinem Ausblick an verschiedenen Stellen persönliche Erfahrungen reflektiert und in die Argumentation einfließen lässt. Auf diese Weise unterstreicht der Verfasser nicht nur die Bedeutung von Boumans Lebenswerk für die theologische Auseinandersetzung, sondern ist selbst ein beredtes Beispiel wie die Beschäftigung mit dem Islam und Begegnungen mit Muslimen ineinandergreifen und sich gegenseitig befruchten können.

*Heiko Wenzel*

Jürgen Schuster, Volker Gäckle (Hg.): *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen, Interkulturalität & Religion / Intercultural & Religious Studies: Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion 1*, Berlin: LIT, 2014, Pb., 244 S., € 19,90

Es ist sehr erfreulich, dass nach der Gründung der Internationalen Hochschule Liebenzell durch die Liebenzeller Mission 2011 bereits 2013 ein erstes missionswissenschaftliches Symposium zur Thematik Chancen und Herausforderungen des Paradigmenwechsels in der Weltmission durchgeführt werden konnte, dessen Ergebnisse in diesem Band nun vorliegen.

Rolf Hilles Beitrag verdeutlicht das Spannungsfeld zwischen einem philosophischen Idealismus mit der Forderung nach ideeller Reinheit und einer mangelnden Identifizierung und Kontextualisierung der Mission in der Zeit der Kolonialisierung. Einen Lösungsansatz sieht Hille in der Herablassung Gottes als geschichtliche Konstellation, die für die Weitergabe des Evangeliums geradezu nach Kontextualisierung drängt. Das „reine Evangelium“ (Confessio Augustana) ist nicht als idealistische Abstraktion, sondern als ein Festhalten am rechtfertigenden Handeln Gottes im Leben des Sünders zu verstehen. Deshalb müsse die Missionstheologie vom rechtfertigenden Christus ausgehen, wenn sie ihr Wesen nicht aufgeben wolle (19).

Ausgehend von Johannes 20,21 untersucht Bernd Brandl in einer sehr differenzierten Art und Weise die historischen Missionsmotive in einem Zeitraum von rund 400 Jahren, zwischen iberischer Conquista und Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Motive reichen von Machtausdehnung des Westens und staatspolitischer Instrumentalisierung der Mission über zivilisatorisch und religiös motivierten Missionseifer der Missionsorden und die Errichtung christlicher Siedlungen bis hin zur Bibelübersetzung in die Sprache der Indianer (J. Elliot), Gehorsam gegenüber dem Sendungsauftrag Jesu und Liebe zu den Verlorenen (J. von Welz), Bekehrung der Heiden (A. H. Francke), Liebe zum verlorenen Sünder (N. L. von Zinzendorf), Gehorsam und Erbarmen (W. Carey), Humanisierung des Südens (Deutsche Ostasien-Mission), Wiedergutmachungsmotiv (G. Blumhardt) und prämillenialer Eschatologie als Begründung der Mission (A. B. Simpson, J. H. Taylor, C. T. Studd und die Glaubensmissionen). Obwohl die Missionsgeschichte auch eine Geschichte von Blut und Tränen ist, erinnert uns Brandl, dass in der südlichen Hemisphäre heute eine „neue, junge und lebendige Christenheit“ heranwächst, die „Grund zur demütigen Dankbarkeit und Freude“ ist (54).

In Form von acht Thesen stellt Bernhard Dinkelaker die Grundzüge einer afrikanischen Theologie vor. Afrikanische Theologien sind stark geprägt von einer Interaktion zwischen Evangelium und lokalen Wertvorstellungen. Sie beschäftigen sich mit einer kontextualisierten Christologie, der eigenen Identität im Zeitalter der Dekolonialisierung und wie sie sich im Kontext des gesellschaftlichen

Lebens und der Kirchen zu bewähren haben. Die westliche Theologie ist herausgefordert, die afrikanischen theologischen Entwürfe als ebenbürtige Gesprächspartner wahrzunehmen und sich zu fragen, „ob im Licht außereuropäischer Erfahrungen nicht ein neuer Diskurs über die Begegnung von Evangelium und Kultur in einer pluralen Welt erforderlich ist“ (75).

Norbert Schmidt thematisiert selbstkritisch brasilianische Perspektiven einer kommenden Christenheit und skizziert zwei diametral entgegengesetzte Extrempositionen lateinamerikanischer Theologie, die Befreiungstheologie und den Neopentekostalismus. Ideologisch erhielt die Theologie der Befreiung ihre Vorbilder durch die europäische akademische Tradition (K. Marx, J. B. Metz und J. Moltmann). Sie entstand aber in Brasilien wesentlich in der Praxis. Hier verschweigt der Autor, dass diese Praxis durch über 30.000 politisch motivierte Basisgemeinschaften nacheinander die Sozialisten Lula und Rousseff als vermutlich bisher korrupteste Präsidenten Brasiliens an die Macht gebracht und das Land tief gespalten hat. Die Theologie der Befreiung bleibt eine zweifelhafte Größe (89). Ihr Verdienst liegt darin, dass sie mit Recht auf die blinden Flecken nordatlantischer Theologien hingewiesen hat (89). Im zweiten Teil verweist Schmidt auf die zurzeit größte neupfingstlerische Kirche, die „Igreja Universal do Reino de Deus“, die durch den selbsternannten Bischof Edir Macedo gegründet wurde und heute Eigentümerin des zweitgrößten Medienimperiums Brasiliens (Rede Record) ist. Neben einer zentralen Christusverkündigung, die nahe bei den Menschen ist, gehören Wunder, Heilung, Dämonen, böse Geister, Exorzismus, Wohlstandsverheißung verbunden mit modernen Medien, Internet, Musik zu den wichtigsten Elementen ihrer Gottesdienste. Schmidt will sich nicht entscheiden, ob uns hier tatsächlich die kommende Christenheit begegnet (97). Nicht erwähnt werden bei ihm die wachsende Bedeutung einer biblisch und reformatorisch fundierten Theologie in den klassischen Missionskirchen (Lutheraner, Baptisten, Presbyterianer und Kongregationalisten), die nicht nur Theologen wie Valdir Steuernagel hervorgebracht haben, sondern auch eine selbständig wachsende brasilianische Missionsbewegung, die mit über 34.000 Missionaren in Lateinamerika, Afrika, Asien und Europa Fuß gefasst hat (Center for the Study of Global Christianity).

Das Referat von Idar Kjølsvik charakterisiert den Einfluss der Erweckungsbewegungen auf die ekklesiologischen Strukturen der nordischen lutherischen Volkskirchen. Kjølsvik vertritt die These, dass nur die pfingstliche Erweckung zu freikirchlichen Strukturen geführt habe und vergisst dabei die durch Fredrik Franson entstandenen nationalen Bünde der Freien Evangelischen Gemeinden in sämtlichen skandinavischen Ländern des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Jürgen Schuster setzt sich in seinem Beitrag intensiv mit der Ekklesiologie Lesslie Newbigins auseinander. Am Beispiel der ökumenischen Ekklesiologie „The Household of God“ von Newbigin zeigt er, dass im postmodernen säkularisierten Europa eine Synthese von protestantischer, katholischer und pentekostaler Tradition ein umfassenderes und klareres Bild des Leibes Christi vermittele. Eine

Pluralität von Kirchen und Ekklesiologien rege dazu an, Weggemeinschaften zu bilden, in denen Menschen aus unterschiedlichen Traditionen zusammenkommen und sich gemeinsam theologischen und missionarischen Aufgaben zuwenden. Das Konzept der „pluralen Gestalt von Kirche“ stehe nicht im Widerspruch zur sichtbaren Einheit des weltweiten Leibes Christi, sondern ermögliche auch neue Formen von Gemeindebildung (fresh expressions of church). „Der inkarnatorische Charakter des Evangeliums fordert und fördert eine Vielfalt gemeindlichen Lebens in einer Vielfalt von sozio-kulturellen Kontexten“ (126f) ohne Preisgabe der Einheit in und mit Christus (Joh 17,20–23).

Der umfangreichste und herausragend recherchierte Beitrag von Klaus Wetzel erforscht, inwieweit heilsgeschichtliche Motive die Missionsbewegungen der nicht-westlichen Welt geprägt haben. In einem ersten Teil werden die heilsgeschichtlichen Ansätze von O. Cullmann und W. Pannenberg und ihre Weiterführung durch G. Sautter und K. H. Schlaudraff dargestellt. Im zweiten Teil analysiert Wetzel nicht-westliche Missionsbewegungen in ihren eigenen Ländern, unter Migranten und weltweit. Dabei kommt er zum erstaunlichen Schluss, dass Christen in der südlichen Hemisphäre aufgrund ihrer existenziellen Situation einen leichteren Zugang zu heilsgeschichtlichen Interpretationen haben, obwohl die geschichtliche Gesamtschau oft fehlt. Offen bleibt auch für Wetzel, ob die Pentekostalisierung der Missionskirche in Übersee und bei Migrationsgemeinden in der westlichen Welt einen vergleichbaren Stellenwert hat wie die Reformation. „Stellt die pentekostale Umwandlung der Christenheit einen biblisch möglichen, aber nicht notwendigen Paradigmenwechsel dar, sodass neben die an der Bibel orientierten Zweige der klassischen Reformation die pentekostale Bewegung sozusagen als eine weitere Realisierung eines biblischen Christentums treten würden?“ (173–174). Die Fragestellung Wetzels ist ehrlich. Sie zeigt schonungslos das bis heute nicht gelöste Spannungsfeld zwischen Chancen und Herausforderungen des Paradigmenwechsels in der Weltmission.

Jean-Georges Gantenbein geht in seinem Referat der Frage nach, ob von Europa als einem „zu missionierenden Kontinent“ gesprochen werden kann. Zunächst untersucht Gantenbein Prozesse der Säkularisierung und Dechristianisierung, die ihre Anfänge in Deutschland und Frankreich bereits vor 100 Jahren nahmen. So sei der Begriff Missionsland für Frankreich bereits an Priesterkongressen in Reims (1896) und Bourges (1900) ein Thema gewesen und von Bischof Naudat erstmals bestätigt worden. Der Historiker Roger Aubert datiert den Begriff Missionsland im „breiten Kontext der Dechristianisierung seit dem 2. Kaiserreich (1852–1870) in Frankreich“ (203). Die Loslösung des Missionsbegriffes von den geographischen Kategorien „innere und äußere Mission“ im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts führte letztlich zur kritischen Selbsterkenntnis, dass gerade Europa eine Neuevangelisierung braucht. Dazu benötigen wir die evangelistische und missionarische Innovation aus den Kirchen des Südens, die gelernt haben, unkompliziert das Evangelium aus dem Norden zu kontextua-

lisieren und auf ihre Weise „die Zukunft der Christen, der Kirchen und ganz Europa entscheidend prägen“ werden (213).

Die Referate werden abgerundet durch einen Aufsatz von Maik Arnold über Persönlichkeitsveränderungen westlicher Missionare durch den Missionsdienst in Übersee und eine Andacht von Volker Gäckle über Apg 11,1–18, in der er nachweist, dass es Gottes Geist ist, der die Gemeinde zum Paradigmenwechsel in der Gemeindegemeinschaft und Theologie nötigt.

Wer sich mit dem Paradigmenwechsel in der Weltmission beschäftigt, wird künftig diese Publikation in die Hand nehmen. Es bleibt zu hoffen, dass die IHL in kommenden Jahren weitere Symposien durchführt und die Gegenwartsfragen der weltweiten Mission kritisch und zukunftsweisend analysiert, zumal nach wie vor 40% der Weltbevölkerung keine Kenntnis davon besitzt, dass Jesus Christus sündige Menschen rettet und ihnen eine neue Lebensperspektive schenken will.

*Hans Ulrich Reifler*

---

Henning Wrogemann: *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012, Pb., 409 S., € 29,99

---

Das Christentum ist mit über zwei Milliarden Anhängern mehr als eine globale Religionsformation. Seine interkulturellen Facetten sind durch ganz unterschiedliche kulturell-religiöse, soziale, politische und wirtschaftliche Kontexte geprägt, was zu unterschiedlichen theologischen und liturgischen Formen und einer breiten Palette von Christentumsvarianten geführt hat.

In der westlichen Welt erscheint das Christentum vielerorts als veraltete und verbrauchte Religion, während es in Ländern der südlichen Hemisphäre geradezu sprudelt von wachsenden Gemeinden engagierter Christen, die ihre prägende Präsenz in der Gesellschaft wahrnehmen.

Es gehört zu den Aufgaben der Interkulturellen Theologie, mit kultur- und religionswissenschaftlichen Analysen diese Phänomene zu beschreiben und zu verstehen.

Der vorliegende erste Band von Henning Wrogemanns „Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ widmet sich der Thematik „Interkulturelle Theologie und Hermeneutik“. Im zweiten Band stehen missionstheologische Entwürfe der Gegenwart zur Debatte, während der dritte Band sich mit der Entwicklung von einer Theologie der Religionen hin zu einer Theologie interreligiöser Beziehungen beschäftigt.

Der erste Band beginnt mit einer grundlegenden Einführung in die Merkmale Interkultureller Theologie (17–47). Mit einem praktischen Beispiel aus Afrika

und einer Begriffserklärung verdeutlicht Wrogemann, was er unter Interkultureller Theologie versteht, und zwar nicht eine normative biblische oder bekenntnisorientierte Missionstheologie, sondern unterschiedliche kontextuelle Theologien der Gegenwart aus der ganzen Welt, die es zu analysieren und zu verstehen gilt, damit transnationale und transkontinentale Beziehungen ermöglicht und befruchtet werden. Die Gefahr dieser Sichtweise liegt in einer möglichen Säkularisierung der Missionswissenschaft zu einer bloßen Interkulturellen Theologie, die das Erbe der Reformation unberücksichtigt lässt.

Der Hauptteil des vorliegenden Entwurfes einer Interkulturellen Theologie gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil (43–160) fragt Wrogemann, was Verstehen allgemein und interkulturell bedeuten kann. Der Verfasser ist überzeugt, dass anhand der Begriffe der Semiotik, des Verstehens, des Fremden, der Kultur und der religiösen Symbole und Symbolsprache ein Referenzrahmen entsteht, auf dessen Hintergrund gegenseitiges Verstehen ermöglicht und vertieft wird.

Im zweiten Teil des Buches (161–224) verweist Wrogemann am Beispiel Afrikas auf eine Vielzahl ganz unterschiedlicher kontextueller Theologien und christlicher Traditionen (kontextuelle Entwürfe der traditionellen Kirchen und Pfingstkirchen, kontextuelle Entwürfe von Frauen und Evangelikalen, sowie Entwürfe von Heilern und Initiationsmeistern). In einem Fazit zeigt der Verfasser, dass diese Entwürfe nicht nur durch die afrikanische Perspektive, sondern auch durch das theologische Vorverständnis ihrer Vertreter mitbestimmt sind.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit christlichen Missionen und fremden Kulturen im Kontext ihrer geschichtlichen Perspektiven (225–296). Hier arbeitet Wrogemann missionshistorisch und beginnt mit dem kolonialen Ersatzmodell und den Widerständen der Neuen Welt gegenüber der spanischen Conquista. Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine versteht er als Indifferenzmodell, weil es bei ihr mehrheitlich um Einzelbekehrung der verlorenen Seele gehe. Die philanthropischen Missionen des 19. Jahrhunderts interpretiert Wrogemann als Veredelung des Fremden. Interessant sind seine Beobachtungen der lutherischen Missionsarbeit von Christian Keysser (1877–1961) in Papua-Neuguinea und Bruno Gutmann (1876–1966) in Tansania. Ihre theologischen Entwürfe versteht der Verfasser als Beispiele eines Indigenisierungsmodells. Der dritte Teil des Buches schließt ab mit dem Aneignungsmodellen des brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff, den kontextuellen Theologien von Isaiah Sembe aus dem südlichen Afrika, den Denk- und Handlungsweisen der pfingstlichen „Redeemed Christian Church of Nigeria“ und der „Deeper Life Bible Church of Nigeria“ als Paradebeispiele intuitiver Inkulturation. Diese Entwürfe haben gemeinsam, dass eine naive Priorisierung des Kontextes (soziale und politische Unterdrückung oder Visionen, Träume, individuelle Offenbarungen) auf Kosten des geoffenbarten biblischen Textes stattfindet (296).

Der vierte Teil des Lehrbuches behandelt Theologie und Interkulturalität aus einer systematischen Perspektive (297–376). Wrogemann systematisiert diesen Teil mit sechs Vokabeln, unter denen er sechs unterschiedliche Entwürfe analy-

siert: Inkulturation und ihre Varianten; Synkretismus; Hybridität oder Transkulturation in postkolonialen Studien; Ökumene; Versöhnung, Entwicklung, Ökologie und Genderdiskussion; kommende Herausforderungen.

Der Verfasser schließt den ersten Teil seiner Trilogie mit der Hoffnung, dass seine Analysen und Überlegungen zur Interkulturellen Theologie / Missionswissenschaft in Deutschland als Lernfelder und „Prozesse der christlichen Selbstverständigung in pluralen Gesellschaften Europas und weltweit“ beitragen (374). So würden Interkulturelle Theologie und Hermeneutik einen substanziellen Beitrag leisten, um „Interaktionsprozesse im interkulturellen wie interreligiösen Austausch mit anderen wahrzunehmen, zu analysieren, kritisch zu würdigen und konstruktiv zu begleiten“ (375).

In diesem Sinn ist dieser erste Band ein unverzichtbares Arbeitsmittel nicht nur für Theologen und Missionare, sondern für alle, die an nachhaltigen interkulturellen und interreligiösen Beziehungen interessiert sind.

Offen bleiben brennende Gegenwartsfragen der modernen Missionswissenschaft: Wie kommt das Evangelium zu den unerreichten Volksgruppen? Was für konkrete Hilfestellungen vermag die Interkulturelle Theologie zu leisten im Blick auf die weltweiten Christenverfolgungen, wie wir sie in der Kirchengeschichte bisher noch nie gesehen haben? Wie integrieren wir Migrationsgemeinden in Europa, dass sie sich als Teil des weltweiten Leibes Christi verstehen? Was für hermeneutische Applikationsformen der Verkündigung sind notwendig, um den postmodernen Menschen für Christus zu gewinnen?

*Hans Ulrich Reifler*

---

Henning Wrogemann: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 2, Gütersloh: GVH, 2013, Pb., 482 S., € 29,99

---

Das Christentum ist seit Pfingsten eine missionarische Religion, weil sich ihre grenzüberschreitende und transformierende Botschaft an alle Menschen richtet. Wie Mission geschieht, was sie begründet, und was für konkrete Entwürfe Mission in globaler, konfessioneller, kontextueller und kultureller Hinsicht findet, ist Gegenstand des zweiten Bandes zur Interkulturellen Theologie von Wrogemann.

Wrogemann zeichnet im 1. Kapitel missionstheologische Profile seit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh von 1910 bis in die Gegenwart (lutherische Tradition, Pfingstbewegung, orthodoxe und römisch-katholische Kirchen und ihre speziellen Formen in Afrika und Asien). Im ersten Teil geht es um die missionstheologischen Hauptentwicklungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (47–172). Wrogemann zeichnet die großen Linien der Entstehung des Ökumeni-

schen Rates der Kirchen (ÖRK), der Lausanner Konferenz und anderer internationalen Bewegungen. Beginnend bei den Anfängen der deutschsprachigen Missionswissenschaft im Zeitalter des Kolonialismus und Idealismus reflektiert er den missionstheologischen Entwurf von Gustav Warneck (1834–1910). Warneck verstand die christliche Mission geographisch, überkonfessionell, ekklesiozentrisch, temporär, sendungszentriert und pragmatisch. Sie wird bei Warneck dogmatisch, ethisch, kirchlich, geschichtlich und ethnologisch begründet. Ziel der Mission ist eine selbständige Kirche. Dann zeigt Wrogemann, dass die Thematik der „Missio Dei“ durch die heilsgeschichtlichen Entwürfe Karl Hartensteins und Walter Freytags in der Mitte des 20. Jahrhunderts zur Hochblüte der Missionswissenschaft führte. In einem dritten Schritt typisiert er die Weltmissionskonferenzen zwischen Edinburgh 1910 und Achimota 1958. Die erste Weltmissionskonferenz von Edinburgh stehe unter dem Stichwort der „Eschatologie“, die Konferenz von Jerusalem (1928) unter dem Motto der „Säkularisierung“, Tambaram (1938) unter der Thematik „Religionen“, Whitby (1947) unter dem Stichwort „Partnerschaft“, und Willingen (1952) unter dem Begriff der „Missio Dei“, die sechste Weltmissionskonferenz unter dem Stichwort „Unabhängigkeit“.

Dann analysiert der Verfasser die Kennzeichen der verheißungsgeschichtlichen Linien von Johann Christian Hoekendijks (*diakonia*, *koinonia* und *kerygma*). Nach einem kurzen Abstecher zur missionarischen Struktur der Gemeinde skizziert Wrogemann das nach seiner Ansicht umstrittene Konzept der Missio Dei und Jüngerschaft bei Georg Vicedom. Wrogemann fasst die Tendenzen der Kirchen und Missionen im Zeitalter der Dekolonisierung zwischen der dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi und Uppsala (1961–1968) zusammen. Die siebte Weltmissionskonferenz von Mexico City (1963) typisiert er mit dem Stichwort „Sechs Kontinente“ und die Vollversammlung des ÖRK von Uppsala 1968 als „Mission und Säkularisierung“. Auf den Seiten 119–141 verweist er auf die Kontroversen zwischen Ökumenikern und Evangelikalen (8. Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973, Lausanner Verpflichtung 1974 und daraus resultierenden Spannungsfelder zwischen Evangelisation und sozialem Dienst). Anschließend untersucht Wrogemann die Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre des 20. Jahrhunderts (9. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, 10. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 und 11. Weltmissionskonferenz in Salvador 1996). Das erste Kapitel schließt mit einer Zusammenfassung der Herausforderungen des frühen 21. Jahrhunderts und fasst die Entwicklungen der 12. Weltmissionskonferenz von Athen 2005, der Vollversammlung des ÖRK von Busan 2013, der Gedenkfeier 2010: Edinburgh und Lausanne III in Kapstadt zusammen.

Im 2. Kapitel schreibt Wrogemann in einem weiten ökumenischen Horizont über Profile unterschiedlicher christlicher „Akteure“ (173–274). Dabei thematisiert er römisch-katholische und orthodoxe missionstheologische Entwürfe, US-amerikanische freikirchliche Konzepte (Donald McGavran, Rick Warren, Bill Hybels), anglikanische Missionstheologien (Mission shaped Church) und missi-

onstheologische Tendenzen der 500 Millionen Anhänger der weltweiten Pfingstbewegung. Das Kapitel schließt mit selektiv aufgegriffenen Beispielen von Aufbrüchen in Lateinamerika, Afrika und Asien.

Das 3. Kapitel diskutiert Einzelthemen missionswissenschaftlicher Aspekte: „Kontinente – Kontexte – Kontroversen“ (275–321). Wrogemann reflektiert zunächst sehr wohlwollend über Jon Sobrinos befreiungstheologische Missionstheologie. In einem zweiten Abschnitt geht es um Mission und Geld oder Gott als Freund der Armen (Aloysius Pieris) und Reichen (Enoch Adeboye). Im dritten Abschnitt stehen Fragen rund um Heilung, Befreiung, therapeutische und prophetische Gemeinschaft und Power evangelism im Vordergrund. Anschließend widmet sich der Verfasser der Thematik Mission und Dialog im Spannungsverhältnis zwischen Liebe und Rosenkrieg. Hier werden unterschiedliche Dialogkonzepte untersucht: Madathilparampil M. Thomas, Theo Sundermeiers konvivenztheologischer Ansatz und andere. Darüber hinaus untersucht Wrogemann auch Fragen der Versöhnung und Konfliktbewältigung, der Wahrheitsfindungskommission in Krisenherden, Feministische Missionstheologien und Herausforderung und Gefahren eines Religionswechsels.

Im 4. Kapitel ist der Blick auf postmoderne, gemeindemissionarische Kontexte der Landeskirchen in Deutschland konzentriert (371–394). In differenzierter Offenheit thematisiert Wrogemann die Debatten um Gemeindebaukonzepte seit den 1960er Jahren, Struktur- und Zukunftsfragen der Landeskirchen zwischen Regionalisierung und Ortsgemeinde, aktuelle Glaubenskurse und Stellenwert der Milieustudien für die Kirchengemeinden im 21. Jahrhundert.

Im letzten Kapitel spürt man das Herz des Verfassers (405–440). Mit seinem theologischen Neuansatz einer oikumenischen Doxologie zeigt er, dass die Verherrlichung Gottes Grundlage und Ziel der Mission ist. Das Gotteslob ist nicht nur eine Quelle der Kraft (gemeinschaftlich, leibliche Erfahrung), sondern darüber hinaus für den weltweiten Leib Christi auch identitätsstiftend. „Christliche Mission gründet im Gotteslob und zielt auf die Vermehrung des Gotteslobs aus dem Mund seiner erlösten Geschöpfe“ (409). Hier erreicht Wrogemanns missions theologisches Verständnis seinen herausfordernden Höhepunkt.

Dieses Lehrbuch zeichnet sich aus durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis und eine immense Fachkenntnis, ökumenische Breite, wohlwollende Analyse der weltweiten Pfingstbewegung und ihrer Frömmigkeitsstile und konkrete Praxisbeispiele aus Afrika, Asien und Lateinamerika.

Problematisch ist die mangelnde Würdigung der Lausanner Bewegung und der theologischen Arbeit der Weltweiten Evangelischen Allianz, die im deutschsprachigen Raum immerhin 5.000 Missionare und Missionarinnen und Entwicklungsmitarbeitende stellt und mit weltweit 650 Millionen Anhängern längst keine Minderheitsbewegung mehr ist. Freikirchliche missions theologische Konzepte und Gemeindeaufbrüche sind kein Thema. Der Umgang mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verkennt die Problematik, dass es sich hier um ein ganz anderes Schrift-, Heils- und Missionsverständnis handelt, das sich den re-

formatorischen Bekenntnisschriften diametral entgegensetzt. Evangelikale Missionsbewegungen des Südens wie COMIBAM, JUEP, CLADE I und II, EMS/ECWA, Back to Jerusalem bleiben unerwähnt, genauso wie missionswissenschaftliche Publikationen von K. Bockmühl und G. W. Peters. Modernste Statistiken über die Zusammensetzung und Religionsformationen wie sie Todd M. Johnson und Kenneth R. Ross im *Atlas of Global Christianity* aufführen werden nicht berücksichtigt.

Das Buch empfiehlt sich dank seiner Informationsfülle als sehr hilfreiche Quelle für die Vorbereitung auf den interkulturellen Missionsdienst und die pfarramtliche Tätigkeit in einem nachchristlichen Europa.

Hans Ulrich Reifler

---

Henning Wrogemann: *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuan-satz*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 3, Güters-loh: GVH, 2015, Pb., 480 S., € 39,99

---

In diesem dritten *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* wirft Wrogemann mit gewohnt differenzierter Fachkenntnis bereits im einleitenden Abschnitt die Frage auf, inwiefern die Terminologie „Theologie der Religionen“ durch eine „Theologie Interreligiöser Beziehung“ zu ersetzen sei und formuliert dann einen Nachruf auf das seiner Meinung nach veraltete Schema Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Entscheidend im interreligiösen Dialog sei letztlich nicht die christliche Beurteilung der Religionen, sondern die Beziehungs- und Dialogfähigkeit mit anderen Religionen.

Im 1. Kapitel über neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien untersucht er die revisionistischen Ansätze von John Hick und Paul Knitter, die interpretative Konzepte von Michael von Brück und Mark Heim, die selegierenden Ansätze von Francis Clooney und das interaktionistische Konzept von Amos Yong. Mit sechs heuristischen Fragen (epistemologisch, hermeneutisch, soteriologisch, theologisch, ethisch und gesellschaftspolitisch) vergleicht und hinterfragt er diese Konzepte, ohne aber ihre grundsätzliche Fragestellung einfach zur Seite zu schieben.

Im 2. Kapitel stellt der Verfasser Entwürfe einer islamischen und buddhistischen Theologie der Religionen vor. Zunächst versucht er Fragen im Spannungsfeld zwischen Letztgültigkeit des Koran und religiöser Pluralität aufzuzeigen, bevor er die befreiungstheologische Koranhermeneutik von Farik Esack und die völlig entgegengesetzte islamistische Koranhermeneutik von Muhammead Shahrur thematisiert. Im zweiten Teil analysiert Wrogemann mit profunder Fachkompetenz Entwürfe buddhistischer Denker: die apologetische Hermeneutik

von Anagārika Dharmapāla (1864–1933); die Hermeneutik der zwei Sprachen von Buddhādāsa Bhikku (1906–1993), die vermutlich im Ansatz interreligiöse Hermeneutik von Masao Abé (1915–2006) gründet; die assimilative Hermeneutik von Thich Nhat Hanh (geb. 1926) und die kontrastive Hermeneutik von John Makransky (geb. 1950). Offen bleibt die Frage, ob von einer „[b]uddhistische[n] Theologie der Religionen“ überhaupt gesprochen werden kann, wenn es doch im Buddhismus den Gottesbegriff weder im speziell christlichen noch im allgemein monotheistischen Sinne gibt.

Im 3. Kapitel werden anhand von vier Thesen Bausteine einer Theorie interreligiöser Beziehungen gelegt. Nach Wrogemann diene sie nicht nur einem Dialog zwischen den Religionen, sondern auch der eigenen Wahrnehmungslehre als interdisziplinäres Projekt, als Lernfeld und Inspiration der Beteiligten und als mögliches Korrektiv. Darüber hinaus sei sie identitätsstiftend und fördere die Anerkennung, Wertschätzung und Multiperspektivität anderer Religionsformationen.

Das 4. Kapitel weist hin auf Chancen des Dialogs in interreligiösen Beziehungen. Hier weist der Verfasser auf bekannte Dialogformen hin (Kontakt-Dialog, Informations-Dialog, Konsens-Dialog und Überzeugungsdialo). Das Kapitel wird abgerundet mit praktischen Beispielen wie die Diskurstheorie von Michel Foucault und der Problematik von Nähe und Distanz im Dialog.

Im 5. Kapitel begibt sich Wrogemann auf den Weg zu einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Darin erkennt er den Vorteil einer Differenzhermeneutik gegenüber einem religionstheologischen Vereinnahmungsmuster in der traditionellen „Theologie der Religionen“. Ausgehend vom biblischen Gottesbild einer sich dem Menschen verschenkenden Liebe, die auf Machtanspruch verzichtet, leitet er praktische Konsequenzen ab für einen methodischen Neuansatz einer „[c]hristlichen Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Dies werde an der Emotionalität des Gottessohnes deutlich, indem er Feindesliebe predige und so Vorurteile und Aggressivität überwinde. Im 1. Petrusbrief erkennt er in der Gemeinschaft des Geistes ein Kontrastmodell. Die auserwählten Fremdlinge mit ihrer authentischen Lebensführung bilden die Basis einer Ethik interreligiöser Anerkennung und dies trotz eines Klimas von Infragestellung, Leid und Verfolgung. In der Johannesoffenbarung sieht Wrogemann nicht nur ein dualistisch geprägtes Weltbild, sondern auch eine politische Theologie. Christus überwindet den Kaiserkult und die unterdrückte Gemeinde die Sprache der Mächtigen. Höhepunkt dieses Kapitels ist Wrogemanns vom Luthertum bestimmtes Letztbegründungsmuster als Basis interreligiöser Beziehungen (das trinitarisch-doxologische Selbst-Enthobensein Gottes, die kreuzestheologischen Inversionen, die rechtfertigungstheologische Ent-Machtung und die daraus resultierenden pneumatologischen Konsequenzen).

Im 6. Kapitel versucht der Verfasser eine Zuordnung der Disziplinen „Interkulturelle Theologie, Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“. Dieses letzte Kapitel ist eine Zusammenfassung der gesamten Trilogie und ein Plädoyer

für eine „[c]hristliche Theologie Interreligiöser Beziehungen“ als neue Fachdisziplin für das Theologiestudium.

Das Lehrbuch schließt ab mit einem umfangreich konzipierten Literaturverzeichnis und einem weiterführenden Stellen-, Namen- und Sachregister.

Das Buch ist ein absolutes Muss für den hauptamtlichen Dienst in Kirche und Mission, weil es wichtige Gegenwartsfragen der Theologie der Religionen deskriptiv auf den Tisch legt. Das ermöglicht Informationsbeschaffung aus erster Hand und Hilfestellung zur persönlichen Beurteilung im Blick auf den interreligiösen Dialog.

Ob eine Änderung der Terminologie „Theologie der Religionen“ zu „Theologie der Beziehungen“ sich in der Fachwelt durchsetzen wird, bleibt offen. Wrogemanns These, dass eine „Theologie der Beziehung“ von entscheidender Bedeutung sei im interreligiösen Dialog kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Gerade in der liebevollen Begegnung mit Menschen aus anderen Religionen hat die Verkündigung des Evangeliums Kraft, das Leben zu verändern, damit Menschen aus „allen Heiden, Völkern, Sprachen den Weg zu Christus finden, ihn anbeten und verherrlichen“ (Apg. 7,9).

*Hans Ulrich Reifler*

# Historische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Reiner Sörries: *Was von Jesus übrig blieb. Die Geschichte seiner Reliquien*,  
Kevelaer: Butzon & Bercker, 2012, geb., 342 S., € 25, –

---

Zu den Elementen römisch-katholischer Spiritualität, zu denen viele Protestanten nur schwer Zugang finden und die von der heutigen römisch-katholischen Kirche selbst relativ flach gehalten werden, gehören Reliquien und ihre Verehrung. Neben unzähligen Heiligenreliquien hatte die naturgemäß begrenztere Anzahl von Reliquien aus dem Umfeld Jesu immer eine besondere Bedeutung – freilich mit der Besonderheit, dass es von Jesus selbst keine Überreste gegeben hat und geben konnte. Zu den herausragenden Jesus-Reliquien gehören das Turiner Grabtuch und der sog. Heilige Rock Jesu, der in Trier aufbewahrt wird. Der vorliegende Band des Kassler Theologen und Professors für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg gibt einen allgemeinverständlichen Überblick über die Bandbreite der Jesus-Reliquien, führt in die Motive und Formen ihrer Verehrung ein und nimmt die Leser mit in einen Streifzug durch diesen Aspekt der Frömmigkeitsgeschichte des christlichen Abendlands, der freilich mit anderen Aspekten (etwa Heiligenverehrung und Pilgerwesen) eng verwoben ist. Sörries schreibt:

Reliquien begründen nicht den Glauben, sondern sind dessen Ausdruck, und die Geschichte der Reliquien ist ein Spiegelbild der Wandlungen des Glaubens bis hin zum Unglauben. Deshalb geht es in diesem Buch selten um die Echtheit von Reliquien, sondern um das Phänomen Reliquie vorzugsweise in seiner kulturgeschichtlichen Dimension. Die Vielzahl der Christus-Reliquien, die immer wieder zum Anlass genommen wurde, ihre Echtheit zu bestreiten, soll hier als spannender Aspekt der Kultur-, Kirchen-, Frömmigkeits- und Profangeschichte wahrgenommen werden. Unbestritten ist der Missbrauch, der mit ihnen getrieben wurde ... Unzweifelhaft ist jedoch gleichfalls der Einfluss der Reliquien, den sie auf den Glauben, die Theologie, die Politik und selbst die Ökonomie ausgeübt haben. In diesem Sinn sind Reliquien, auch Herren-Reliquien, ohne Frage wahr. Es hat sie gegeben, es gibt sie immer noch. Und der Büchermarkt und das Internet belegen gerade ihre neu belebte Attraktivität (26).

Nach einer knappen Einführung („Kleine Partikel – große Wirkung“, 13–26) bietet der erste Teil eine historisch-systematische Übersicht über Ziele und Methoden (Balance zwischen Glaube und Wissenschaft, Fakten, Wunder und Legenden, die Auffindung des wahren Kreuzes durch Helena, die Geschichte des Kreuzes nach der *Legenda Aurea* und die Reliquien vom wahren Kreuz), über Reliquien im Altertum, im Judentum und im Frühen Christentum und die unter-

schiedlichen Jesus-Reliquien. Dazu gehören die historischen Jesus-Stätten vom Stall von Bethlehem hinauf nach Golgota, Reliquien aus dem Leben Jesu (Heu und Stroh von der Krippe), die Gewandreliquien, der heilige Kelch in Antiochia, Valencia, Genua oder doch in Rom, die Passionsreliquien (etwa die eingesetzten Marterinstrumente), verschiedene Heilig-Blut-Reliquien, das „*Vera Icon*“ als das wahre Jesus-Bild, Körperreliquien (leibliche Relikte des irdischen Jesus), sichtbare Spuren des Auferstandenen wie etwa der Finger des Thomas in der Wunde, verschiedene eucharistische Blutwunder (wundertätige Hostien und verwandelter Wein). Unter „neuen“ Jesus-Reliquien verbucht Sörries das sog. „Jesus-Boot“ von Ginnossar. Ferner geht es um sogenannten Sammelreliquien (nach dem Motto: „Viel hilft viel“).

Unter der Überschrift „Topografie der Jesus-Reliquien“ (97–155) schildert Sörries Orte, die in unterschiedlicher Weise mit diesen Reliquien verbunden sind (Jerusalem, Edessa, Rom, Konstantinopel, Monza (eiserne Krone der Langobarden), Aachen, Kornelimünster und Maastricht, Venedig, Frankreich als das christlichste Reich in Europa, Heiliges Römisches Reich deutscher Nation, Georgien und Armenien, sowie die Jesus-Reliquien auf dem Kaukasus). Spannend ist der folgende Abschnitt zur religiösen, politischen und ökonomischen Bedeutung der Jesus-Reliquien (156–162). Im Rahmen der Frömmigkeit dienten sie zur Erlangung von Sündenerlass und Heilsgewissheit oft in Verbindung mit Pilgerreisen. Es gab (und gibt) eine regelrechte Politik und Hierarchie der Reliquien („Die richtige Reliquie am richtigen Ort“). Ferner skizziert Sörries die wirtschaftliche Bedeutung der Reliquien für ihre Aufbewahrungsorte. Am Ende des ersten Teils diskutiert Sörries das spannungsreiche Miteinander von Glaube, Wissenschaft und Medien im Zusammenhang von Reliquien (Archäologie und Kunsthistorie, Überlieferung und Tradition, Original, Kopie und Fälschung, Volkstümliche Kopien der Herrenreliquien, ohne Glauben verlieren alle Reliquien an Bedeutung).

Der zweite Teil untersucht die bedeutendsten Jesus-Reliquien (181–311): die historischen Jesus-Stätten, Leben-Jesu-Reliquien (etwa die Krippe und Wiege Jesu), die Gewandreliquien (hier unter anderem der heilige Rock und Grabtücher), der Heilige Kelch, die Passionsreliquien (hier unter anderem die Dornenkrone, Kreuz und Kreuzpartikel (*lignum crucis*), die Nägel vom Kreuz Christi und die Heilige Lanze), verschiedene Heilig-Blut-Reliquien, das *Vera Icon* bzw. die *Acheiropoieta* (hier unter anderem das Turiner Leinentuch), die Körperreliquien, die sichtbaren Spuren des Auferstandenen (die Fußspuren von *Quo Vadis* in Rom, die Finger bzw. der Arm des Apostels Thomas), blutende Bilder und Kreuze, wundertätige Hostien und verwandelter Wein (hier klammert Sörries die angeblich blutenden Hostien, die durch angeblichen jüdischen Hostienfrevl vielerorts zu Wallfahrten, aber auch zu Judenprogromen – nur knapp erwähnt, S. 286 – unzulässig aus, auch die Frage nach anderweitigen antijüdischen Tendenzen in der Rezeptionsgeschichte dieser Reliquien bleibt außen vor), die „neu-

en“ Reliquien (das Jesus-Boot von Ginnossar) sowie verschiedene Reliquiensammlungen.

Sörries zeichnet die Vielfalt und Bedeutung der Jesus-Reliquien gekonnt nach und vermittelt auch skeptischen Protestanten einen Zugang, zumindest ein Verständnis für Reliquien. Er zeigt, wie sich das Verständnis von Reliquien und ihre Funktion verändert haben. Zur Wertschätzung der Herrenreliquien bemerkt er: „Doch nicht in einem materiellen Sinn, erst recht nicht im Sinn einer heilsnotwendigen Verehrung, sondern in einem neuen spirituellen Geist der Besinnung auf das, was ihre Geschichte und Gegenwart für heutige Menschen bedeuten kann“, (177), und weiter:

Tatsächlich hat in der Betrachtung der Reliquien ein Bedeutungswandel stattgefunden. Es geht nicht mehr um die Reliquien an sich, nicht um ihre Authentizität, sondern im Mittelpunkt stehen die eigene Betrachtungsweise und die damit verbundene Kontemplation. Reliquien können eine Zeigefunktion besitzen, indem sie über sich selbst hinaus auf das Wesentliche verweisen. Bereits der Weg zu den Reliquien wird wieder als Akt der Vergeistigung empfunden und passt in eine Zeit, die auf vielfältige Weise versucht, zu sich selbst zu finden (178).

Damit hat man sich freilich von der Reliquienverehrung, die jahrhundertlang die Volksfrömmigkeit bestimmt hat, weit entfernt. Offen bleibt die spannende Frage, was evangelische Spiritualität der in Reliquien und ihrer Verehrung zum Ausdruck kommenden, anscheinend immer gesuchten Verdinglichung des Glaubens bieten kann oder gerade nicht entgegensetzen darf, wenn christliche Existenz vom Wort und Glauben und nicht vom Schauen bestimmt ist.

*Christoph Stenschke*

## 2. Reformation

---

Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse, Berndt Hamm (Hg.): *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit*, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 81, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, Ln., XI+378 S., € 99,-

---

„Die Reformation muss als Ereignis begriffen werden, das in einem bestimmten geistigen Raum stattfand“. Mit diesem Satz wird der vorliegende Aufsatzband eröffnet, dessen Beiträge die Stadt Basel als ein bedeutendes Zentrum des geistigen Austauschs im frühen 16. Jahrhundert in den Blick nehmen. Damit wird hier keine Geschichte der Reformation in Basel vorgelegt noch eine des Buchdrucks in Basel, der für die Reformationsgeschichte prominent war. Vielmehr wird der

aus den Kulturwissenschaften stammende Begriff des geistigen Raums aufgegriffen; er bildet die Klammer für die insgesamt 19 Beiträge, davon einer englischsprachig, die auf eine internationale historische Tagung an der evangelikalen Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel im Juni 2012 zurückgehen. Die Herausgeber, von deren wissenschaftlicher Erforschung des 15. und 16. Jahrhunderts bereits vorausgegangene Publikationen zeugen, erschließen im Vorwort die einzelnen Beiträge in ihrem Zusammenhang. Auch die Gliederung in fünf thematische Blöcke (I. „Voraussetzungen“; II. „Der Buchdruck und die Humanisten“; III. „Reformatorenbeziehungen“; IV. „Dissidenten“; V. „Basels europäische Ausstrahlung“) bietet dem Leser Orientierung.

Berndt Hamm eröffnet den Horizont für die folgenden Beiträge, indem er eingangs (I. „Voraussetzungen“) den „Oberrhein als geistige Region von 1450 bis 1520“ (3–50) vorstellt, als eine Region, die sich durch ein Kommunikationsnetz zwischen den Bildungszentren Basel, Freiburg und Straßburg, durch vielfache personelle Verbindungen und durch die herausragende „Dichte, Vielfalt und Ausstrahlung geistiger Impulse“ (10) auszeichnet, aus der um 1520 sowohl reformatorische als auch gegen die Reformation gerichtete Impulse hervorgingen. Spricht Hamm aber von der „geistigen Region“ Oberrhein als einem „offenen, randunscharfen Raum mit einem hohen Maß an Austausch, Fluidität, Kommunikation, Transit und Transfer, ausstrahlend über die Region hinaus und von außerhalb in sie hineinwirkend“ (10), so betont das Vorwort den „bestimmten geistigen Raum“ (V) und der Buchtitel Basel als „Zentrum des geistigen Austauschs“. Alle drei Bezeichnungen haben ihre Berechtigung; doch wäre für den Leser eine Erläuterung hilfreich gewesen, wie die Termini aufeinander zu beziehen sind und inwiefern Basel eine besondere Rolle in der Region Oberrhein zukam, etwa als Schnittstelle von Kommunikationswegen. Davon unbenommen ist die Konzentration auf Basel an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert sinnvoll und die folgenden Beiträge erschließen in ganz unterschiedlicher Hinsicht die Rolle Basels zwischen Humanismus und den Anfängen der Reformation. Neben historisch-theologischen Aspekten erhalten auch solche der Musikgeschichte und der Geschichte des Buchdrucks, die in theologischen Arbeiten bislang oft weniger beachtet werden, ihren Raum.

Dies zeigen insbesondere die sechs Beiträge des II. Kapitels („Der Buchdruck und die Humanisten“): Urs B. Leu erläutert „[d]ie Bedeutung Basels als Druckort im 16. Jahrhundert“ (53–78) und belegt, dass Basel mit einer Publikation von mehr als 8000 Titeln im 16. Jahrhundert und etwa 100 in Basel ansässigen Druckern und Verlegern ein Nürnberg und Straßburg vergleichbares, bedeutendes Druckzentrum war. Valentina Sebastiani (79–95) und James Hirstein (97–108) untersuchen exemplarisch die Verbindung von Humanismus und Buchdruck in Basel, während Christine Christ-von Wedel die Rezeption des Erasmus von Rotterdam beim Reformator Leo Jud zwischen 1516 und 1536 (109–126) sowie in der reformatorischen Musiktheorie und -praxis (127–134) vorstellt und Milton

Kooistra den Einfluss von Humanisten auf die Verlagsprogramme in Basel zeigt (135–146).

Das III. Kapitel ist den „Reformatorenbeziehungen“ gewidmet: Sven Grosse fragt einleitend nach der „Emergenz lutherischer Theologie in Basel“ (150–177) und untersucht diese anhand der ersten, 1518 in Basel erschienenen Ausgabe von Werken Luthers (Capito-Ausgabe). Die drei folgenden Beiträge von Matthieu Arnold („Straßburg und Basel im Briefwechsel Martin Bucers“, 179–191), Reinhold Friedrich („Kirchenzucht und -bann vor dem Hintergrund des Briefwechsels Bucers“, 193–202) und Wolfgang Simon („Der Basler Gräzist Simon Grynaeus und die Eheangelegenheit König Heinrichs VIII. im Spiegel der Bucerbriefe“, 203–213) widmen sich Aspekten der Beziehung des Straßburger Reformators Martin Bucer zu Basel und zeigen darin die von Berndt Hamm eingangs betonten vielfältigen und engen Verbindungen innerhalb der oberrheinischen Region.

Der wohl bedeutendste Theologe und Reformator Basels, Johannes Oekolampad, wird in den folgenden Beiträgen in den Blick genommen: Amy Burnett untersucht Oekolampads Rolle im ersten Abendmahlsstreit (215–231), Andreas Mühlhng dessen Korrespondenz mit Zwingli (233–242), während Rainer Henrich das Kapitel beschließt mit einem Blick auf die Beziehungen zwischen Basel, Zürich und Bern in den Briefen des Schweizer Reformators Oswald Myconius, dem Nachfolger Oekolampads als Pfarrer am Basler Münster (243–253).

Im IV. Kapitel („Dissidenten“) stellt Hanspeter Jecker die „Bedeutung von Basel für die Anfänge des Täuferturns“ (257–272) vor. Christian Scheidegger zeigt die Vernetzung der frühen Täufer am Beispiel eines bisher unbekanntes Lehrschreibens, verfasst vermutlich in Basel, adressiert an die Täufergemeinde von St. Gallen und erfreulicherweise im Anhang des Beitrags auch ediert (273–296). Die Bedeutung Basels in Europa zeigt das letzte, V. Kapitel, in dem Jan-Andrea Bernhard (Basel als Transferzentrum für italienische Nonkonformisten, 299–326) sowie die ungarischen Wissenschaftler Attila Verók („Basler Drucke aus dem 16. Jahrhundert im Karpatenbecken“, 327–338) und Ádám Hegyi („Die Universität zu Basel und die ungarischen Studenten reformierten Bekenntnisses“, 339–355) die Ausstrahlung Basels nach Italien und Ungarn untersuchen. Das Personen- (359–367) und Sachregister (369–378) ermöglicht ein gezieltes Nachschlagen.

Der Sammelband zeigt die Vielfalt der reformatorischen Ursprünge, Ausprägungen und Vertreter, konzentriert auf eine Stadt. Bei dem leider für die Reihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ üblichen hohen Anschaffungspreis wird der Band wohl eher von Fachwissenschaftlern erworben werden. Ein Blick hinein lohnt sich aber nicht nur für Kirchenhistoriker mit einem Forschungsinteresse am 15./16. Jahrhundert, sondern auch für Interessierte an früher und regionaler Reformationsgeschichte. Denn die Beiträge sind trotz wissenschaftlichem Niveau verständlich geschrieben und geben am Beispiel Basels Einblick in die vielfachen Aufbrüche um 1500. So kann der Tagungsband auch Lust machen, die Reformation am Oberrhein neu in den Blick zu nehmen – als einem reformatori-

schen Aufbruch neben der wittenbergischen Reformation, die mit dem Luther-Jubiläum 2017 derzeit im Zentrum evangelischer Aufmerksamkeit steht.

Ulrike Treusch

---

Thomas Kaufmann: *Luthers Juden*, Stuttgart: Reclam, 2014, geb., 203 S., € 23,-

---

Nach einer detaillierten Analyse der Judenschriften Luthers (*Luthers „Judenschriften“*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, 2011; vgl. meine Rezension in *JETH* 28, 2014, 290–292) legt der Göttinger Kirchenhistoriker Kaufmann eine etwas weiter gefasste, allgemein verständliche Studie zu einem brisanten Thema vor, welches das kommende Reformationsjubiläum 2017 mitbestimmen wird. Zurecht bemerkt Kaufmann: „Im Vergleich mit den Lutherbildern des 16. bis 19. Jahrhunderts ist freilich darin, dass heutigentags des Reformators Haltung gegenüber den Juden zu einer Art Dreh- und Angelpunkt des Verständnisses seiner Person und seiner Theologie geworden ist, eine neuere Entwicklung zu sehen“ (11).

Die Einleitung macht in eindringlicher Weise deutlich, dass Luthers Einschätzung und weitgehende Polemik gegenüber Juden ein unausweichliches Thema sind (7–17), nicht nur angesichts des heutigen jüdisch-christlichen Dialogs, sondern auch wegen der großen Bedeutung, die „die Juden“ durchweg in der Theologie und Hermeneutik, aber auch im konkreten Handeln des Reformators hatten:

Angesichts der Erwartungen, die man an den Theologen, religiösen Kommunikator, tief-schürfenden Bibelausleger und deutschen Professor Luther zu stellen für berechtigt gehalten hat, angesichts auch der Autorität, die dem Reformationshelden und „Kirchenvater“ des Protestantismus zugewachsen war, wiegt seine theologisch unkontrollierte Menschenverachtung gegenüber den Juden schwer. In unseren Tagen lastet dies auf dem Bild seiner Person und seiner Lebensleistung wie eine drückende Bürde ... An innerer Widersprüchlichkeit oder Ambivalenz in der praktischen Haltung gegenüber den Juden wird Luther, der Janusköpfige, dessen Geist zweier Zeiten „Schlachtgebiet“ war, von keiner Gestalt des Reformationszeitalters übertroffen oder auch nur erreicht (10).

Über die Quellen von Luthers Haltung zu den Juden schreibt Kaufmann:

Der Judenhass des Wittenberger Reformators schloss Motive ein, die sich nicht einfach als „theologische“ oder „religiöse“ bezeichnen lassen und die über den traditionellen christlichen Antijudaismus, der bereits im Neuen Testament einsetzt, hinausgehen. Luthers Hinweis auf die Qualität des jüdischen Blutes, sein Urteil über die erpresserische Wucherei, das Wissen um die Giftmordanschläge u. a. m. speiste sich aus allerlei trüben Rinnsalen eines spezifisch vormodernen Antisemitismus, d. h. einer Judenfeindschaft, die eine spezifische „Natur“ „dieses Menschengeschlechts“ (WABr 5S. 442,22) kennen zu können meinte. Luther setzte den vormodernen Antisemitismus voraus, nahm ihn auf und trug zu seiner Verbreitung bei (10).

Im ersten Kapitel „Die nahen Fremden – Juden an den Rändern von Luthers Lebenswelt“ beschreibt Kaufmann zunächst die im Umfeld Luthers tatsächlich lebenden jüdischen Gemeinden und fragt nach den tatsächlichen Begegnungen Luthers mit Juden (18–47, „Obschon die ‚Juden‘ in seiner Lebenswelt beinahe völlig fehlten, sind sie in Luthers Textwelt allgegenwärtig“, 17). Im zweiten Kapitel („Die Feinde der Kirche“, 48–62) umreißt Kaufmann die frühe theologische Wahrnehmung der Juden, die unter anderem in seiner Schrift *Dass Jesus ein geborener Jude seia* aus dem Jahr 1523 zum Ausdruck kommt. Darin ist Luther „wirkungsvoller als jede andere Gestalt des 16. Jahrhunderts für eine bedingungslose Duldung der Juden, ja – so scheint es – für Glaubentoleranz eingetreten“, 10). Kaufmann warnt allerdings zurecht davor, die positiven Aussagen dieser Schrift zu hoch zu veranschlagen. Kapitel 3 (63–86, „Der ‚Freund der Juden‘? – Luthers ‚reformatorische Wende‘ der Judenpolitik“) schildert, welche Erwartungen Luther zunächst mit der Verkündigung des Evangeliums auch an Juden verband. Dabei war das Judentum an sich auch für den frühen Luther prinzipiell keine legitime religiöse Möglichkeit mehr. Duldung der Juden gab es nur auf Zeit (74). Dieser Wende folgten „[e]nttäuschte Hoffnungen, bestätigte Erwartungen“ (so das vierte Kapitel, 87–105), die Luthers Wahrnehmung und Haltung gegenüber den Juden in den späten 1520er und 1530er Jahren bestimmt haben. Im letzten Kapitel zu Luthers Juden analysiert Kaufmann die späten massiv anti-jüdischen Schriften und das konkrete Vorgehen Luthers gegen Juden („Der Endkampf um die Bibel – Luthers böse Schriften“, 106–140). Kapitel 6 untersucht die Rezeptionsgeschichte von Luthers Haltung gegenüber den Juden vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (141–170, u. a. Spener und pietistisch geprägte Versuche der Judenmission; zur Rezeption und Konstruktion Luthers als Anti-Semiten in der nationalsozialistischen Propaganda und deren weiterem Kontext vgl. jetzt auch David B. Dennis, *Inhumanities: Nazi Interpretations of Western Culture*, 2012). Im Schlusskapitel „Ein fehlbarer Mensch“ (171–179) plädiert Kaufmann angesichts von Luthers Juden (und eine ganze Reihe anderer Themen ließen sich mühelos ergänzen!) für eine konsequente Historisierung des Reformators. Kaufmann erklärt:

Der Titel des Buches, *Luthers Juden*, wurde aus folgenden Überlegungen heraus gewählt: Die Distanz schaffende und Objektivität insinuirende Kopula „und“, gegebenenfalls gar mit dem bestimmten Artikel „die“ verbunden – also: „Luther und die Juden“ klänge zwar geläufiger. Doch soll von vornherein deutlich gemacht werden, dass Luthers Umgang mit „Juden“ nichts gleichsam Objektives anhaftet, er sich also keineswegs auf einen distinkten und eindeutigen Sachverhalt bezieht. „Luthers Juden“ sind ein Konglomerat diffuser Ängste, kalkulierter publizistischer Aktivitäten, spezifisch aktivierter biblischer Traditionsbestände, auch des Ressentiments, des kulturellen Herkommens, der Phantasie, ein Phantom. Es kann also nicht darum gehen, Luthers Verhältnis zu den Juden im Sinne einer „Beziehung“ zu einzelnen Vertretern der zeitgenössischen Judenheit zu rekonstruieren, obschon die wenigen realen Kontakte zu Juden, die sich in Luthers Biographie zweifelsfrei nachweisen lassen, die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden sollen. Der Titel *Luthers Juden* soll dafür sensibilisieren, dass es das Thema auch gibt, weil Luther es vorgab und konstruierte und weil sich für

ihn in den „Juden“ Sachverhalte und Realitäten verdichteten, denen er nicht ausweichen zu können meinte und deshalb große Aufmerksamkeit entgegenbrachte. Die Ansicht, die Beschäftigung mit Luther und den Juden sei primär der Rezeptionsgeschichte des 20. Jahrhunderts geschuldet und übertreibe die Bedeutung des Themas für den Wittenberger Reformator, greift zu kurz. So wenig zu leugnen ist, dass diese Problematik ein wichtiger Auslöser zur Beschäftigung mit dem Thema geworden ist, so offenkundig ist auch, dass die „Juden“ für den historischen Luther selbst in vieler Hinsicht, auch als Negativfolie zur Explikation seiner eigenen Lehre, zentral waren (16f).

Der Band zeigt in beklemmender Weise, dass die Juden für Luther kein Randthema waren, das man getrost ausblenden könnte, sondern integraler Bestandteil seines Weltbildes und seiner Theologie und auch bei seinem Verständnis des Alten Testaments (Ziel war es, die christliche als die einzig mögliche Lesart des AT zu erweisen) und dessen Auslegung eine wichtige Rolle spielten. Der gut lesbare und gründlich recherchierte Band mahnt auch evangelikale Theologie vor einer allzu naiven Lutherrezeption: Nein, es wäre definitiv nicht alles (wieder) gut, wenn wir es nur wieder (mehr) wie Luther machen würden! Auch hier findet Kaufmann deutliche Worte:

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, dass Luthers Judenfeindschaft nicht einfach ein Schatten seines Wesens, seiner Person, seiner Theologie gewesen ist, den ab- oder auszublen den das Gesamtbild nicht entscheidend veränderte. Ein Schatten lässt sich von dem Körper, der ihn wirft, nicht trennen. Mit Luthers Antisemitismus ist als integralem Bestandteil seiner Person und seiner Theologie nur im Modus konsequenter Historisierung angemessen umzugehen. Gerade damit aber tun sich viele, die sich Luther nahe fühlen, besonders schwer. Die Historisierung des Wittenberger Reformators ist aber alternativlos; sie ist die angemessene Form der Kritik. Die Auratisierung, Heroisierung, auch Sanktifikation, die Luther frühzeitig ... zuwuchs, ihn auch weiterhin umgab und die sich nach seinem Tod steigerte, hat entscheidend dazu beigetragen, dass seiner Person eine unvergleichliche Autorität zuteilwurde. In den anderen christlichen Konfessionen gibt es zur Stellung, die Luther im deutschen Luthertum zukam, keine Analogie. Seit dem späteren 17. Jahrhundert wurde es weithin üblich, positive Bezugnahmen auf Luther auf einzelne Motive zu beschränken, die sich der eigenen Interessenslage einfügten (174).

Zu wünschen wäre eine ähnliche knappe Studie zu Luthers Haltung gegenüber den „Türken“, die in der Weltsicht des Reformators – freilich neben vielen innerchristlichen Widersachern! – eine bedeutende Rolle gespielt haben (vgl. die ausführliche Darstellung bei Johannes Ehmann: *Luther, Türken und Islam: Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers [1515–1546]*, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 2008).

*Christoph Stenschke*

## 2. Neuzeit

---

Wolfgang Breul, Stefania Salvadori (Hg.): *Geschlechtlichkeit und Ehe im Pietismus*, Edition Pietismustexte 5, Leipzig: EVA, 2014, Pb., 294 S., € 24,-

---

In Zeiten der populären Gender-Debatte, aber auch der historischen Frauen- und Genderforschung in der Wissenschaft, scheint es zunächst, als ob der 2014 erschienene Quellenband *Geschlechtlichkeit und Ehe im Pietismus* auf den Zug einer aktuellen Debatte aufspringe. Dem ist jedoch nicht so. Hier wird eine wissenschaftlich durchweg solide Quellensammlung vorgelegt, die zu einer längst nötigen Auseinandersetzung mit den Quellen zu Geschlechterfrage und Ehevorstellungen einlädt und ein Desiderat der Pietismusforschung aufnimmt.

Der ausgewiesene Pietismuskenner Wolfgang Breul (*Der radikale Pietismus*, 2010; *Liebe, Sexualität und Ehe im Pietismus*, 2011) und Stefania Salvadori legen hier ein erstes Ergebnis des seit 2007 laufenden DFG-Forschungsprojekts zu den „Theologischen Eheanschauungen im Pietismus des Alten Reichs (ca. 1680–1750)“ vor. Im fünften Band der Reihe Edition Pietismustexte, der neuen Folge der Reihe Kleine Texte des Pietismus, geben sie zehn Quellentexte heraus aus der Zeit zwischen 1680 und 1755, von acht mehr oder weniger prominenten (Spener, Zinzendorf, Arnold) Autoren des Pietismus. Die Texte sind vollständig oder in längeren Textauszügen nach der jeweils ersten Auflage abgedruckt, wobei die meist knapp gehaltenen Fußnoten Worterklärungen heute nicht mehr gebräuchlicher Wörter, Bibelstellen und kurze inhaltliche Erläuterungen geben. Da mehrere Texte bisher nicht in modernen Ausgaben vorlagen, wird mit dieser Edition der Zugang zu den Quellen leicht möglich. Die aktuelle Forschungsbibliographie (273–284) sowie die Register der Bibelstellen (287–291) und Personen (292f) erschließen die Quellen zusätzlich.

Dabei war es die Intention der beiden Herausgeber, „besonders markante Positionen“ (235) vorzustellen. Dies ist auch gelungen, denn neben Texten aus dem kirchlichen Pietismus finden sich mehrere Quellen zum Ehe- und Geschlechterbild aus dem radikalen Pietismus: Nach zwei Texten von Philipp Jakob Spener, seiner Traupredigt für das Ehepaar Petersen (7–42) und der Ehelehre *Von der Gebühr christlicher Eheleute untereinander im Gebrauch der Ehe* (43–70), folgen ein Auszug aus der *Göttlichen und Wahren Metaphysica* von John Pordage (71–82), ein Auszug aus der *Theosophia Practica* von Johann Georg Gichtel (83–96) und zwei Texte von Gottfried Arnold, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia* (97–107) und *Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen* (108–150). Von Ernst Christoph Hochmann von Hohenau ist die Schrift *Von dem Ehestand* (151–162) ediert, von Antoinette Bourignon sind Auszüge aus *Des Lichtes der Welt* (163–174) und von Charles Hector de Marsay Abschnitte der *Freimütigen und Christlichen Diskurse* (175–190) aufgenommen. Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs *Ehehorreden* (191–227) beschließen die Edition.

Bereits die Namen der Autoren deuten die inhaltliche Spannweite der Texte und die Vielfalt pietistischer Vorstellungen von Geschlechtlichkeit und Ehe an. Während Spener in Berufung auf Luther die Ehe als gute Ordnung lehrt, die vor Unkeuschheit bewahrt und zur gegenseitigen Glaubensstärkung dienen kann, wenden sich die Vertreter des radikalen Pietismus von der reformatorischen Ehe-theologie ab. J. Pordage und G. Arnold postulieren einen androgynen Adam, E. C. Hochmann von Hohenau bezeichnet die Keuschheit und Ehelosigkeit als den vollkommenen Stand: „Der (5te) und vollkommenste Grad der Ehe ist, wo sich eine Seele Gott und dem Lamm ganz allein verlobet und nur Jesum für ihren wahren Mann erkennt“ (158). N. L. von Zinzendorf dagegen wertet die Ehe deutlich auf, ja sakralisiert die Gemeinschaft von Frau und Mann in manchen Äußerungen geradezu.

In diesem bunten Reigen der Quellentexte kommt dem ausführlichen Nachwort (229–272), das ebenso gut als Einführung und Vorwort vor den Quellen gelesen werden kann, entscheidende Bedeutung zu. Denn hier ordnen die Autoren die ausgewählten Quellen zunächst in den forschungsgeschichtlichen Kontext ein, indem sie die große Linie vom reformatorischen zum pietistischen Eheverständnis ziehen (229–232) und zeigen, dass gerade das pietistische Eheverständnis des 17. und 18. Jahrhunderts im Kontext neuer kulturgeschichtlicher Ansätze wie der Geschlechter- und Körpergeschichte sowie der historischen Anthropologie in der Forschung bisher wenig beachtet wurde (232–235). Am gelungensten und wichtigsten ist die folgende biographische Darstellung der Autoren, in der auch die Kontakte der Autoren untereinander gezeigt und Ansätze zur Interpretation der Quellentexte gegeben werden. So erschließt das Nachwort die Bedeutung der edierten Quellen und gibt Einblick in literarische und biographische Verbindungen, zum Beispiel von Spener und dem Ehepaar Petersen, die enge Kontakte pflegten und zugleich ein ganz unterschiedliches Ehe- und Geschlechterverständnis vertraten. Ausdrücklich positiv zu werten ist hier auch die Aufnahme von Autoren und Texten aus dem nicht-deutschsprachigen Raum. Als kleines Manko kann der Leser empfinden, dass im Bemühen um markante Positionen der Akzent auf Texten aus dem radikalen Pietismus liegt, so dass eher blass bleibt, was typische pietistische Ehevorstellungen waren, also das Verhältnis von Vielfalt der Ehe- und Geschlechtervorstellungen zur gelebten und gepredigten Norm. Auch werden zwar die Bezüge der Quellen zur reformatorischen Ehelehre skizziert, aber eine grundlegende Einordnung in die Entwicklung des Eheverständnisses seit der Alten Kirche (Augustinus) und dem Mittelalter (angesichts der starken Rezeption mystischer Traditionen im radikalen Pietismus möglicherweise neue Aspekte erschließend) und eine differenzierte Darstellung der reformatorischen Äußerungen bietet das Nachwort nicht – und kann es als „Nachwort“ auch nicht bieten. Doch die Herausgeber kündigen, ebenfalls als Ergebnis des DFG-Projekts, eine Monographie von Stefania Salvadori zu den theologischen Eheanschauungen des Pietismus an (vgl. die Anmerkungen, S. 39 Anm. 125; S. 58 Anm. 70; S. 241 Anm. 40). Diese ist leider noch nicht erschie-

nen und auf den Internetseiten der beiden Herausgeber finden sich (Stand April 2015) keine Hinweise auf das baldige Erscheinen. Doch lässt die Ankündigung der Studie hoffen, dass dort eine ausführliche Interpretation der Quellen sowie ihre Einordnung in den großen historisch-theologischen Kontext Raum findet. Denn die Quellenlektüre weckt das Interesse und macht Lust auf Mehr. So bleibt zunächst die Hoffnung auf die baldige Publikation der angekündigten Arbeit und die Freude über die nun jedermann leicht zugänglichen Quellen und die erste Einführung in die Ehevorstellungen im Pietismus.

Ulrike Treusch

---

Johann Benedikt Carpzov: *Hodegeticum brevibus aphorismis pro collegio concionatorio conceptum. Ein Wegweiser für Prediger in Leitsätzen*, Lateinisch-Deutsch, hg. von Reiner Preul, Leipzig: EVA, 2014, Pb., 189 S., € 38,-

---

„Albrecht Beutel hat Carpzovs *Hodegeticum* als exemplarische Homiletik des traditionsbewussten Luthertums ausführlich dargestellt, gewürdigt und gegen Fehldeutungen verteidigt, die in der Rezeptionsgeschichte der Schrift entstanden sind und beharrlich weitergereicht wurden. Seine Bemerkung, eine Neuauflage mit Übersetzung, würde für sich in Anspruch nehmen können, der Erforschung der protestantischen Homiletik- und Theologiegeschichte einen wichtigen Dienst geleistet zu haben“, hat mich angeregt, diese Aufgabe zu übernehmen.“ (8f). Mit diesen Worten erklärt der Herausgeber den Impetus seiner Arbeit. Der emeritierte Professor für Praktische Theologie an der Universität Kiel hat sich dieser Aufgabe unterzogen und, wie dies nachvollziehbar ist, sein leitendes Interesse daran mit den Worten zum Ausdruck gebracht, ihn habe „nicht nur ein historisches, sondern auch ein praktisch-theologisches Interesse“ (9) geleitet. Dies erweist sich durchweg in seiner Einleitung (7–30). Nach nur knappen einführenden Bemerkungen „Zur Edition und Übersetzung von Carpzovs *Hodegeticum*“ (8–12) werden „Carpzovs homiletische Konzeption“ (13–24) und im Anschluss die Frage nach dem „Nutzen von Carpzovs *Hodegeticum* für die gegenwärtige Homiletik“ (24–30) ausführlich dargestellt.

Der Verfasser hebt für die Homiletik Carpzovs einige Punkte hervor: Unterscheidung zwischen Text- und Themenpredigt (15); Kombination von „*explicatio*“ und „*applicatio*“ (15); auch „der schlichteste Hörer [soll] die Predigt in allen Einzelheiten verstehen [können]“ (16); die Gefühle des Hörers sollen angesprochen werden (17); Illustration, wobei insbesondere auf dasjenige der „szenischen Darstellung“ (Carpzov: „*comice et repraesentative*“ [64]) hingewiesen wird (19); enge Bindung der Predigt an den biblischen Text (22) und seine Erläuterung, die beim Prediger den kenntnisreichen Umgang mit der „gesamte(n) akademische(n)

Bildung“ voraussetzt (23); Ablehnung von Polemik und Kontroverstheologie auf der Kanzel (21) und anderes.

„Eine theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Würdigung von Carpzovs Homiletik im Zusammenhang altprotestantischer Religionskultur und ihrer Entwicklung“ (23) sei in einer kurzen Einleitung nicht zu leisten, jedoch „wenigstens die Kontinuität zu Luther hervorzuheben“ (23). Dagegen wird nach dem Nutzen des Carpzovschen Werkes für die „gegenwärtige Homiletik“ gefragt (24–30). Auch hier seien einige Stichworte genannt: „Respekt vor dem biblischen Text und seiner Autorität“ (26); „theologische Reflexion“ unter Verzicht auf Fachtermini (28); Ansprechen von „Gefühl und Intellekt“ (29); „Zur Erbauung gehört ... auch die Vermittlung gedanklicher Klarheit und neuer Erkenntnisse. Die Kirche muss den Mut haben, auch wieder zu lehren“ (30).

Wenn auch nachdrücklich betont wird, dass das Interesse auf der Homiletik liegt, wird man nicht an der Tatsache vorbeigehen dürfen, dass es sich bei dem vorliegenden Werk um die Edition handelt, die einen historischen Text bereitstellt und – vor allem – erschließen will. Die Notwendigkeit, den Text „wieder allgemein zugänglich“ (9) zu machen, wird damit begründet, dass der Text „nur noch in wenigen Bibliotheken, dazu in arg vergilbtem und stellenweise kaum noch lesbaren Zustand vorhanden“ sei (9). Dies trifft freilich nicht zu. Allein in größeren Bibliotheken können immerhin deutlich mehr als dreißig Exemplare (aller Auflagen) gezählt werden. Abgesehen von der ersten Auflage (1652) stehen alle späteren Neudrucke vollständig als Digitalisate im Internet zur Verfügung, von dem als Vorlage der Edition benutzten Exemplar der ULB Halle (9) sind nur einige „Schlüsselseiten“ digital zugänglich, diese jedoch in einem sehr gut lesbaren Zustand.

Eine moderne Edition kann sich nicht mit einer einfachen Bereitstellung des Textes begnügen. Dazu gehört eine historische Einordnung und Charakterisierung des Verfassers. Eine solche wird in aller Kürze vorgenommen, indem Johann Benedikt Carpzov (1607–1657) als Glied der bedeutenden sächsischen Theologenfamilie Carpzov und als Theologieprofessor in Leipzig gewürdigt wird. Sein Sohn (1639–1699) mit gleichem Namen ist als heftiger Kritiker des Pietismus bekannt; auf Grund seines zweiten bedeutenden Werkes „Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos“ ist ihm die Bezeichnung „Vater der Symbolik“ gegeben worden (7).

Des Weiteren sind Informationen über die Druckgeschichte vorzulegen. Auch dies geschieht mit wenigen Hinweisen. Genannt werden die Neudrucke von 1656, 1667, 1675, 1683, 1689 und 1701 (8), diejenigen aus den Jahren 1690 und 1695 sind aber übersehen worden.

Der Text der neuen Ausgabe folgt der ersten Auflage, was man aber nur durch die Kombination einiger Informationen, die an verschiedenen Stellen gegeben werden, erraten kann. Stichproben ergeben, dass die Wiedergabe freilich nicht immer sorgfältig vorgenommen wurde. So hat die Kollationierung allein mit den ersten Seiten des Exemplars aus Halle schon fünf Fehler erkennbar werden las-

sen. Carpzovs Hervorhebungen durch verschiedene Drucktypen und -größen sind nicht alle übernommen worden (begründet in der Einleitung [9]). Dies ist legitim, aber es lässt sich bei der Kollationierung mit der Vorlage keine Konsequenz erkennen.

Das „Hodegeticum“ ist in lateinischer Sprache abgefasst. Dies kann für heutige Leser durchaus eine Hürde darstellen, so dass mit der Bereitstellung einer deutschen Übersetzung, die dem lateinischen Text jeweils auf der gegenüberliegenden Seite zur Seite gestellt wird, eine echte Lesehilfe geboten wird. Hier wird freilich ein gewisses satztechnisches Problem erkennbar. Es wird dadurch verursacht, dass der deutsche Text meist etwas länger ist und damit eine synoptische Wahrnehmung des lateinischen und deutschen Textes auf den gegenüberliegenden Seiten nicht immer gewährleistet ist.

Der Herausgeber legt Rechenschaft über seine Vorentscheidungen und die Vorgehensweise bei der Übersetzung ab und erläutert an einigen Beispielen, dass er „oft recht frei übersetzen musste“ (10). Wer schon einmal eine Übersetzung aus dem Lateinischen (oder anderen Sprachen) vorgenommen hat, kennt die Schwierigkeiten, einen guten Weg zwischen „wörtlicher“ und „sinngemäßer“ Übersetzung zu finden. Jedoch ist es angebracht, eine bestimmte Konsequenz erkennen zu lassen. Dies gelingt in der vorliegenden Übersetzung leider nicht immer. So werden die Literaturhinweise, die Carpzov gibt, manchmal ins Deutsche übersetzt (zum Beispiel „Hunnius in Meth. Concion.“ [48] in: „Hunnius über die Methoden der Predigt“ [49]), manchmal wird der lateinische Titel in der deutschen Übersetzung beibehalten („toto libro de Formandis Concion. Sacris Andreas Hyperius“ [52] in „Andreas Hyperius im gesamten Buch von ‚De formandis concionibus sacris‘“ [53]) (vgl. auch die Literaturangabe S. 114f). Manchmal wird der historische Terminus übersetzt („De Statu Civili Magistratus“ [72] in „Über den zivilen Stand der Obrigkeit“ [73]), wenige Zeilen später bleibt er unübersetzt („De Statu Oeconomico“ in „Über den Status oeconomicus“ [73]), dann wieder „De Statu Ecclesiastico“ (72/74) in „Über den geistlichen Stand“ (75). „Methodus arbitria“ (76) wird einmal mit „von freiem Belieben bestimmte Methode“ (77) und noch im gleichen Abschnitt mit „willkürliche Methode“ (79) übertragen. Gelegentlich wird der lateinische Begriff in die deutsche Übersetzung mit aufgenommen und in Klammern übersetzt (84/85). Manche Übersetzungen, die sprachlich möglich sind, entsprechen aber kaum der Rede-weise eines Autors im 17. Jahrhundert. So würde in einem Text des 17. und 18. Jahrhunderts der Begriff „sacrum negotium“ wohl mit „heilige Aufgabe“ übersetzt werden, nicht aber mit „ehrwürdige Angelegenheit“ (34–35), was durchaus eine andere Deutungsintention impliziert. Es ist auch zweifelhaft, ob der Terminus „locus communis“ mit „Allgemeinbegriff“ (zum Beispiel 92–95) richtig wiedergegeben ist, oder ob man angesichts der Verwendung des Begriffs in den Dogmatiken des 16. und 17. Jahrhunderts nicht richtiger „allgemeingültiger Satz“ oder „allgemeingültige Aussage“ hätte übersetzen sollen. In der Einleitung (15) wird „locus communis“ im Übrigen viel besser mit „Thema“ erläutert und in der

Übersetzung werden einigen Stellen die Formulierungen „allgemeiner Topos“ (132–133) und „Lehrstück“ (122–125) verwendet, was dem lateinischen Terminus sachlich eher entspricht. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass es hilfreich gewesen wäre, sich vor der Herstellung der Übersetzung stärker mit den sprachlichen Gewohnheiten der Zeit vertraut gemacht zu haben.

An einem Beispiel soll abschließend verdeutlicht werden, dass eine rein lexikalisch richtige Übersetzung am Aussageziel des Textes vorbeigehen kann. Der „Leitsatz I“ (eine nachvollziehbare Begründung der Übersetzung „Leitsatz“ für den im Lateinischen verwendeten Begriff „aphorismus“ wird in der Einleitung vorgelegt [11]) von „Teil II“ des Werkes lautet so: „Exordium Concionis Argumento & scopo textus sit conveniens, summoque studio in id enitendum est, ne loco attentionis et benevolentiae exitetur odium“ (86), die dazu gehörende Übersetzung: „Das Exordium der Predigt soll dem Gedanken und Skopos des Textes gemäß sein, und man muss sich sehr darum bemühen, dass man nicht statt Aufmerksamkeit und Wohlwollen Widerwillen erzeugt.“ (87). Auf die Übersetzung zweier Begriffe soll hier verwiesen werden: 1. „Argumentum“ muss an dieser Stelle statt mit „Gedanken“ mit „Inhalt“ übersetzt werden, um den Begriff deutlicher genug von „Skopus“ (wieso mit dem griech. „Skopos“ statt mit dem gebäuchlicheren „Skopus“ übertragen wird [87], bleibt ungelöst) zu unterscheiden. Besser gelingt dies, wenn an anderen Stellen des Textes das Wort häufig mit „Gedankengang“ übersetzt wird, wodurch immerhin die deutlich wird, dass – anders als mit „Skopus“ – nicht die Zwecksetzung gemeint ist, sondern die inhaltliche Darstellung des auszulegenden Bibeltextes (so erklärt Carpsov in Aphor. II, § 1 am Beispiel der Weihnachtsgeschichte, was er mit „argumentum“ meint; 92). An anderer Stelle wird „argumentum“ mit „Argument“ übersetzt ist (120–121 und 126–127), was im Deutschen aber eine völlig andere Bedeutung impliziert. 2. Der Begriff „benevolentiae“ wird mit „Wohlwollen“ übersetzt. Dies ist lexikalisch richtig, aber unter Berücksichtigung der Semantik des 17. Jahrhunderts ist wohl besser mit „Zutrauen“ zu übersetzen.

An manchen Stellen ist der Leser froh, den lateinischen Text vorliegen zu haben, weil die deutsche Übersetzung entweder außerordentlich frei oder „sinngemäß“ („exulare“ wird nicht mit „verbannen“, sondern mit „einen Sonderfall darstellen“ übersetzt; 70–71) ist, oder auch ein deutscher Satz unverständlich bleibt (137, § 4, letzter Satz).

Diese Beispiele sollen deutlich machen, wie wichtig es ist, sich immer wieder am Originaltext zu orientieren und sich nicht allzu sehr von der Übersetzung leiten zu lassen. Die eingangs genannte (erste) Hilfe, die eine Übersetzung bietet, soll freilich in ihrem Wert keineswegs unterschätzt werden.

Weit problematischer ist es, dass eine historische Erschließung des Textes, wie sie ein erläuternder Anmerkungsapparat und Personen-, Orts- und (ggf.) Sachindizes bieten, völlig fehlt. So wird der Leser gleich im einleitenden Abschnitt des Textes mit einer Liste von 45 Namen konfrontiert (32–35), deren Identifizierung er aber selbst vornehmen muss, wenn er wissen will, welche Gewährleute

Carpzov zu nennen für nötig hält. Umso prekärer wird es, wenn Namen noch nicht einmal richtig aus der Textvorlage übernommen worden sind. So muss es statt „Sobnius“ (32–35) „Sohnius“ heißen (gemeint ist der Heidelberger Professor Georg Sohnus). Die im Original gedruckten Namen „Hemmingius“ und „Pancratius“ werden zu „Hemmingio“ und „Pancratio“ (32–33). Die häufigen Literaturhinweise, die Carpzov gibt, werden an keiner Stelle mit einer vollständigen bibliographischen Angabe aufgelöst, sodass dem Benutzer die Aufgabe zufällt, selbst herauszufinden, wie diese Homiletik in die Predigtlehre der frühen Neuzeit einzuordnen ist.

Damit wird deutlich, dass die Edition den Anforderungen einer historischen Edition nicht genügt. Inwieweit sie für den praktischen Theologen – und hier insbesondere demjenigen, der sich mit der Homiletik und ihrer Geschichte beschäftigt – von Nutzen ist, muss an anderer Stelle untersucht werden. Soweit dies von einem Kirchenhistoriker beurteilt werden kann, wird jedoch deutlich, dass viele Anforderungen an eine Predigt in der modernen Zeit schon vor über 300 Jahren bekannt waren und von den Homiletikern benannt wurden. Insofern kann diese Ausgabe der Carpzovschen Homiletik ein Anstoß bieten, sich mit der Geschichte der Predigtlehre zu befassen, um den eigenen Denk- und Erfahrungshorizont zu erweitern.

*Klaus vom Orde*

---

Dieter Ising (Hg.): *Johann Christoph Blumhardt. Krankheit und Heilung an Leib und Seele. Auszüge aus Briefen, Tagebüchern und Schriften*, Edition Pietismustexte 6, Leipzig: EVA, 2014, kt., 266 S., € 14,80

---

Bei Geburtstagsgratulationen, aber auch im Alltag steht das Thema Gesundheit vorne dran. „Reichtum ist viel, Glück ist mehr, Gesundheit ist alles“, diese Sentenz unbekannter Herkunft schmückt ein Behandlungszimmer der Physiotherapie-Praxis, in die ich regelmäßig komme. Insofern passt dieses neue Blumhardt-Buch sehr gut in unsere Zeit.

Mit zwei nicht unwichtigen Petitesse zu Blumhardt und dem Herausgeber dieses neuen Buches möchte ich beginnen: Irgendetwas von Blumhardt findet sich in fast jedem christlichen Haus, zumindest in Württemberg. Zu bedeutend und zu bekannt ist Blumhardts Wirken als Pfarrer in Möttlingen (1838–1852) und in Bad Boll (1852–1880). Meist ist das, was da steht, schon älteren Datums und quellenmäßig gar nicht oder nur schlecht belegt. Anders dieses von Dieter Ising herausgegebene Buch, das im besten Sinne des Wortes volkstümlich auf einem hohen Niveau ist. Bis 2012 war Ising Mitarbeiter im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart und seit 2011 ist er Mitglied der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, also ein ausgewiesener Fachmann.

568 Anmerkungen zeugen von seiner immensen Kenntnis; sie lassen so gut wie keine Frage zu den 66 ausgewählten Briefen Blumhardts offen. Der erste abgedruckte Brief ging im September 1842 an Justinus Kerner, der letzte wurde ungefähr vier Wochen vor Blumhardts Tod am 25.2.1880 abgefasst. Vor den Briefen stehen zwei Tagebuchnotizen Blumhardts aus den Jahren 1830 und 1835, in denen er als Vikar und Missionslehrer erste indirekte Erfahrungen mit bösen Geistern machte.

Dass Blumhardt in einer Zeit und in einem Milieu lebte, in dem man selbstverständlicher als heutzutage mit Göttern und Dämonen rechnete, das zeigt das umfangliche Nachwort (229–260) Isings; S. 231–234 handelt von „Krankheit und Heilungen: frühe Erzählungen und Erfahrungen“. Ising reflektiert unter anderem die veränderte Wirklichkeitsauffassung und zeichnet dankenswerterweise das Umfeld der Dokumente präzise nach.

Insgesamt gesehen liegt damit nun zwar keine neue wissenschaftliche Blumhardt-Ausgabe vor (auf solche rekurriert Ising), wohl aber ein Werk, das jede theologische Studierstube ziert und darüber hinaus eine breite Leserschaft über Blumhardt sehr gründlich und sehr gut informiert. Blumhardt *historisch* ist eines, etwas ganz Anderes, weitaus Spannenderes und auch Wichtigeres ist die Frage nach der Relevanz von Blumhardts Erfahrungen und Einsichten *für heute und die Zukunft* von Kirche und christlichen Gemeinden – und auch der Medizin.

Gerhard Maier

---

Daniel Heinz, Werner E. Lange (Hg.): *Adventhoffnung für Deutschland. Die Mission der Siebenten-Tags-Adventisten von Conradi bis heute*, Lüneburg: Saatkorn-Verlag, Abt. Advent-Verlag, 2014, Pb., 303 S., € 23,80

---

Dieser Band gibt einen Überblick über Geschichte und Gegenwart der Siebenten-Tags-Adventisten (abgekürzt: STA – so nannten sich Adventisten seit 1860) in Deutschland. Daniel Heinz leitet das Historische Archiv der STA in Europa; der zweite Herausgeber Werner E. Lange ist Buchlektor im Advent-Verlag. Der Band enthält zwei deutlich unterschiedliche Arten von Beiträgen: Die Zeit bis 1945 wird von Historikern distanziert-kritisch beschrieben, die Zeit danach wird von Zeitzeugen dargelegt, die dabei „auch manche subjektive Sichtweise in ihre Darstellung einfließen lassen“ (10); teilweise handelt es sich um Hauptakteure, die ihre eigene Tätigkeit präsentieren.

Der Inhalt eines umfangreichen Buches von Johannes Hartlapp über *die STA zur NS-Zeit* wurde hier vom Mitherausgeber Lange zusammengefasst (und von Hartlapp durchgesehen). Dabei widmen sich 19 Seiten den Jahren 1933 bis 1939 und nur drei Seiten den Kriegsjahren 1939 bis 1945. Das heißt, über die erste Hälfte der NS-Zeit wird weitaus mehr gesagt als über die zweite, geschichtlich noch dramatischere Hälfte. Ein solches Ungleichgewicht ist oft durch die für die

Kriegsjahre ungünstigere Quellenlage bedingt. Auf etwas mehr als 20 Seiten kann die NS-Zeit natürlich nicht ausführlich dargestellt werden; es werden bloß einige Schicksals- und Verhaltenslinien dargelegt. Der Anschluss Österreichs 1938 wird nicht erwähnt. Die Darstellung ist kritisch, so wird etwa „die allgemeine Zustimmung der meisten Adventisten zur Regierung Hitlers“ erwähnt (89) – gemeint ist damit speziell der Beginn von Hitlers Regierung. Leitmotiv des Handelns der Verantwortlichen war „der Fortbestand der kirchlichen Organisation“ (112) – man könnte hier von Institutionen-Egoismus sprechen.

„Die Zusammenführung des Ost- und Westdeutschen Verbandes“ nach der Wende wird hier von zwei Hauptverantwortlichen (Sekretär und Vorsteher der beteiligten Verbände) dargelegt – also gewissermaßen ein Tätigkeitsbericht vorgelegt. Der letzte Beitrag des Bandes endet mit einem Appell zu einer Vereinigung von Nord- und Süddeutschem Verband (287f).

Als Gründungsdatum der adventistischen Mission in Deutschland gilt 1889, als Ludwig Richard Conradi die Adventgemeinde in Hamburg gründete (9). Neben den die einzelnen Epochen abdeckenden Kapiteln gibt es auch einzelne zu speziellen Themen (rechtliche Stellung der STA, Beziehungen zu anderen Kirchen, theologische Eigenheit des *deutschen* Adventismus), die aber gleichfalls historisch entfaltet werden.

Den Abschluss bilden mehrere Anhänge, unter anderem eine Chronik, Porträts der Vorsteher und ein Schaubild der Mitgliederentwicklung (in Fünfjahres-Intervallen) – demnach erfolgte das Hauptwachstum bis 1925; immerhin ein geringes Wachstum gab es während der NS-Zeit, seitherige Wachstumsschübe gehen vermutlich auf Zuwanderung aus dem Osten zurück und münden in den gegenwärtig ziemlich konstanten Mitgliederstand von ungefähr 35.000 Adventisten. Dieses Schaubild wird leider nicht kommentiert. Der Titel des Buches verweist auf die „Adventhoffnung“, und diese Hoffnung auf Christi Wiederkunft war es, die am Beginn des 20. Jahrhunderts eine wachsende Adventbewegung hervorbrachte.

Franz Graf-Stuhlhofer

---

Barbara Liedtke: *Völkisches Denken und Verkündigung des Evangeliums. Die Rezeption Houston Stewart Chamberlains in evangelischer Theologie und Kirche während des „Dritten Reichs“*, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 37, Leipzig: EVA, 2012, geb., 432 S., € 58,-

---

Die vorliegende Untersuchung (Doktoraldissertation Universität Bonn, 2011, Betreuung Wolfram Kinzig) fragt nach dem Einfluss des Bayreuther Rassentheoretikers Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) auf den Protestantismus im Dritten Reich. C. war einer der wichtigsten Protagonisten der völkischen Bewe-

gung und ein wichtiger ideologischer Wegbereiter des Nationalsozialismus. Als Vordenker und Vertreter eines völkischen Christentums wurde C. auch für evangelische Christen interessant, die ihn in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß rezipiert und in ihre Vorstellungswelt integriert haben sowie in ihrer Argumentationsstrategie gegenüber dem Nationalsozialismus zu nutzen versuchten. Die Fragestellungen ihrer Untersuchung umreißt die Autorin wie folgt:

Warum wurde C. während des Dritten Reichs zunehmend unter religiöser Perspektive betrachtet? Welche historischen und kirchenhistorischen Umstände begleiteten und beeinflussten diese Rezeption C.s in evangelischer Theologie und Kirche, und innerhalb welcher theologischen Kreise wurde er rezipiert? Ist es gerechtfertigt, ... eine scharfe Trennlinie zwischen dem Rezeptionsverhalten bekenntniskirchlich gebundener und deutsch-christlich beeinflusster Theologen zu ziehen? Auch muss untersucht werden, in welcher Weise sich die Rezeption C.s während des Dritten Reichs von derjenigen vor 1933 unterschied und wie dies mit den zeitgeschichtlichen Umständen in Verbindung steht (22).

Nach knappem Überblick über die C.-Forschung seit 1945 und einem Überblick über Aufbau und Aufgabe der Untersuchung skizziert Liedtke zunächst die Biografie (28–46) und Weltanschauung C.s (47–109, C. als Kulturphilosoph des 19. Jahrhunderts, C. und das Judentum sowie das Christentum, C.s religiöse Prägung und sein Verständnis des Christentums – die Ursprünge des Christentums in der Religion Jesu, die „Entartung“ des Christentums: Kirchengeschichte im Lichte der Rassentheorie sowie C.s Vision eines „germanischen Christentums“). Dem folgt die Darstellung der publizistischen Erfolgsgeschichte der Schriften C.s (109–124). Dann skizziert die Autorin knapp die Rezeption C.s in evangelischer Theologie und Kirche vor 1933 (125–153; müsste diese Rezeption noch deutlicher in der gesamtgesellschaftlichen Rezeption verankert werden?). Ein weiteres vorbereitendes Kapitel beleuchtet C. als Wegbereiter des Nationalsozialismus (156–180, unter anderem seine Stilisierung zum „Propheten“ und „Seher“ des Dritten Reiches, sein Einfluss auf führende Gestalten des Nationalsozialismus; hier knappe Überlegungen zur gesellschaftlichen Rezeption vor und nach 1933 als Hintergrund der spezifisch evangelischen Rezeption).

Im Hauptteil der Arbeit geht es um die spezifisch evangelische Rezeption C.s. Nach einführender Beschreibung des kirchenhistorischen Hintergrunds (182–197, u. a. mit einer Skizze der Krise der akademischen Theologie zwischen 1933 und 1945, die den breiten Rückgriff auf C. zu verstehen hilft), schildert Liedtke zunächst die Rezeption C.s im Kreis der Deutschen Christen Thüringens (198–242, personelle Kontinuitäten und institutionelle Vernetzungen in der Thüringer evangelischen Kirche, C. in den Anfängen der Kirchenbewegung Deutsche Christen, Walter Grundmann und die „völkische Theologie“, Grundmanns Rekurs auf C., die Rezeption C.s im Eisenacher „Entjudungsinstitut“, C. in Thüringer deutsch-christlicher Presse und in deutsch-christlicher Religionspädagogik;

hier wäre die inzwischen veröffentlichte große Studie von Oliver Arnold zu den Thüringer Deutschen Christen zu ergänzen).

Ein weiterer großer Abschnitt gilt der Rezeption C.s innerhalb der deutsch-christlichen Bewegung auf Reichsebene (242–286; die Rezeption C.s in Programmschriften der deutsch-christlichen Bewegung, die deutsch-christlichen Kirchenpresse sowie die Rezeption in der deutsch-christlichen akademischen Theologie). Beklemmender ist die folgende Darstellung der Rezeption C.s auch in der Bekennenden Kirche und der kirchlichen Mitte (286–348; Rezeption in Programmschriften der Bekennenden Kirche und der kirchlichen Mitte, die Kirchenpresse von Bekennender Kirche und kirchlicher Mitte, die Rezeption C.s in den Blättern der Bekennenden Kirche und der kirchlichen Mitte, Rezeption C.s in der akademischen Theologie in Bekennender Kirche und kirchlicher Mitte). Liedtke schließt:

Überblickt man die Rezeption C.s zunächst in den Programmschriften der Bekennenden Kirche und der kirchlichen Mitte, so überrascht die geringe Zahl kritischer Auseinandersetzungen mit dem Bayreuther Rassentheoretiker. Nur wenige Theologen distanzieren sich explizit von C.s Anschauungen, beschränkten sich jedoch dabei auf seine theologischen Aussagen. Die gleichzeitige Bejahung einer rassistischen Weltanschauung schloss dies keineswegs aus, vielmehr betonten einzelne Theologen sogar ihre positive Beurteilung der zeitgenössischen Rassenideologie (345).

Weiter schreibt sie:

Der Rekurs auf C.s Anschauungen blieb insgesamt überaus oberflächlich und zielte meist, wie auch bei den Deutschen Christen, auf die Apologie des Christentums gegen die anti-christliche und deutschgläubige Bewegung innerhalb des Nationalsozialismus. In besonderer Weise wurde C. gegen die Ideologie Rosenbergs, Ludendorffs und anderer Deutschgläubiger, jedoch auch gegen Thesen der Deutschen Christen angeführt, die sich selbst zur Bekämpfung der kirchlichen und weltanschaulichen Gegner ähnlich apologetisch auf den Bayreuther Publizisten beriefen. Die vor allem kirchenpolitischen und theologischen Argumentationen in diesem Zusammenhang können vom wohlwollenden Betrachter als indirekte System- und Staatskritik aufgefasst werden. Gleichwohl ist vorrangig festzustellen, dass auch in der „neutralen“ und bekenntniskirchlichen Presse durch den Bezug auf C. antisemitische Stereotype transportiert und das Konzept des Rassengedankens, das eine „arteigene“ Religion einschloss, bejaht wurden (346f).

Im Vergleich zur Rezeption bei den Deutschen Christen schreibt Liedtke:

Theologen und Kirchenmänner aus dem Kreis von Bekennender Kirche und kirchlicher Mitte gelangten zu einer insgesamt kritischeren Bewertung von Werk und Wirkung C.s als jene aus der deutsch-christlichen Bewegung. Gleichwohl muss festgehalten werden, dass auch sie, sei es aufgrund christlicher Anschauungen C.s, kirchenpolitischer Verhältnisse oder persönlicher theologischer und politischer Prägung, positive Zugänge zur Weltanschauung C.s finden konnten. Auch hier stand, trotz mancher spezifisch theologischer Kritik, oft ein positiver Rekurs auf C. im Mittelpunkt, der sich zu ähnlichen Zwecken auf den Bayreuther berief, wie dies bei den Deutschen Christen der Fall gewesen war: Als Apologet gegen anti-

christliche und deutschgläubige Anfeindungen ging Chamberlain in das theologische Schrifttum des Dritten Reichs ein. Vor diesem Hintergrund blieben kritische und ablehnende Beurteilungen C.s auch in den oppositionellen Teilen des Protestantismus die Ausnahme (348).

Die „Zusammenfassung der Ergebnisse“ (301–375) schließt mit den Sätzen:

Übergreifend lag die Bedeutung C.s jedoch in dem Angebot seiner Weltanschauung, eine rassistische und nationalistische politische Ideologie mit der christlichen Religion in Verbindung zu bringen. Dies ließ ihn für den politisch angegriffenen Protestantismus in Deutschland zu einem wichtigen Bestandteil christlicher Apologie werden. Dieser Umstand verhinderte, dass von Seiten der evangelischen Kirche eine klare und absolute Absage an die rassistische, antisemitische und nationalistische Weltanschauung C.s formuliert wurde (375).

Ein detailliertes Literaturverzeichnis (unter anderem mit den unveröffentlichten Quellen) und Personenverzeichnis runden die Arbeit ab. Zu begrüßen ist, dass Liedtke neben den deutschen Christen auch die Bekennende Kirche und kirchliche Mitte und deren Rezeption C.s im Blick hat und somit die gesamte evangelische Kirche und Theologie einbezieht. Durchweg ist zu bedenken, dass neben C. auch andere Vorstellungen (teilweise auch in Anknüpfung bzw. Gespräch mit C.) die evangelische Theologie dieser Epoche beeinflusst haben.

Liedtkes solide und hervorragend differenzierende Untersuchung liefert neben der instruktiven Analyse der C.-Rezeption der Bekennenden Kirche und der kirchlichen Mitte einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der sog. Deutschen Christen und anderer national-völkisch gesinnter christlicher Gruppen bzw. zum Einfluss dieses Denkens auch auf Christen, die sich anderweitig und aus anderen Gründen vom Nationalsozialismus distanziert hatten. Damit folgt sie dem schon länger anhaltenden Trend, neben der Bekennenden Kirche auch deren Gegner unterschiedlicher Couleur zu untersuchen.

Über den konkreten Fall hinaus zeigt die Untersuchung grundsätzlicher die Problematik und Multidimensionalität kirchlich-theologischer Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, sei es in säkularer oder dezidiert antichristlicher Form. Der mit apologetischen Absichten geschickt teilweise als Kronzeuge herangezogene C. war aus anderen Gründen höchst problematisch, die – soweit erkannt – verschwiegen wurden. Dass beide Elemente nicht zu trennen sind, wird im Rückblick klarer als es in der konkreten Herausforderung gewesen sein dürfte. Freilich hat die oberflächliche apologetische „Nützlichkeit“ C.s in schwierigen Umständen auch den Blick für das zutiefst widerchristliche Konstrukt eines völkischen Christentums Chamberlainscher Machart verdunkelt. Der Blick auf dieses Beispiel könnte den Blick für andere Epochen und für die eigene Zeit schärfen. Insofern ist die sehr unterschiedliche und ambivalente Rezeption C.s in der damaligen evangelischen Kirche und Theologie auch ein Lehr- und Mahnstück

christlicher Apologetik. Die in der Untersuchung ausgeklammerte Rezeption C.s im katholischen Kontext wäre eine interessante Vergleichsgröße.

*Christoph Stenschke*

---

Bernhard Olpen: *Johann Karl Vietor (1861–1934). Ein deutscher Unternehmer zwischen Kolonialismus, sozialer Frage und Christentum*, Stuttgart: Steiner, 2014, Pb., 624 S., € 89,-

---

Der Verfasser legt in diesem Werk, das als 102. Band der *Beiträge zur Übersee-geschichte* erschienen ist, eine im Umfang und Materialfülle beeindruckende Monographie über den pietistischen Missionsfreund und Unternehmer Johann Karl Vietor einer interessierten Öffentlichkeit vor. Vietor gehörte zu den wenigen vom christlichen Glauben inspirierten Unternehmerpersönlichkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die den Versuch wagten, ihre Unternehmungen unter dem Gesichtspunkt und motiviert vom christlichen Glauben her zu betreiben. Vietor gehört auch zu denjenigen, die sich politisch im deutschen Kaiserreich und auch noch in der Weimarer Republik als Christ engagierten; er beteiligte sich aktiv am Aufbau und an der Politik der Christlich-Sozialen Partei (CSP), die versuchte, angeregt durch Adolf Stöcker, Zugang zur Arbeiterschaft in Deutschland zu gewinnen.

Der Autor versucht nun, die Biographie Vietors einzubetten in die erweckungs- und missionsgeschichtlichen, aber auch gesellschaftlichen und kolonialgeschichtlichen Zusammenhänge. Dadurch gelingt ihm ein sehr detailliertes und viele Aspekte beleuchtendes Lebensbild Vietors und seiner Zeit, das Teilaspekte der deutschen Kolonialgeschichte in ein neues Licht stellt und auch einen bestimmten Bereich des politischen Protestantismus aus der Vergessenheit befreit.

J. K. Vietor stammte aus einer von der Erweckung und dem reformierten Pietismus Bremens erfassten Kaufmannsfamilie, die schon ab Mitte des 19. Jahrhunderts den Weg der Norddeutschen Missionsgesellschaft (NMG) begleitete und entscheidend prägte. 125 Jahre lang war immer ein Angehöriger der Familie Vietor im Vorstand der NMG tätig. Die Unternehmerfamilie Vietor half finanziell und dann auch logistisch beim Aufbau der Mission. Sie kaufte ein Schiff, das dazu bestimmt war, Missionare und Missionsbräute nach Afrika zu transportieren, aber dann auch den Geschäften der Firma in Westafrika gute Dienste leistete.

J. K. Vietor begann seine Kaufmannslehre in der Firma seines Onkels, mit der er 1884 nach Afrika ausreiste. Bald schon gründete er sein eigenes Geschäft; die Vietorschen Firmen lehnten aus Gewissensgründen jeglichen Schnapshandel mit Afrikanern ab. Schnell zeigte sich, dass J. K. Vietor auch auf anderen Gebieten zu einem Kritiker der sich entwickelnden deutschen Kolonialpolitik in Togo und

Kamerun wurde. So verwarf er beispielsweise die Errichtung von Großplantagen und kritisierte die damit einhergehende Ausbeutung afrikanischer Plantagenarbeiter. Als Anhänger der Bodenreformbewegung entwickelte sich Vietor zu einem entschiedenen Kämpfer für eine humane Kolonialpolitik, die den Afrikanern genügend eigenes Land zum Aufbau einer indigenen Landwirtschaft ermöglichen wollte. Er übernahm das alte Geschäft seines Onkels und entwickelte seine eigene Firma zu einem groß angelegten Firmennetzwerk, das in Liberia, an der Goldküste, in Togo, Kamerun bis hinunter nach Namibia Faktoreien und Stützpunkte anlegte. Damit wurde Vietors Unternehmen zu einer der führenden Im- und Exportfirmen Bremens. Vietor engagierte sich aktiv, durch Vorträge und auch publizistisch, in den verschiedenen Standesorganisationen der Bremer Kaufmannschaft und im Verband Westafrikanischer Kaufleute. Darüber hinaus war er in der deutschen Gesellschaft für Eingeborenschutz tätig und wurde von 1901–1908 Mitglied im deutschen Kolonialrat. Dort wurde er eine wichtige und kritische Stimme, die sich für die Rechte der indigenen Bevölkerung einsetzte. Er hatte beste Zugänge zu Informationen, die ihm durch Missionare und Missionsgesellschaften zugespielt wurden. Dadurch konnte er immer wieder konkret auf Missstände, ungerechte Behandlung von Afrikanern und auf die katastrophalen Folgen der verfehlten deutschen Eingeborenenpolitik der Kolonialbehörden und deren Handlanger, monopolistische Großgrundbesitzer, hinweisen (Entvölkerung durch Zwangsevakuierungen der Afrikaner etc.). Er prangerte die maßlosen Prügelstrafen der Weißen an und stellte im Kolonialrat eine Gegenposition dar, die der vom Sozialdarwinismus geprägten Kolonialpolitik des deutschen Reiches Einhalt gebieten wollte. Geprägt vom pietistisch-erwecklichen Christentum, politisch konservativ und nicht frei von paternalistischen Standpunkten, kämpfte er dennoch aus humanitären Gründen für die Rechte der indigenen Bevölkerung. Er wollte die Afrikaner zu freien, sich selbst bestimmenden Ackerbauern erziehen und forderte einen grundlegenden Systemwechsel in der Kolonialpolitik. Aufgrund dieser massiv vorgetragenen Kritik im deutschen Kolonialrat, wobei Vietor einer der wichtigsten Wortführer war, kam es endlich unter Dernburg zu einem späten Systemwechsel in der Kolonialpolitik. Zu diesen Entwicklungen hat Vietor wesentlich beigetragen; das wird vom Autor in seiner Arbeit gut dargestellt. Dass es diese Stimmen und Kräfte im deutschen Kolonialrat gegeben hat, hilft sehr zu einer differenzierten Gesamteinschätzung der deutschen Kolonialpolitik, ein im Ganzen eher dunkles Kapitel deutscher Geschichte.

Vietors Engagement in der CSP war davon geprägt, die Arbeiterschaft, die weitgehend dem linken, sozialdemokratischen Spektrum zuneigte, wieder für christlich-konservative Positionen zurückzugewinnen. Dieses Ansinnen der CSP scheiterte auf lange Sicht jedoch an der Milieufeme ihrer Leiter. Vietor setzte sich für christliche Gewerkschaften ein und wirkte auch in der Heimstättenbewegung mit, um der Wohnungsnot in Deutschland zu wehren.

Der Erste Weltkrieg war für Vietor nicht weniger als eine Katastrophe. Seine Firmen, die er gerade so durch den Krieg retten konnte, schafften den Neuanfang

nicht; am Ende musste Vietor kurz vor seinem Tode Insolvenz beantragen. Noch schlimmer waren die mentalen Folgen des Krieges; Vietor war tief enttäuscht und verbittert von England und auch von englischen Christen. Dass seine Schriften nach dem Krieg als Beweis für die These der Alliierten erhalten mussten, dass Deutschland unfähig sei, Kolonien zu führen, verletzte und verbitterte Vietor.

Diese sehr umfangreiche Untersuchung zum Leben und Werk des Kaufmanns, Kolonialpolitikers und Christen Vietor füllt ganz sicher eine Forschungslücke. Sie zeigt, dass es in der damaligen Zeit progressive und reformistische Kolonialpolitiker gegeben hat, die vom christlichen Weltbild geprägt die Rolle übernahmen, welche die humanitären Gravamina in den entsprechenden Gremien laut werden ließen. Vietors Stimme war zum Teil lauter als die der Missionen, als er sich für die Rechte der Afrikaner einsetzte. In Togo ist Vietor bis heute unter den Afrikanern nicht vergessen; dass er auch in Deutschland nicht vergessen wird, dazu kann das vorliegende Werk einen wichtigen Beitrag leisten.

Bernd Brandl

---

Martin W. Pernet: *Nietzsche und das „Fromme Basel“*, Beiträge zu Friedrich Nietzsche 16, geb., 350 S., Basel: Schwabe, 2014, € 74,50

---

Friedrich Nietzsche und das „Fromme Basel“, der Atheist und die Pietisten – eine reizvolle Fragestellung für jeden, der das starke pietistische Leben in der aufstrebenden schweizerischen Großstadt im 19. Jahrhundert kennt! Es kann doch nicht sein – und es war tatsächlich auch nicht so, dass das pietistische Glaubensleben an dem Protagonisten des modernen „Gott-ist-tot“-Lebensgefühls spurlos vorübergegangen wäre. Der Nietzscheforscher Martin Walter Pernet hat 1989 eine Monographie über „Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche“ (Studien zur Sozialwissenschaft 79, Opladen: Westdt. Verlag, zugl. Diss. Bern) veröffentlicht und im Jahr 2000 eine Recherche über die Schule, die Nietzsche in seiner Jugend besuchte, vorgelegt (*Religion und Bildung. Eine Untersuchung zur Geschichte von Schulpforta*, Studien zur Theologie 21, Würzburg: Stephans-Buchh. Mittelstädt).

Schon Kindheit und Jugend von Friedrich Nietzsche weisen Bezüge zu pietistischen Kreisen auf (Teil 2, 107–127). Der am 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen (südwestlich von Leipzig) geborene Pfarrerssohn stammt aus einer erwecklich geprägten Familie, die nach dem Tod des Vaters in die nahe gelegene Stadt Naumburg umzieht. Dort hat Nietzsche Freunde, die in der Inneren Mission engagiert sind, und auch fromme Lehrer an der Landesschule Schulpforta (108f, 111). Durch kritische Leben-Jesu-Werke, endgültig durch Lektüre von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ wendet sich der hochbegabte Student in

Bonn und Leipzig vom Glauben ab (112f, 120). Sein Lehrer, der Altphilologe Friedrich Ritschl empfiehlt ihn für die altphilologische Dozentur in Basel, obwohl Nietzsche schon damals mehr der Philosophie zuneigt (113–115). In Basel unterrichtet er dann ab 1869 zwischen 12 und 14 Wochenstunden, davon sechs am Pädagogium, das zum Universitätsstudium hinführt. Besonders kümmert sich Wilhelm Vischer-Bilfinger um den jungen Professor (131, 139f), der in das großbürgerliche Basler Leben hineinwächst (Teil 3, 131–285). Mit Vischer-Bilfingers Sohn Wilhelm Vischer-Heussler ist Nietzsche ebenfalls freundschaftlich verbunden (141). Adolf Vischer-Sarasin, jüngerer Bruder von Wilhelm, will ihn vom Atheismus abbringen (148). Die neupietistische Zeitströmung in Form der Heiligungsbewegung erlebt und kritisiert der ehemals fromme Pfarrersohn (149–152); die neuen Lieder brächten eine „Gassenhauer-Christlichkeit“ zum Ausdruck (153). Die beiden Vischerbrüder bleiben bei mancher Kritik Nietzsches enge Kontaktpersonen. Sie sind für ihn „... gute, aber fanatisch fromme Leutchens. Adolf [Vischer-Sarasin] hält jetzt öffentlich im Vereinshaus Gebete. Wenn sie nur nicht eines Tages vor Gottseligkeit platzen!“, so Nietzsches spöttische Bemerkung an seine – ebenfalls fromme! – Schwester (156).

Pernet mustert eine lange Liste von Nietzsche-Kollegen an Universität und Pädagogium durch; sie klingt wie ein Who's who des frommen großbürgerlichen Basel (159–224), das man – nach Meinung des Rezensenten – in dieser Weise anderweitig nicht findet. (Im Gegensatz dazu dürften die allgemeinen Informationen in Teil 1 der Untersuchung [21–105] über den frommen und vermögenden Basler Unternehmer Christoph Merian-Burckhardt, das fromme Basel und die liberale Wende im Geistesleben der Stadt im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts allgemein bekannt sein.) – So lange die bekannten Patrizierfamilien noch Einfluss auf Stadtregierung und Bildungspolitik ausüben konnten, sorgten sie dafür, dass die Stellen mit geistesverwandten Persönlichkeiten besetzt wurden (vgl. 193). Bekannt sind Namen von Theologen wie Julius Kaftan, Conrad von Orelli, Hermann von der Goltz, dazu kamen pietistische (auch herrnhutisch und katholisch-apostolisch) geprägte Mediziner, Juristen und Historiker. Tanz und Theater waren im „frommen Basel“ verpönt (217, vgl. 276). Nietzsche pflegt in seiner Basler Zeit Beziehungen ausschließlich zu Theologen aus dem konservativen und pietistisch-erwecklichen Lager (205) und ist natürlich Franz Overbeck verbunden, der als sein Mitbewohner im gleichen Haus eine ganz besondere Rolle spielt (245). Overbeck begegnet interessanterweise dem Pietismus mit Respekt, weil dieser das Christentum ins Leben umsetzt. Der Kulturprotestantismus dagegen versucht nach Overbeck apologetisch, es der Moderne anzupassen und wird damit der ursprünglichen Intention des Christentums nicht gerecht (255–259).

Nietzsches Schwester Elisabeth fühlt sich im frommen Basel wohl, und auch ihre Mutter ist auf einer Reise von der Stadt angetan: „Es ist schön in der Schweiz und vorzüglich auch hier in Basel, wo ein sehr frommer Sinn ist, so daß

mir am Sonntag das Strömen der Menschen nach allen Kirchen, etwas wahrhaft rührendes hat“ (271).

Nietzsche liest selber intensiv die Bibel (283f); sein Verhältnis zum frommen Basel wie generell zum pietistisch geprägten Christentum seiner Zeit ist ambivalent: „Selber in pietistisch-erwecklichem Geist aufgewachsen, hat er die besonders von Anhängern dieser Glaubensüberzeugung gelebte subjektive Echtheit des Glaubens immer geschätzt und auch für sich selber nicht gänzlich verworfen“ (284). So schreibt er in *Ecce homo*: „Wenn ich dem Christentum den Krieg mache, so steht dies mir einzig deshalb zu, weil ich nie von dieser Seite aus Trübes oder Trauriges erlebt habe, – umgekehrt die schätzenswerthesten Menschen, die ich kenne, sind Christen ohne Falsch gewesen“ (ebd., KGW VIII/3, 434). Nietzsches Haltung drückt sich gut in den beiden knappen Sprüchen aus: „Wogegen ich kämpfe, da bin ich mitten drinn“, und: „Was ich angreife, ehre ich“ (285).

Im vierten und letzten Teil seiner Monographie (289–323) fasst Pernet seine Forschungsergebnisse zu Nietzsches pietistischem Erbe zusammen. In seiner Jugend schreibt Nietzsche Gedichte in pietistischer Sprache (290f). An Zinzendorf erinnernde Terminologie führt Pernet auf Nietzsches erweckten Lehrer Buddensieg in Naumburg/ Schulpforta zurück (293; „Sünderheiland“ und Zinzendorf-Gedankengut: 294f). In Nietzsches Werken findet zwar keine direkte Auseinandersetzung mit der pietistischen Glaubenswelt statt, aber „... wie selbstverständlich schöpft er immer wieder daraus“ (301). Nachweislich hat Nietzsche in Basel die „Gymnasial-Pädagogik“ des pietistischen Nürnberger Gymnasialrektors Karl Ludwig Roth ausgeliehen und sie auch intensiv rezipiert (304f). Nietzsches Ablehnung des Glaubens ist nur auf dem Hintergrund seiner guten Kenntnisse der Materie zu verstehen. Über seine Auseinandersetzung mit dem Christentum schreibt er 1881 einem Freund und in einer weiteren Notiz von 1888:

... es ist aber doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennen gelernt habe, von Kindsbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich *nie* in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen. ... (323, KGW III/1, 108f)

Die schätzeswerthesten Menschen, die ich kenne, sind Christen ohne Falsch gewesen, ich trage es den Einzelnen am letzten nach, was das Verhängniß von Jahrtausenden ist. Meine Vorfahren selbst waren protestantische Geistliche: hätte ich nicht einen hohen und reinlichen Sinn von ihnen her mitbekommen, so wüßte ich nicht, woher mein Recht zum Kriege mit dem Christentum stammte. (323, KGW VIII/3, 434)

Der Verfasser hat einen gewaltigen Aufwand für die vorliegende Untersuchung betrieben, gedruckte Quellen, handschriftliche und gedruckte Briefe sowie Lebenserinnerungen Nietzsches durchmustert. Mancherlei Redundanzen und Wiederholungen bescheren dem Leser Déjà-vu-Erlebnisse (Habe ich das nicht oben schon einmal gelesen?). Sie weisen darauf hin, dass das Werk über einen längeren Zeitraum entstanden ist, so etwa oben das Zitat über die „Christen ohne Falsch“ (284 und 323) und das Nietzsche-Zitat über seinen „großen, größten“ Lehrer Jacob Burckhardt auf den Seiten 166 und 176f. Bei der Lektüre des Buchs

erfährt man viel über die Basler Bildungsgeschichte, über Universität, Gymnasium und Pädagogium im 19. Jahrhundert sowie über die Basler Pfarrergeschlechter, die immer wieder in allen Bereichen der Wissenschaft Gelehrte hervorbrachten. Dies mag manchen Lesern hilfreich, andere vielleicht schon bekannt sein. Pernets Forschungen über den epochamachenden Philosophen Nietzsche sind mit Sicherheit nicht nur für den Phikosophiehistoriker, sondern darüber hinaus für jeden nützlich, der die Kirchengeschichte der Schweiz, speziell das pietistische Milieu in der Stadt Basel im 19. Jahrhundert kennenlernen will.

Jochen Eber

---

Johann Jacob Rambach: *Erbauliches Handbüchlein für Kinder* (1734), hg. von Stefanie Pfister und Malte van Spankeren, Leipzig: EVA, 2014, Pb., 246 S., € 24,-

---

Historie hat Hochkonjunktur in der aktuellen Religionspädagogik und Bildungsforschung, insbesondere wenn es um Grundfragen der Pädagogik und Religion geht, die im Zeitalter der Aufklärung und des Pietismus leidenschaftlich diskutiert wurden. In diese Renaissance religionspädagogischer Geschichtsforschung ist auch die Veröffentlichung des *Erbaulichen Handbüchleins für Kinder* aus der Feder von Johann Jacob Rambach einzuordnen, die von Stefanie Pfister (habilitierte Religionspädagogin in Dortmund) und Malte van Spankeren (promovierter Kirchenhistoriker in Münster) herausgegeben wurde. Neben einer knapp 170seitigen, transkribierten Edition des Originaltextes bietet das Buch ein dreiseitiges Vorwort sowie auf 65 Seiten eine Einführung ins Handbüchlein und dessen Autor. Die Herausgeber geben ausführlich Auskunft über ihr Anliegen und die Anlage ihrer kleinen historisch-religionspädagogischen Studie, die zu meist bisherige Forschungsergebnisse referiert und vereinzelt eigene Einsichten einbringt. Letztere fußen vor allem auf der Münsteraner Habilitationsschrift von Stefanie Pfister, die 2015 unter dem Titel „Religion an Realschulen. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen“ veröffentlicht wurde. Über Editions- und Transkriptionshinweise hinaus werden knappe, konstruktiv-kritische Überlegungen zu Aufbau und Inhalt des Handbüchleins, biographische Bemerkungen und religionspädagogische Perspektiven geboten.

Johann Jacob Rambach (1693–1735) ist als Verfasser eines der wenigen trinitarisch orientierten Tauflieder (EG 200) bekannt; er lehrte zuletzt an der Universität Gießen. Seine theologischen Wurzeln liegen als Schüler August Hermann Franckes im Halleschen Pietismus. Ihm ging es darum, die Neuschöpfung einer christlichen Existenz äußerlich erkennbar werden zu lassen und den christlichen Glauben als nicht nur kognitive, sondern den ganzen Modus des Menschen bestimmende Größe vor Augen zu führen. Daher lag ihm als Professor an einer

sorgsamem Vorbereitung seiner Studenten auf das Wirken in Gemeinde und Schule, was die Praxis Pietatis einschloss. Durch die Herausgabe von Schul-, Gesang- und Erbauungsbüchern sowie Schriften Martin Luthers ermutigte er zu einem geistlichen, an der Bibel orientierten Leben, engagierte sich für eine Schulpflicht und verfasste eine Schulordnung. Ein Beispiel für dieses Anliegen und Engagement in religionspädagogischer Spielart ist das in Gießen verlegte *Erbauliche(s) Handbüchlein für Kinder* aus dem Jahr 1734, das in dieser Edition als zweite Auflage den ersten noch erhaltenen Druck würdigen möchte.

Die Herausgeber konzentrieren sich zwar auf eine religionspädagogische Perspektive, verfolgen aber in erster Linie eine editorische Absicht. Deren Entscheidungen hinsichtlich Transkription sind nachvollziehbar und münden in eine lesefreundliche Wiedergabe des ursprünglichen Textes. Es fehlen illustrierende Elemente, die die ursprüngliche Fassung des Textes und dessen Verfasser veranschaulicht hätten. Weder eine Abbildung des Titelblatts oder eines Textauszugs noch ein Bildnis von Johann Jacob Rambach sind zu finden. Damit legt das Buch den Fokus auf Information und (zu) wenig auf Emotion oder Illustration als Dimension historischer Forschung. Die Lektüre der einleitenden Passagen ist in etlichen Abschnitten mühsam wegen ihrer komplizierten Abfolge von eigenen Einsichten, Zitaten aus der Primärquelle und Wiederholungen aus der Sekundärliteratur. Mehr Mut zur Wiedergabe eigener oder eigens formulierter Einsichten hätte dem Buch ebenso gut getan wie weniger pauschalisierende, unscharfe Formulierungen in den theologischen Passagen.

So liegt der Wert der Einführung vor allem im Überblick und überschaubaren Einzelbeobachtungen oder Andeutungen zu Rambachs didaktisch-methodischen Zugangsweisen: Die Bibel ist nicht nur als Quelle von Information zu würdigen, sondern als selbstwirksames Wort Gottes wertzuschätzen; Johann Jacob Rambach scheute sich nicht, auf fremde Quellen (Jacob Janeway, Friedrich Eberhard Collin, Martin Luther u. a.) zurückzugreifen; die Strukturierung kann eine Aufassungshilfe sein; verschiedene literarische Formen (Sachtext, Gebet, Poesie, Lied) sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern können unterschiedliche theologische Topoi verschieden nahe bringen; performatives, probeweises Lernen kann durch Imitations- oder Identifikationsmöglichkeiten angebahnt werden; ethisches Lernen benötigt Motivation; theologische Inhalte und spirituelle Angebote sind in den Alltag des Kindes einzubetten bzw. auf deren Lebenssituation zu beziehen (Tageslauf, Jahreslauf, Geburtstag, Kranksein usw.); narrative Elemente können kaum hoch genug eingeschätzt werden nach dem Motto „Sagen lassen sich die Kinder nichts, aber erzählen eine ganze Menge!“; kreative Darstellung kann zur vertieften Wahrnehmung eines Inhalts beitragen („Güldenes ABC eins frommen Kindes“).

Erst *nach* den Darlegungen zur Publikation kommt die Person Johann Jacob Rambach zum Tragen in Form einer biographischen Einführung (40–57). Im Anschluss an Erklärungen zur Rezeption und Aktualität des Repräsentanten für pietistisch geprägtes pädagogisches Denken erläutert die biographische Skizze

überblicksartig die Forschungssituation, die Lebensstationen Rambachs und schließlich dessen Publikationen. Demnach steht eine vertiefte Analyse einzelner Schriften ebenso aus wie eine eindeutige Einordnung Rambachs im Spannungsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung. Zu Recht weisen die Herausgeber darauf hin, dass von einem Bekehrungserlebnis nicht die Rede ist, versäumen es aber, die daraus mit abzuleitende Betonung des Taufbundes hervorzuheben. Überhaupt wäre eine stärkere Inblicknahme theologischer Fragen und Fakten angemessen gewesen, zumal die Herausgeber selbst Rambach als pädagogischen Theologen einordnen. Klischeehafte Ausdrücke wie „pietistische Theologie“ oder „im klassischen Sinne pietistisch“ (22, 32, 35, 42, 47, 62 u. ö.) sind wenig hilfreich und übersehen kirchenhistorisch, dass es *den* Pietismus so nicht gegeben hat und gibt, sondern eine facettenreiche Größe durchaus unterschiedlicher Couleur darstellt.

Die Prägung durch August Hermann Francke und sein Umfeld nimmt einen breiten Raum im biographischen Überblick zu Rambach ein. So gewinnt man bei der Lektüre auch einen Einblick in das Schul- und Universitätsleben des frühen 18. Jahrhunderts. Wen die teils ausgesprochen ausführlichen Fußnoten mit teils ausufernden Ausführungen nicht stört, bekommt zudem hilfreiche Hinweise zur die Forschung dominierenden Literatur sowie zu deren Fragestellungen und Denkvoraussetzungen hinsichtlich der aktuellen Pietismusdeutung geliefert. Unberücksichtigt ist leider der in *JETH* 25, 2011 (147–160) veröffentlichte Forschungsbeitrag „*Hochehrwürdiger, kindlich zu ehrender Herr Professor*“. *Johann Jacob Rambachs Briefwechsel mit August Hermann Francke* von Tobias Schurr. Wenige Fehler wie die Verwechslung von Bizer und Biester (41) oder die häufige Doppelung von Konjunktionen täuschen nicht über eine sorgsam redigierte und aktuelle Literatur weitgehend berücksichtigende Publikation hinweg.

Bei den Überlegungen in religionspädagogischer Richtung zeigt sich, wie sehr bei Johann Jacob Rambach Elemente angelegt sind, die heutzutage unter den Begriffen Kompetenz, Differenzierung und Individualisierung sublimiert werden. Allerdings mutet und traut Rambach seinen Zöglingen weit mehr zu als das, was in aktuellen gemeindlichen oder schulischen Curricula vorzufinden ist: ein biblisch orientiertes ethisches Lernen, eine christlich geprägte Spiritualität sowie ein tiefes theologisches Durchdenken von Glaubensinhalten. Bei alledem ermutigt Rambach dazu, das Gebotene selbst an der Bibel zu überprüfen und nimmt Kinder als Subjekte des Lernens und Glaubens ernst. Allerdings sehen die Herausgeber in dem Verzicht auf den Einsatz von „Realien“ einen Rückschritt im Vergleich zur Halleschen Pädagogik und einen zu geringen Fokus auf eine Anwendung des Gelernten, erst recht im Vergleich zu Johann Hübners „*Biblische Historien*“ (1731). Diese Einschätzung ist durchaus zu diskutieren, was durch eine wirklich textkritische bzw. textanalysierende Ausgabe leichter wäre. Zudem fehlen dem Buch ein Literaturverzeichnis und ein Index mit der Auflistung von Sachthemen, Orten, Bibelstellen oder Personen. Diese Edition eignet sich als erste Annäherung an Johann Jacob Rambach. Sie ist ein Signal dafür, wie lohnend

kirchengeschichtliche Bildungsforschung sein kann, wenn sie sich historisch vorurteilsarm gebärdet und religionspädagogisch die theologische Dimension intensiv zu nutzen weiß.

*Reiner Andreas Neuschäfer*

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Gerhard Wegner: *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?* Leipzig: EVA, 2014, Pb., 169 S., € 19,90

---

Gerhard Wegner ist Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover und außerplanmäßiger Professor für Praktische Theologie in Marburg. Der Titel seines Buchs springt ins Auge: Immerhin wagt er es, das liberale Paradigma von Kirche mit einem Fragezeichen zu versehen und es dadurch in Frage zu stellen – worin ihm nicht viele in den EKD-Kirchen folgen dürften. Wegners Taschenbuch ist eine Sammlung von älteren, schon veröffentlichten oder vorgebrachten und neuen Überlegungen, die um zwei Hauptthemen kreisen: die Krise der bisherigen, liberal bestimmten kirchlichen Versuche, Menschen zu erreichen, und die Möglichkeiten, heute einen besseren Weg zu finden. Auf Nebenthemen wie die Milieutheorie und geistliche Leitung soll hier nicht eingegangen werden.

Unter „liberaler“ Sicht auf Religion und Kirche versteht Wegner die bisher dominierende Auffassung, die Menschen seien eigentlich religiös interessiert, man müsse ihnen durch Korrekturen an Dogmatik und autoritärem Stil der Kirche entgegenkommen (7). Aus der Anwendung dieses Paradigmas resultierte die Erkenntnis, dass eine lockere Bindung zur Kirche nicht etwa neuen religiösen Formen entsprach, sondern mit Indifferenz einherging (ebd.). Die Kirche als „Wärmstube der Republik“ (8) findet zwar noch immer weitestgehende Anerkennung in allen Gesellschaftskreisen. Aber auch diese Aufgabe bedarf der religiösen Kommunikation als einem identifizierbaren Hintergrund, damit die Kirche überhaupt erkennbar bleibt. Zu lange hat die Kirche nur abgefragte Bedürfnisse befriedigt (vgl. 50f). Aber: „Es muss darum gehen, die Nachfrage nach Kirche – besser nach christlichem Glauben – zu wecken statt nur Bedürfnisse zu befriedigen“ (17, vgl. 65). Wegner plädiert dafür, dass „... unsere Kirche etwas von den Leuten wollen sollte“ (18 vgl. 41, 70f). Aktivitäten der Kirche sind bisher überwiegend sozial ausgerichtet (36, vgl. 109, 130), religiöse Kommunikation aber „läuft ... nebenbei“ (37). „Es handelt sich ja bei Kirchengemeinden um keine Klöster, in denen religiöse Kommunikation rund um die Uhr anstehen würde“ (130).

Entscheidender Parameter für den „Erfolg“ kirchlicher Bemühungen ist das Maß der Kirchenbindung von Menschen, die ihr angehören oder zu ihr gehören sollen. „Erfolg“ stellt sich ein, wo „... Gemeinden etwas wollen, und so ein Profil ausbilden – jedenfalls nicht nur die volkskirchliche Grundversorgung sicherstellen“ (30). Die Gemeinden müssen im Sozialraum Resonanz erzielen (31, vgl. 71,

158). Die Frage nach dem „Erfolg“ von Kirchengemeinden muss von ihrem negativen Image in Pastorenkreisen befreit werden (111f). Wegner schildert die Selbstgenügsamkeit von Kirchengemeinden mit drastischen Worten (134f). Auch das diffuse Selbst- und Aufgabenbild der Pfarrer wird mit heftigen Worten kritisiert (138–142). Gegen kirchlich-pastorale Binnenorientierung setzt Wegner die Ausrichtung an fünf Erfolgsfaktoren: Freundlichkeit/Zugänglichkeit/Offenheit, Vertrauensbildung, Etwas wollen, Verpflichtung, Ergriffenheit (154f).

Der Leser, die Leserin trifft bei der Lektüre von Wegners Buch auf Sätze, die im landeskirchlichen Kontext durchaus erstaunlich sind. So sagt er über Kirchenleitung, dass sie dazu dienen soll, „... dass letztlich alles auf die Verbesserung der Frömmigkeit ausgerichtet ist“ (85). Oder: „Es geht nicht mit den Kirchengemeinden! Es geht aber auch schon gar nicht ohne sie! Deswegen muss man sie lieben!“ (107, im Original kursiv). Dass seine Überlegungen aus landeskirchlich- pietistischer oder freikirchlicher Sicht nicht ausreichen, werden Leser allerdings auch bemerken. Der Glaubensbegriff bleibt ohne christologische Füllung; mit ihm kann alles gemeint sein. Die Hinführung zur Kirche bleibt Wegners Grundthema, und das greift zu kurz!

Nach evangelisch-reformatorischer Auffassung ist Auftrag der Kirche, dass der Mensch zum selbstständigen, im eigenen Bekenntnis artikulierten Glauben findet, der in der Gewissheit der Sündenvergebung allein aus Gnade besteht. Der Glaube, der Christus ergreift, schafft aus sich heraus die gesuchte Kirchenbindung der Menschen. Da hilft auch kein wissenschaftliches Soziologendeutsch, das die vorliegende Veröffentlichung durchgängig genauso prägt wie das Faktum, dass man selbst illustrative, geschweige denn konstitutive Verweise auf die Lehre des Christus, ja selbst seinen Namen, vergeblich sucht.

Leider muss man trotz aller Modernisierungsversuche landeskirchlicher Gremien bei diesem aktuellen und brennenden Thema konstatieren, dass zwei Sätze von Martin Luther (für die Reformierten: von Johannes Calvin) mehr über Grundlage, Wesen und Auftrag der Kirche aussagen, als ganze Bücher von denen, die sich nach ihm nennen. Hier ein Beispiel, das selbstredend im Zusammenhang gelesen werden sollte: „12. Haec es autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis ... 18. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, Sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum.“ (WA 39,1,45 *Thesen de fide* 1535, LD<sup>2</sup> 4,281 12: „Das ist aber der (sozusagen) nach Christus greifende Glaube, welcher um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist ... 18. Hingegen der wahre Glaube sagt: Ich glaube zwar, daß der Sohn Gottes gelitten hat und wieder auferstanden ist. Aber das alles hat er für mich getan und für meine Sünden. Dessen bin ich gewiß.“

Jochen Eber

## 2. Empirische Theologie

Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet, Emmanuelle Buchard: *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, CULTuREL: Religionswissenschaftliche Forschungen 5, Zürich: Pano, 2014, 389 S., € 29,20

Das Buch ist eine umfassende empirische Studie über die Evangelikalen in der Schweiz. Bereits im Vorwort wird begründet, warum das Werk von „Evangelisch Freikirchlichen“ spricht, wenn eigentlich „Evangelikale“ gemeint sind: der in der französischsprachigen Erstversion ganz selbstverständlich gebrauchte Begriff „Evangéliques“ (engl. „evangelicals“) würde seine sachliche Neutralität verlieren, wenn er mit „evangelikal“ übersetzt werde, dann im „deutschen Sprachraum ... haben die Bezeichnungen Evangelikale und Evangelikalismus einen negativen Beigeschmack“ (9). Die (gewöhnungsbedürftige) Konsequenz ist, dass die Studie von evangelisch-freikirchlichen Christen bzw. „Personen mit evangelisch-freikirchlichem Frömmigkeitstypus“ (ebd.) auch innerhalb der reformierten Landeskirche spricht und ihnen gar ein ganzes Kapitel widmet (271–298). Das Übersetzungsproblem zeigt, welch einer weltweit einzigartigen Diskriminierung Evangelikale im deutschen Kontext durch das kirchlich-theologische Dominanzmilieu ausgesetzt sind. Das Jahrbuch für evangelikale Theologie kann sich diesen Hinweis leider nicht ersparen. (Seit den Zeiten der Staatskirche und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein galt die Ausgrenzung noch den „Evangelisch Freikirchlichen“ – jetzt den Evangelikalen).

Mit J. P. Willaime definieren Jörg Stolz und seine Mitautoren die Evangelisch-Freikirchlichen als „Konversionschristentum“. Für sie seien fünf Merkmale bezeichnend: 1. der Glaube an die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift zur Legitimierung einer mehr oder weniger direkten Textauslegung; 2. der aus der individuellen Bekehrung hervorgehende persönliche Glaube; 3. die zentrale Stellung von Jesus Christus im Leben der Gläubigen; 4. die starke Betonung von Evangelisation und Mission; 5. die interdenominationale Flexibilität (15).

Den Forschern der Universität Lausanne und des Institut de Sciences Sociales Contemporaines ist mit dieser Untersuchung ein großer Wurf gelungen. Gestützt auf die Methodik der „Mixed Methods“ (siehe 357–373) wurde 2003 zunächst eine repräsentative quantitative Erhebung durchgeführt: dazu wurden sämtliche in der Schweiz präsenten Freikirchen erfasst (= 1.500 Gemeinden insgesamt, davon als Grundgesamtheit für die Untersuchung 1.000 in Vereinigungen zusammengeschlossene Gemeinden mit insgesamt 136.000 Affilierten, die in drei Submilieus – „klassische“, „charismatische“ und „konservative“ – kategorisiert wurden). Aus diesen Gemeinden sowie zusätzlichen Einzelpersonen aus den drei Milieus wurde die Untersuchungseinheit gebildet. Insgesamt 1.100 Fragebögen kam ausgefüllt zurück (= 61%). Auf der Basis der Ergebnisse der quantitativen Befragung wurde dann in den Jahren 2006–2009 eine qualitative Studie durchge-

führt: Nach der Methode des theoretischen Samplings der Grounded Theory wurden nach und nach 24 Personen aus den drei evangelisch-freikirchlichen Milieus mit fortschreitend modifizierten Interview-Leitfäden befragt, bis eine Sättigung der Ergebnisse eintrat. Dann wurde der Kreis der Befragten auch auf Evangelikale aus den Landeskirchen, auf Pastoren und Evangelisten ausgeweitet sowie auf Personen, die dem evangelikalen Milieu den Rücken gekehrt haben. Insgesamt wurden 95 Interviews geführt. Die Ergebnisse sind für die Schweiz (mit Ausnahme des Tessin) repräsentativ.

Die Autoren konnten nachweisen, dass Evangelikale (zumindest in der Schweiz) ein äußerst wettbewerbsstarkes religiös-soziales Milieu bilden. Während der römisch-katholische und der reformierte Bevölkerungsanteil seit vier Jahrzehnten kontinuierlich abnimmt, hat sich die Zahl der Evangelisch-Freikirchlichen laut Bundesamt für Statistik im selben Zeitraum mehr als verdreifacht (auf rund 113.000), wobei laut Schätzung der Autoren die Gesamtzahl aller Evangelikalen einschließlich solcher in den Landeskirchen fast doppelt so hoch anzusetzen ist (35f). An einem normalen Sonntag gehen in der Schweiz 264.596 Katholiken in einen Gottesdienst, 189.070 Evangelikale – und lediglich 99.352 Reformierte (38). Die Zukunft der Kirche könnte evangelikal sein, nicht nur im globalen Süden.

Den Erfolg der Evangelikalen (bzw. „Evangelisch-Freikirchlichen“) erklären sich die Forscher auf der Basis ihrer Ergebnisse anhand einer markanten „Doppelstrategie“: Evangelikale haben einerseits ein deutliches Profil, sie grenzen sich ab vom (religiösen wie ethischen) Relativismus und der Ich-Zentrierung der (Post-)Moderne, sind zugleich aber ihrer Umgebung zugewandt, attraktiv in ihren Angeboten und in ihren Gestaltungsformen vielfach weit moderner als traditionelle Kirchen (25–32; 347–355). Erkennbar besser als den sich als liberal verstehenden Traditionskirchen gelingt es den Evangelikalen, die (zahlreichere!) nachwachsende Generation kirchlich zu sozialisieren. Bekehrung, persönlicher Glaube und Hochschätzung der Bibel führen zu einer Verinnerlichung von Glaubensüberzeugungen und Ethos, was die Kirchenbindung verstärkt und im Sinne bewusster Selbstkontrolle erhält. Hinzu kommen die freundschaftlichen Beziehungen der Mitglieder untereinander in Freikirchen und evangelikalen Kreisen, weit über die gemeinsame Gottesdienstteilnahme hinaus. All dies hat eine bewahrende Kraft, macht zugleich aber auch den Bruch mit Kirche und Glaubensüberzeugungen umso schmerzhafter für diejenigen, die sich von ihrem evangelikalen Kontext (aufgrund persönlicher Enttäuschungen, veränderter Plausibilitäten oder neuer ethischer Präferenzen) lösen. Während Evangelikale sich in ihren Glaubensüberzeugungen und in ihrem Ethos (wie Verzicht auf verehelichen und außerehelichen Sex, Ideal der lebenslangen Ehe von Frau und Mann, Kinderzahl) als Kontrastgesellschaft zu den sie umgebenden Paradigmata des Säkularismus präsentieren, suchen sie heute bewusst den Kontakt zu ihrer Umwelt, um ihren Mitmenschen das Evangelium vorzuleben und auf der Basis freundschaftlicher Beziehungen zu kommunizieren. Ergänzt wird der (niedrigschwellige) evangelis-

tische Lebensstil des Einzelnen durch vielfältige Gemeinde- und Freizeitangebote für alle Altersgruppen.

Der Aufbau des Buches stellt sich folgendermaßen dar: Nach einer Einleitung (13–24), die den Gegenstand definiert, die Methodik erklärt und einen Überblick über die Studie gibt, wird in Kapitel 1 als Ergebnis der Studie die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus in der Schweiz zusammengefasst (25–60). Es folgen Kapitel, die Einzelaspekte vertiefen: Kapitel 2 analysiert die Bekehrung bzw. Wiedergeburt als grundlegend für das evangelikale Verständnis von Christsein (61–78). Kapitel 3 befasst sich mit den Glaubensüberzeugungen, Werten und Normen der Zielgruppe (79–108). Kapitel 4 ist dem Gemeinschaftsleben und den typischen freundschaftlichen Beziehungen innerhalb des freikirchlichen Milieus gewidmet (109–138). Kapitel 5 analysiert Autorität und Kontrolle in evangelischen Freikirchen, wobei sich zeigt, dass pastorale Autorität durch bruderschaftliche Autoritätsteilung, durch Selbstkontrolle aufgrund persönlicher Überzeugungen und durch Sozialkontrolle innerhalb eines freundschaftlichen Beziehungssystems relativiert wird (139–166). Kapitel 6 befasst sich mit Paarbildung und Eheverständnis (167–188), Kapitel 7 mit Kindererziehung und Sozialisation (189–214) und Kapitel 8 mit Evangelisation bei Evangelikalen (215–242). Kapitel 9 zeigt auf, dass Evangelisch-Freikirchliche auch bei einem Ortswechsel in der Regel wieder eine evangelikale Gemeinde suchen, wobei diese nicht unbedingt zur selben Denomination gehören muss wie die bisherige Gemeinde (243–270). Kapitel 10 ist den Evangelikalen innerhalb der Landeskirchen gewidmet (271–298). Kapitel 11 fasst die Interviews mit Menschen zusammen, die dem evangelikalen Milieu den Rücken gekehrt haben (299–324). Kapitel 12, schließlich, zeichnet Generationenunterschiede und Tendenzen innerhalb der drei evangelisch-freikirchlichen Submilieus nach (325–346), bevor die Autoren zusammenfassend das Phänomen „Freikirchen in der Ich-Gesellschaft“ würdigen (347–356). Der methodische Anhang gibt Rechenschaft über die Einzelschritte der angewandten quantitativen und qualitativen Methoden (357–374). – Das Forschungsprojekt ist durch ein hohes Maß an Fairness gekennzeichnet und hat das Potential, dazu beizutragen, verzerrende Diskurse über „die Evangelikalen“ auf eine sachliche Grundlage zu stellen. Dies könnte sich als kirchendienlich erweisen, denn warum sollte es von einem „wettbewerbsstarken“ Gemeindemilieu im nachchristlichen Europa nicht doch das eine oder andere zu lernen geben?

*Helge Stadelmann*

### 3. Oikodomik

---

Harald Brixel: *Gemeinde als Allgemeines Priestertum. Ihr Profil und Wachstumspotential empirisch-theologisch entfaltet*, Schriftenreihe Theologisches Seminar Adeshofen 1, München: AVMPress, 2014, kt., 504 S., € 79,90

---

Die überarbeitete Fassung der Dissertation von Harald Brixel geht der Frage nach, „inwieweit die Verwirklichung des allgemeinen Priestertums ein Wachstumsfaktor für Gemeinden darstellt“ (17). Dabei werden zunächst theologische und historische Gesichtspunkte aufgezeigt und anschließend die Ergebnisse empirisch verifiziert.

Nach einer kurzen Einführung (17f) erfolgt im zweiten Kapitel zunächst eine Darstellung des Wachstums als Wesenseigenschaft der Gemeinde (19–78). Dabei wird u. a. der Zusammenhang zwischen qualitativem und quantitativem Wachstum betont (24). Außerdem wird mehrfach hervorgehoben, dass Wachstum nicht verfügbar ist (26, 34f, 77) und dass göttliches und menschliches Wirken zusammengehören (30, 34). Es wird die Frage gestellt, ob das Allgemeine Priestertum als Schlüsselfaktor für das Wachstum angesehen werden kann (74). Das dritte Kapitel (79–94) beschäftigt sich mit der konkreten Fragestellung und dem Forschungsansatz zum Allgemeinen Priestertum. Hier geschieht eine Annäherung an den Begriff, indem verschiedene Aspekte des Themas beleuchtet werden. Im vierten Kapitel (95–142) wird nach der Definition und der Bedeutung des Allgemeinen Priestertums gefragt. Dabei werden u. a. biblische Aspekte dargestellt, nach dem Verhältnis zu Charisma und Amt gefragt und ein Bezug zum Gemeindeaufbau und zum Gemeindegewachstum hergestellt. Es wird die These aufgestellt, dass Allgemeines Priestertum und missionarischer Gemeindeaufbau einander bedingen (128), und ein Zusammenhang zwischen Wachstumsindikatoren für eine Gemeinde und den Dimensionen des Allgemeinen Priestertums aufgezeigt (140f). Das fünfte Kapitel (143–233) geht im Anschluss daran der historischen Entwicklung des Allgemeinen Priestertums nach. Schwerpunkte sind dabei Luther, der Pietismus und in besonderer Weise die Gemeinschaftsbewegung, da bei der empirischen Untersuchung zwei Gemeinden in den Blick genommen werden, die von pietistischer Frömmigkeit und der Gemeinschaftsbewegung geprägt sind. Bei der Untersuchung der historischen Gegebenheiten ergibt sich, dass Luther für die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums die Leute und geeignete Strukturen fehlten und es sich bei Spener auf einen Bibelgesprächskreis beschränkt (232f). In der Gemeinschaftsbewegung ist es wegen der Geringschätzung von Organisation, die sich aus der Bindung an die Kirche ergibt, weithin nicht möglich, das Allgemeine Priestertum zu verwirklichen (223). Einen positiven Ansatz sieht Brixel hingegen beim Ansatz der Emerging Church, bei der das Allgemeine Priestertum durch die Betonung von Beziehungen und das Verständnis der Gemeinde als Organismus gefördert wird (231).

Mit dem sechsten Kapitel (235–264) beginnt der empirische Teil des Buches. Hier wird zunächst die Gemeinde vorgestellt, die bei den empirischen Untersuchungen im Mittelpunkt steht: die Ev. Gemeinde Schönblick, eine Gemeinschaftsgemeinde innerhalb der Landeskirche in Württemberg. Sie wird als eine wachsende Gemeinde beschrieben. Nachdem im siebten Kapitel (265–273) die Methodologie erörtert wird, folgt im achten Kapitel (275–313) die Darstellung einer quantitativen Studie in dieser Gemeinde. Sie ergibt u. a., dass die Mitarbeit als Dienst für Gott verstanden wird, viel Freude macht und durch die Teamleiter wertgeschätzt wird (313). Im neunten Kapitel (315–344) findet sich eine quantitative Vergleichsstudie in der Ev. Kirchengemeinde Bernhausen, einer landeskirchlichen Ortsgemeinde in Württemberg. Der Vergleich beider Studien im zehnten Kapitel (345–350) zeigt zahlreiche Parallelen auf und belegt nach Brixel, dass „die Qualität ... des Allgemeinen Priestertums als Grundfrage des missionarischen und wachstumsorientierten Gemeindeaufbaus gelten sollte“ (350). Im Anschluss daran werden im elften Kapitel (351–404) die gewonnenen Erkenntnisse durch eine qualitative Studie in der Ev. Gemeinde Schönblick vertieft. Diese unterstreicht, dass die Gemeinde wächst, weil in ihr ein missionarischer Lebensstil und die Mitarbeit gefördert werden (404). Das Allgemeine Priestertum führt sowohl zum qualitativen als auch zum quantitativen Wachstum (396f). Nach einem Forschungsbericht im zwölften Kapitel (405–416), bei dem u. a. die Ergebnisse zusammengefasst und die Vergleichbarkeit der Studie aufgezeigt wird, werden im dreizehnten Kapitel (417–441) einige Schlussfolgerungen gezogen. Dabei wird z. B. betont, dass das Allgemeine Priestertum eine Grundfrage des Gottesdienstes ist (422–426) und einen eigenständigen Gemeindeaufbau innerhalb des Gnadauer Verbandes nahelegt (426–434). In einem Fazit (443–444) wird hervorgehoben, dass das Allgemeine Priestertum nicht nur im Delegieren von Aufgaben besteht, sondern auch im Übertragen von Kompetenz und Verantwortung (444). Zum Schluss erfolgt schließlich ein kurzer Ausblick (445–446), bei dem deutlich gemacht wird, dass durch die Praktizierung des Allgemeinen Priestertums die missionarische und gesellschaftliche Wirksamkeit der Gemeinde gefördert wird (445).

Das vorliegende Werk enthält eine Fülle von zielführenden Ausführungen und interessanten Beobachtungen. Allen, die sich im Gemeindeaufbau engagieren, wird auf überzeugende Weise vor Augen geführt, dass das Allgemeine Priestertum für das Wachstum einer Gemeinde konstitutiv ist. Durch die empirischen Studien werden die aufgestellten Thesen an der Wirklichkeit überprüft und erhalten so ein zusätzliches Gewicht. Positiv fällt auch auf, dass der Autor an mehreren Stellen nicht nur eine Meinung darstellt, sondern verschiedene Forschungsergebnisse präsentiert, sodass sich der Leser ein eigenes Urteil bilden kann (so z. B. 166–170). Neben dem Thema des Allgemeinen Priestertums finden sich viele zusätzliche Einsichten und praktischen Anregungen für den Gemeindeaufbau. So wird z. B. mehrfach betont, dass die biblische Lehre eine hohe Bedeutung hat (292, 343, 349, 407) und ansprechende Gebäude für den Gemeindeauf-

bau wichtig sind (412, 440f). Auffällig ist, dass der Gottesdienst und die Kinder- und Jugendarbeit in beiden untersuchten Gemeinden nach Einschätzung der Befragten den höchsten Einfluss auf das Wachstum haben (291, 309, 322, 349, vgl. 439f). Interessant ist auch der Hinweis auf die Gemeindemusikschule in der Ev. Gemeinde Schönblick (238f, 372).

Kritisch anzumerken ist, dass der Gedankenfortschritt nicht immer stringent ist, was zu einigen Wiederholungen und Unklarheiten führt. Es werden z. B. Faktoren wie die Hochschätzung der biblischen Lehre und geeignete Räume als „Kennzeichen und Qualitätsmerkmale für die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums“ bezeichnet (349). Dies ist nicht überzeugend, da biblische Lehre und geeignete Räume nicht zwangsläufig mit dem Allgemeinen Priestertum in Verbindung stehen. Inhaltlich ist zu fragen, ob es tatsächlich erstrebenswert ist, dass „Leiten nicht mehr von Zielen, sondern von Beziehungen“ geprägt wird (229). Hier darf es keine falschen Alternativen geben. Zu überlegen ist auch, ob Suchende bereits in Bereichen der Leitung und der Verkündigung mitarbeiten sollten (so 425f).

Insgesamt kann das Buch allen, die im missionarischen Gemeindeaufbau tätig sind, zur Lektüre empfohlen werden.

*Christian Schwark*

---

Timothy Keller: *Center Church Europe. Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, hg. von Stefan Paas, Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2014, 373 S., € 32,99

---

Kurzer Buchhinweis: Wie gründet und gestaltet man Kirchen und Gemeinden mitten in einer zunehmend nachchristlichen Gesellschaft? Wie bleiben Christen kulturell dialogfähig und relevant für ihren Kontext, ohne dass dabei biblisch-theologische Überzeugungen auf der Strecke bleiben? Welche Werte hat eine Gemeinde, die konsequent am Evangelium ausgerichtet ist? In seinem Buch *Center Church* (Zondervan, 2012) bietet Tim Keller keine vorgefertigten Methoden, sondern (ausgehend von seiner jahrzehntelangen Praxiserfahrung und Reflexion) eine ausgewogene theologische Vision, die jede Gemeinde für ihren eigenen Kontext ausarbeiten kann – egal ob sie gerade neu gegründet wurde oder schon länger besteht, egal ob kleiner oder größer, im städtischen oder nicht-städtischen Umfeld. Nun ist unter der Herausgeberschaft von Prof. Stefan Paas (VU University Amsterdam) eine europäische Ausgabe von Kellers Werk erschienen. In dieser Edition, die den leicht gekürzten Text des amerikanischen Originals enthält, kommentieren verschiedene europäische Theologen abschnittsweise die Ausführungen des Autors und weisen dabei sowohl auf die Anschlussfähigkeit des Ansatzes von Keller als auch auf beachtenswerte kontextuelle Unterschiede hin.

Dabei hätte die Kontextualisierung hinein in die europäischen Realitäten durchaus noch breiteren Raum einnehmen dürfen. Zu den Kommentatoren zählen u. a. Prof. Michael Herbst und Dr. Martin Reppenhagen vom Greifswalder Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass sich alle europäischen Gesprächspartner darin einig sind, dass man für gänzlich unterschiedliche nationale, kirchliche und gesellschaftliche Kontexte viel von Kellers Ansatz profitieren könne. So trägt diese begrüßenswerte Europa-Edition hoffentlich dazu bei, dass die wichtigen Einsichten von Timothy Keller in Sachen Gemeindeaufbau noch stärker für den europäischen Kontext fruchtbar gemacht werden.

*Philipp Bartholomä*

---

Ralf Kunz, Thomas Schlag (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014, geb., 537 S., € 38,-

---

Auf 537 Seiten stellen 58 Verfasser aus der zumeist praktischen Theologenzunft der Schweiz und Deutschlands in 57 Artikeln von etwa acht Seiten Länge ihr Spezialgebiet dar. „Ziel dieses Handbuches ist es, angesichts einer sich dynamisch verändernden Kirchen- und Gemeindewirklichkeit [i.] zentrale Problemstellungen protestantischer Ekklesiologie zu identifizieren, [ii.] gegenwärtige thematische Forschungseinsichten zu präsentieren und auf diesem Hintergrund [iii.] Entwicklungsperspektiven für verschiedene Handlungsfelder von Kirche und Gemeinde [einschließlich theologischer Forschungsaufgaben] aufzuzeigen“ (9).

Die beiden Herausgeber aus Zürich gliedern die Beiträge nach einer *Einführung* (1.) in acht Gruppen mit jeweils sieben Artikeln.

Zunächst werden in einem zweiten Teil unter der Überschrift „Entwicklungslinien“ Perspektiven aus den jeweiligen theologischen Disziplinen zur ekklesiologischen Entwicklung entfaltet. So diskutiert u. a. J. Frey „Aspekte der sozialen und geistlichen Dynamik“ in der neutestamentlichen Jesusbewegung (36f). Systematisch-theologisch untersucht Chr. Tietz das Entwicklungspotential einer *ekklesia semper reformanda* (49, 51), das sich nicht aus normativen Kirchenbildern, sondern aus ekklesiologischen Grundspannungen wie der zwischen „individueller Glaubensfreiheit und institutioneller Bindung“ ergibt (54). St. Huber fordert in „religions- und kirchensoziologischer Perspektive“ eine nicht normative, sondern konsequent empirische Theologie der Gemeinde- und Kirchenentwicklung (79). Während im Fächerkanon die Missionswissenschaft fehlt, bringt U. Two-ruschka religionswissenschaftliche Perspektiven in eine sich als Kulturhermeneutik verstehende Praktische Theologie ein (88), wie sie auch A. Grötzing (63f) vertritt.

Im dritten Hauptteil geht es um „Erhebungen“, also um soziologische Untersuchungen und ihre Konsequenzen u. a. in den aktuellen Reformdebatten (u. a. Kirche der Freiheit, Chr. Grethlein), zur Kirchenmitgliedschaft (B. Weyel), zur Lebensstilforschung (C. Schulz, ohne Berücksichtigung der Arbeiten von H. Hempelmann u. a. zur Lage in Württemberg und Baden) und zum Pfarrerberuf (J. Hermelink) bzw. zum Ehrenamt (B. Hofmann). Unter volkskirchlichen Leitvorstellungen von Kirche kann G. Kretzschmer beim Thema Kirchenaustritt und –eintritt vor „Mitteln evangelikaler Mission“ (115) warnen.

Im vierten Hauptteil „Einordnungen“ beschreibt F. Lienhard den Ort von Kirche im (religionspluralistischen) Gespräch der Religionen (151), während K. Fechtner im Rückgriff auf J. Hermelink und D. Rössler für die „Volkskirche“ plädiert, weil sie die „„unhintergehbare Vorgabe“ einer evangelischen Kirche [ist], die der Selbständigkeit des christlichen Glaubens verpflichtet ist“ (162). E. Hauschildt plädiert für eine Kirchenentwicklung als Organisationsentwicklung (171ff) auf dem Hintergrund seines Verständnis von Kirche als Hybrid aus Institution, Organisation und Bewegung (169f), das von vielen Verfassern des Handbuchs aufgegriffen wird (u. a. 98, 319; ähnlich schon R. Kunz). Von CA XIV her definiert Th. Schlag Kirche als „[ö]ffentliche Kirche“ mit dem Anspruch, Öffentlichkeit „zu orientieren, zu kritisieren, zu reformieren und gegebenenfalls Gegenöffentlichkeit herzustellen“ (179, 20). Für W. Gräß hingegen liegt der Schwerpunkt der „Kirche als Ort der Religion“ (189) darin, Menschen bei der Erschließung ihrer Lebensdeutung so zu helfen, dass sie – evangeliumsgemäß – in eine „Lebensform der Freiheit“ geführt werden (194). „Kirchliche Arbeit ... aufgrund von Offenbarung, göttlicher Stiftung..., vorgegebenem Auftrag usw. funktioniert [heute] nicht mehr“ und war für ihn auch nie sachgemäß (195). Eine weitere „Einordnung“ stellte U. Pohl-Patalong mit ihrer „Kirche bei neuen Gelegenheiten“ (198) dar. Dabei werden Überlegungen von M. Nüchtern über die Würdigung „sporadisch gelebter Kirchenmitgliedschaft“ mit neuen (nicht missionarischen!) Gemeindebildungen jenseits der Parochie verbunden (200).

Im fünften Hauptteil werden die „Entfaltungsbereiche“ Seelsorge, Pfarrerberuf, Gottesdienst und Liturgie, Predigt, Bildung, Diakonie und Gemeindeaufbau in einer „perspektivischen Entwicklungslogik durchleuchtet“ (13). In vielen Beiträgen geht es dabei um eine Antwort auf die fortschreitende Diversifizierung (242) und Säkularisierung der Gesellschaft (232), Rückgänge an Kirchenmitgliedern und Finanzen (239), religiöse Individualisierung und Privatisierung (255).

In den „Erscheinungsformen“ des sechsten Hauptteils geht es um aktuelle Herausforderungen gemeindlicher Existenz. Wie ist die postmoderne Realisierung von Kirchenmitgliedschaft fast ausschließlich „über die Inanspruchnahme biographisch veranlasster Gottesfeiern“ („Kausalgemeinde“, 281) praktisch-theologisch weiterzuentwickeln (Th. Knie)? Wie ist mit Kooperationen und Gemeindefusionen umzugehen (288)? (In diesem Beitrag von H. Strub werden wie an anderen Stellen (u. a. 126, 239, 327) explizit Schweizer Verhältnisse reflektiert). U. Liedke beschäftigt sich mit „inklusive Gemeindeentwicklung“ (300)

und Th. Gundlach mit Chancen und Grenzen von „Profilgemeinden“ (309). Für die Herausgeber gehört auch die „missionarische Gemeindeentwicklung“ (317), die M. Herbst differenziert und (selbst-)kritisch darstellt, zu einer Erscheinungsform von Kirche neben anderen, wie auch die „solidarische und global engagierte Gemeinde“ (336), die R. Hoburg unkritisch und in Abgrenzung von missionarischem Gemeindeaufbau (341) entfaltet.

Die „Einsatzbereiche“ des siebten Hauptteils sind vom kirchlichen Bildungsauftrag geprägt, der für die Herausgeber ein „Leitmotiv“ der gesamten Debatte um Kirchen- und Gemeindeentwicklung darstellt (24f). Gemeinde- und religionspädagogische Überlegungen gehören genauso dazu, wie die zu „Akademie-Gemeinden“ (365) oder zu „Jugendkirchen“ (381) oder die zur Funktion von Musik (373) und Kunst (392) für das Thema des Handbuchs. Abschließend wird die aktuell notwendige Umnutzung von Kirchenräumen (400) reflektiert.

Ähnliches begegnet unter dem Titel „Kirchenschließung“ (416) im achten Hauptteil wieder, der „Entgrenzungen“ beschreibt und darin u. a. „Gemeinde in Netzwerken“ (409), „Migrationskirchen“ (433), „Fresh expressions of church“ (S. Müller, 450) und „aktuelle Spiritualitätsangebote“ (462) vorstellt. Bei „Mission und Evangelisation“ entfaltet T. Faix eine für ihn zukunftsweisende und ökumenisch anschlussfähige missionale Ekklesiologie, die etwa in einer „Emerging Church“ Gestalt gewinnt (446).

Der letzte Hauptteil „Ermöglichkeiten“ stellt verschiedene Bildungsgestalten und Ressourcennutzungen im Raum von Kirche dar, die ihrer Entwicklung dienen. Dazu gehören „Organisations-“ (u. a. H. Böckel, 469) und „Personalentwicklung“ (487), Fundraising (497) und Öffentlichkeitsarbeit (505). Im letzten Kapitel zeichnen die beiden Herausgeber die Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung in ihr Verständnis Praktischer Theologie im Kontext der „universitären Bildung“ (522) ein.

Der einleitenden Einsicht der Herausgeber, dass „die Lektüre dieses Handbuchs ... zerklüftete Diskurslandschaften [offenbart]“ (22), ist angesichts der unterschiedlichsten theologischen und kirchlichen Positionen und Wahrnehmungsfelder der Verfasser zuzustimmen. Ihr Bemühen, trotzdem eine Klammer etwa über Leitdifferenzen (16–22) und über die Leitmotive Raum, Diversität und Bildung herzustellen (22–25), vermag nicht immer zu überzeugen. Auch die Einordnung der Kapitel in die „E“-Hauptteile wirkt bisweilen etwas künstlich. Warum etwa Gemeindefusionen in Teil 7, Kirchenraumumnutzung in Teil 8 und Kirchenschließungen in Teil 9 erscheinen, wird auch im ansonsten der Metareflexion dienenden ersten Kapitel „Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung“ (9ff) nicht weiter erläutert.

Insgesamt fällt auf, dass kaum ein Autor ohne positive Anknüpfung an Schleiermacher auskommt. Ihm kommt dabei nicht nur eine historische Bedeutung als „Begründer“ der Praktischen Theologie als Wissenschaft zu, sondern er gilt bei vielen als theologischer Referenzpunkt (12, 15, 57, 240, 464, u. ö.). Demgegenüber gehören „evangelikal-missionarische“ Ansätze zu den wenigen Aspekten,

die – trotz der Beiträge von Herbst, Faix und Müller – von vielen Verfassern grundsätzlich abgelehnt werden. Bereits in ihrer Einleitung benennen Kunz und Schlag entsprechende Einstellungen (19, 23), die unter anderem biblizistische Begründungsmuster in Freikirchen (Frey, 31), die Arbeitsformen von Willow Creek (Kretzschmar, 115), die Lausanner Erklärung zum Umgang mit nicht-christlichen Religionen (Lienhard, 153), missionarische Großveranstaltungen (Plüss, 238), Bemühungen „zur (Rück-)Gewinnung verlorener Kirchenmitglieder“ (Hoburg, 338) und missionarische Medienarbeit (Haberer, 506) betreffen. Solche Bewertungen sind allerdings nicht verwunderlich, wenn „dogmatische“ Kirchenbilder von vornherein verdächtig sind (12). Immerhin werden die Fragestellungen biblisch-missionarischer Gemeindeentwicklung – anders als etwa im „Handbuch Praktische Theologie“ von Gräßl und Weyel – diskutiert, und kritische Anfragen sollten ernsthaft geprüft werden.

Kaum in den Blick der Verfasser gerät die „mittlere Ebene“ der Kirchenkreise (W. Nethöfel / Böckel 470), die m. E. aber eine zentrale Rolle in kirchlichen Veränderungsszenarien spielen. Naturgemäß ist das Reflexionsniveau so vieler Artikel unterschiedlich und nicht immer wird die Gliederungsvorgabe der Herausgeber (Information, Interpretation, Innovation) eingehalten, die der Vergleichbarkeit der Beiträge dient.

Insgesamt bietet das Handbuch einen umfassenden Einblick in aktuelle Fragestellungen und Diskurse praktisch-theologisch reflektierter Kirchen- und Gemeindeentwicklung zu einem erstaunlich günstigen Preis.

Wolfgang Becker

---

Birgit Weyel, Peter Bubmann (Hg.): *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, VWGTh 41, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 278 S., € 48,-

---

Unter dem Begriff „Kirchentheorie“ reflektiert die neuere Praktische Theologie die Frage, „welches Kirchenverständnis das Handeln der Kirche im Kontext einer religiös-pluralistischen Gesellschaft konstruktiv anzuleiten vermag“ (Stefan Schweyer, *Kontextuelle Kirchentheorie*, Zürich, 2007, 12). Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Bestandsaufnahme und Diskussion zur aktuellen Kirchentheorie im Rahmen der Fachgruppen-Tagung Praktische Theologie innerhalb der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) im September 2013 in Berlin. Dabei wurden aktuelle Forschungsprojekte sowie zentrale Leitbegriffe der Kirchentheorie diskutiert und weiterentwickelt.

Den Anfang macht Wilfried Engemann mit seinen Ausführungen zum prominenten kirchentheoretischen Leitbegriff der „Kommunikation des Evangeliums“ (15–39). Dabei nimmt er u. a. Bezug auf Christian Grethlein, der in seinem gro-

ßen Lehrbuch (*Praktische Theologie*, Berlin 2012) eben diesen Begriff zum Zentralthema der ganzen Disziplin erhoben hat. Dabei wird für Grethlein die Bedeutung des Evangeliums einerseits „erst im Kommunikationsprozess generiert und ist grundsätzlich ergebnisoffen bis hin zu Erschließung neuer Wirklichkeit“, andererseits führe das Evangelium aber inhaltlich „in die Mitte des Glaubens“. Engemann fragt zu Recht, was das denn konkret bedeute und weist damit (wenn auch nicht ausdrücklich so doch mindestens implizit) darauf hin, dass jede Rede von der „Kommunikation des Evangeliums“ vage und substanzlos bleiben muss, wenn der Inhalt des Evangeliums theologisch unterbestimmt bleibt. Daran vermag dann auch die notwendige und von Engemann im Anschluss an Ernst Lange hervorgehobene Orientierung der Evangeliumskommunikation an der Lebenswirklichkeit des Menschen nichts zu ändern.

Isolde Karle und Stefanie Brauer-Noss präsentieren in der Folge (40–52) die Ergebnisse ihrer empirischen Studie zu kirchlichen Reformdiskursen, die auf Interviews mit kirchenleitenden Personen aus unterschiedlichen Landeskirchen basieren. Dabei stellen die Autorinnen insgesamt fest, dass sich die Selbstwahrnehmung der Kirche als „ausgesprochen defizitorientiert“ darstellt. Es schließen sich drei Beiträge zu einer „regional sensibilisierten Kirchentheorie“ an. Gerald Kretzschmar nimmt dabei das dörfliche Umfeld in den Blick (52–62), Thomas Schlag untersucht in seinem Aufsatz zur Reformierten Kirche im helvetischen Kulturkontext die „religionskulturelle deutschschweizerische Seelenlandschaft“ (80–93). Der „Kultur der Konfessionslosigkeit“ im Osten Deutschlands widmet sich Michael Domsgen (63–79) und konstatiert, dass zwar die Institution Kirche in den letzten Jahren an Profil und gesellschaftlicher Bedeutung gewonnen hat, sich dies aber in keinsten Weise in den Mitgliederzahlen spiegelt. Darüber hinaus merkt Domsgen an, dass „aufgrund der geringen christlich-religiösen Prägekraft des gesellschaftlichen Umfeldes“ die Rolle der Familie als „kommunikatives Nahumfeld“ kirchentheoretisch stärker aufzunehmen sei. Bedenkenswert ist auch die Feststellung, wonach vor allem in Ostdeutschland gilt, „dass sich im Blick auf die Wertorientierungen das Profil der Konfessionslosen von dem der Evangelischen längst nicht so deutlich unterscheidet, wie man das vor dem Hintergrund des Glaubens an Gott denken könnte.“ Hier bieten sich also Ansatzpunkte für kirchliches Handeln und kirchliche Kommunikation.

In seiner Längsschnittanalyse zum Religionsmonitor 2008 und 2013 arbeitet Stefan Huber heraus (94–114), dass die *sozialen* Kerndimensionen der Religiosität (Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, Teilhabe an religiösen oder spirituellen Ritualen, Orientierung an religiösen Vorstellungen im Alltag) stabil bleiben oder zurückgehen, sodass hier weiter von einem Traditionsabbruch gesprochen werden kann. Im Blick auf die *personalen* Kerndimensionen der Religiosität (Glaube an Transzendenz, Nachdenken über religiöse Fragen, Ausleben von Frömmigkeitspraktiken) ist dieser Rückgang aber nicht festzustellen. Hier lässt sich, im Gegenteil, ein starker Anstieg der Religiosität bzw. des religiösen Selbstbewusstseins beobachten. Huber bemerkt, dass „[d]ieses Muster (...) nicht

nur in der Gesamtstichprobe beobachtbar [sei], es zeigt sich in verstärktem Maße auch bei den Gruppen, bei denen Säkularisierungsprozesse besonders weit fortgeschritten sind – nämlich den Menschen in Ostdeutschland und den unter 26-Jährigen.“ Hier könne empirisch gut begründet „von einer Trendwende auf dem religiösen Feld in Deutschland gesprochen werden“. Was dies nun im Einzelnen bedeutet (und nicht bedeutet) müsste weitergehend untersucht und diskutiert werden. In diesem Sinne merkt Huber abschließend an: „Wenn kirchenleitende Instanzen diese Trendwende nicht verschlafen wollen, sondern in diesen Prozessen mitwirken möchten, dann wären sie gut beraten, in empirisch-theologische Forschung zu dem Phänomen der neuen Offenheit für religiöse Erfahrung zu investieren.“

Weitere Beiträge befassen sich u. a. mit Besonderheiten der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und dem Verständnis der Kirchenmitglieder als „eigenständig agierende religiöse Subjekte“ die im „Kontext ihrer gesamten Lebensführung angesprochen werden müssen“ (Jan Hermelink und Birgit Weyel, 115–131), dem Leitungshandeln im Rahmen kirchlicher Rückbauprozesse (Christoph Meyns, 145–157), dem Zusammenhang von gruppenspezifischem Ritualhandeln und der volkswirtschaftlichen Kasualpraxis (Bernhard Eisel und Kristin Merle, 189–203) und den kirchentheoretischen Auswirkungen des Medienwandels (Siegfried Krückeberg, 223–231). Schließlich spiegelt sich in zwei ausführlichen Rezensionen neu erschienener Lehrbücher „die große Konjunktur der Kirchentheorie“, wobei der Leser auf wenigen Seiten wenigstens ansatzweise über aktuelle Gesamtentwürfe informiert wird. Ilona Nord kommentiert dabei das Lehrbuch von Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh, 2013 (232–238, vgl. dazu die Rezension von Markus Printz in *JETH* 28, 2014, 329–333). David Plüss bespricht die Studie von Jan Hermelink *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh, 2011 (247–253). Den Autoren wurde erlaubt auf die jeweilige Rezension ihres Werks zu antworten.

Insgesamt enthält der Band somit eine ganze Reihe hilfreicher Beiträge, die man mit reichlich Erkenntnisgewinn liest. Dennoch fällt es letztlich schwer, einen weiterführenden Ertrag zu erheben. So wird bereits im Vorwort der Herausgeber im Blick auf das zusammenfassende Fazit von Wilhelm Gräb (267–275) bemerkt, dass es in der Tat „ein schwieriges Unterfangen“ sei, die Vielfalt der Beiträge in eine gemeinsame Perspektive zu rücken. Dies könnte meines Erachtens damit zu tun haben, dass die Intention der Kirchentheorie zwar grundsätzlich in der „Vermittlung von Theologie und Soziologie der Kirche“ besteht (so Gräb), gerade aber die theologische Bestimmung kirchlicher Existenz und kirchlichen Handelns in vorliegendem Band bestenfalls punktuell aufscheint. In dieser Hinsicht fasst Gräb seine Eindrücke wie folgt zusammen: „Eine Kirchentheorie muss scheitern, wenn sie (...) nach der Seite ihres theologischen Begriffs (...) mit normativen Setzungen arbeitet, die Anspruch auf höhere göttlich-autoritative Wahrheit erheben. Der Gefahr solchen Scheiterns scheinen die praktisch-theologischen

Kirchentheorien, die auf unserer Fachgruppentagung zur Sprache gekommen und ansatzweise diskutiert worden sind, entschlossen begegnen zu wollen.“ Vor einem solchen Hintergrund verwundert es dann allerdings nicht, wenn am Ende einer kirchentheoretischen Fachtagung wenig mehr zurückbleibt als eine Polyfonie soziologischer Perspektiven, die ohne klare ekklesiologische Zielrichtung kaum praktisch-theologische Dynamik zu entfalten vermag. Demgegenüber wäre festzuhalten, dass sich theologische und soziologische Aspekte im Verständnis der Kirche eben nicht „auf Augenhöhe“ zuordnen (wie Gräß insistiert). Nur wenn bei der inhaltlichen Bestimmung der Kirchentheorie die theologischen Aspekte eine Vorrangstellung einnehmen, lassen sich empirisch-soziologische Einsichten innerhalb eines sinnvollen Rahmens zielgerichtet verarbeiten. Eine konstruktiv handlungsleitende Kirchentheorie kann zwar auf einen fundierten Kontextbezug nicht verzichten, die im Untertitel des Bandes angesprochenen praktisch-theologischen Perspektiven lassen sich allerdings meines Erachtens erst dann bewerten und in ihrer Gesamtheit weiterführend bündeln, wenn die schriftgemäße Erhebung von Wesen, Gestalt und Mission der Kirche als zentraler Orientierungspunkt kirchentheoretischer Überlegungen (neu) in den Blick kommt (vgl. dazu Schwyer, *Kontextuelle Kirchentheorie*, u. a. 234–236).

Philipp Bartholomä

#### 4. Liturgik

---

Ralph Kunz, Angela Berlis, Luca Baschera (Hg.): *Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes*, Praktische Theologie im reformierten Kontext 9, Zürich: TVZ, 2014, 248 Seiten, € 29,20

---

In welcher Art und Weise ist Gottesdienst wirksam? Was macht der Gottesdienst mit der Gemeinde? Wie hängen Form und Wirkung des Gottesdienstes zusammen? Der vorliegende Band vereint Beiträge aus evangelisch-reformierter, anglikanischer und altkatholischer Perspektive, die sich um diese zentralen Fragen gruppieren. Aus der Sicht des Rezensenten sind die ersten drei Beiträge besonders ertragreich im Blick auf diese Fragestellung.

Im programmatischen Einführungsbeitrag (9–37) diskutieren Ralph Kunz und Luca Baschera das Verhältnis von expressivem und formativem Handeln im Gottesdienst. In der Tradition von Schleiermacher dominiert der expressive Ansatz, wonach der Gottesdienst Ausdruck subjektiver Frömmigkeit ist. Dem gegenüber betonen Kunz/Baschera die formative Dimension des Gottesdienstes, nach welcher Gott als Subjekt des Gottesdienstes betrachtet wird und durch den Gottesdienst die Gemeinde formt. Kunz/Baschera rezipieren dabei zentrale anthropologisch-rituelle Einsichten von James K. A. Smith (*Desiring the Kingdom*, 2009;

*Imagining the Kingdom*, 2013), wonach das gemeinsame liturgische Handeln die Weltanschauung der Teilnehmenden formt: „Durch die Teilnahme an der christlichen liturgischen Praxis werden Menschen als Gemeinde von Jüngerinnen und Jüngern konstituiert, deren imagination durch die christliche Erzählung (story) geprägt und deren desire auf Gottes Reich ausgerichtet ist“ (30). Die Rezeption von Smiths Ansätzen im deutschsprachigen Raum ist zu begrüßen und es ist zu wünschen, dass diese im theologischen Diskurs gehört und verstärkt wird.

Versteht man den Gottesdienst als ein solches wirksames Handeln, dann ist es nur folgerichtig, diesen nicht auf das Predigtgeschehen zu reduzieren. Alexander Deeg zeigt in seinem Beitrag die Probleme, die entstehen, wenn das Gebet verdrängt und der Gottesdienst homiletisiert wird (Der evangelische Gottesdienst als gemeinsames Gebet, 39–60). Die kritische Auseinandersetzung mit dem evangelischen Gottesdienstbuch (1999) führt Deeg zur Einsicht, dass nicht die Struktur, sondern die Gestalt des Gottesdienstes wirksam ist. Es reicht – so die Pointe dieser Argumentation – daher nicht aus, die Struktur des Gottesdienstes festzulegen. Vielmehr brauche es konkrete Gestalten des gemeinsamen Betens. Eine solche Haltung des gemeinsamen Betens setzt aber voraus, dass das sonntägliche gemeinsame Beten mit dem alltäglichen individuellen Beten verbunden ist. In Fortsetzung dieses Gedankengangs könnte der Gottesdienst dann auch als Ort verstanden werden, in dem man durch die Praxis des gemeinsamen Betens das Beten lernen kann. Diese zentrale Einsicht verdient eine verstärkte Beachtung in der liturgischen Theologie und Praxis.

Wenn der Gottesdienst mehr ist als Ausdruck subjektiver Frömmigkeit, dann wird es notwendig Elemente im Gottesdienst geben, die gegenüber dieser eine bestimmte Widerständigkeit aufweisen. Bernd Wannewetsch zeigt das exemplarisch anhand der Lesungen biblischer Texte (61–79). Lesungen widerstehen einer direkten Verwertbarkeit. Sie formen die Gemeinde gerade auch dann, wenn sie nicht unmittelbar verständlich sind. Es lässt sich daraus lernen: Gottesdienstliche Traditionen, welche der Auslegung der Schrift mehr zutrauen als der Heiligen Schrift selber, tun gut daran, diese Haltung selbstkritisch zu überdenken. Es wäre gerade in solchen Traditionen zu wünschen, dass der unverzweckten Lesung biblischer Texte mehr Raum gegeben wird.

Schon diese ersten drei Beiträge machen den Sammelband lesenswert. Wer dann das Buch nicht zuklappt, wird in den weiteren Beiträgen mit zahlreichen zusätzlichen Fundstücken beschenkt. David Plüss (Die Musik liturgischer Bildung, 81–98) expliziert die transformierende Wirkung, welche der Gottesdienst nach Schleiermacher hat, und setzt damit in dessen Interpretation deutlich andere Akzente als Kunz/Baschera. Gottfried Wilhelm Locher und Frank Mathwig (Liturgie als Heimat?, 99–119) weisen auf die Ambivalenz des Heimatbegriffes hin. Nicht die Liturgie selber sei Heimat, sondern verweise auf die himmlische Heimat – auch im Widerspruch zu irdischen Heimatversprechungen. Bruno Bürki, Altmeister reformierter Liturgik, kritisiert die Beliebigkeit in der Gottesdienstgestaltung (Form des reformierten Gottesdienstes, 121–144). Die Form des Gottes-

dienstes sei „nicht eventbezogen, sondern heilsgeschichtlich bestimmt“ (144). Die formative Kraft der Liturgie zeigt sich besonders deutlich im anglikanischen Book of Common Prayer (Paul Avis, 163–183). Darin kommt der Zusammenhang zwischen *lex orandi* und *lex credendi* zum Ausdruck (David Holeton, 145–162). Dabei sei allerdings zu beachten, dass nicht nur die Liturgie die Theologie forme, sondern wechselseitig durch diese auch wieder geformt werde. Thomas Roscher und Holger Eschmann beleuchten den evangelisch-methodistischen Gottesdienst, der vom Wechselspiel zwischen Ordnung und Freiheit lebt (183–207). Dass die gleichen Fragen nach dem Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* sowie nach der Spannung von Gebundenheit und Freiheit auch die altkatholische Liturgik prägen, zeigt Mattjis Ploeger in seinem Beitrag (209–229). Im abschließenden Beitrag diskutiert Angela Berlis das missionarische Potential der Liturgie (231–245), das in deren lebensverändernder Kraft begründet ist.

Die Beiträge zeigen, dass die Frage nach der Wirksamkeit des Gottesdienstes keine spezifisch konfessionelle Frage ist. Jede Kirchengemeinschaft wird sich damit auseinandersetzen müssen, wie der Gottesdienst in einer Gestalt gefeiert wird, so dass das Evangelium der freimachenden Gnade Gottes wirksam wird. Und jede Kirchengemeinschaft wird damit ringen, dass gerade diese Wirksamkeit dem eigenen menschlichen Handeln entzogen bleibt. Der Gottesdienst lebt damit aus der Verheißung, dass in und mit allem menschlichen Wirken Gott selber durch seinen Geist seine Gemeinde formt. Der Sammelband liefert Theologen und Praktikern zahlreiche wertvolle Anregungen, wie diese Verheißungsorientierung theologisch reflektiert werden und ihren Niederschlag in der liturgischen Fei ergestalt finden kann.

*Stefan Schweyer*

## 5. Homiletik

---

Ruth Conrad: *Weil wir etwas wollen! Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt*, EKGP 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014, 171 S., € 26,99

---

Ruth Conrad (Privatdozentin für Praktische Theologie, Studien- und Forschungsinspektorin am Forum Scientiarum an der Uni Tübingen, Studienleiterin am Karl-Heim-Haus der Ev. Landeskirche in Württemberg) unternimmt in diesem Werk den Versuch, zentrale homiletische Fragestellungen zu beantworten: „Warum ist zu predigen? Welchen Grund hat die Predigt? Und welchen Zweck? Welches Ziel verfolgt sie? Welche Absicht liegt ihr zugrunde? Was ist ihre Intention? Und wie lassen sich Absicht, Zweck und Ziel der Predigt sachgemäß im und aus dem Inhalt des Christentums begründen?“ (10). Ihre Überlegungen basieren zum einen auf der „Grundannahme“, dass die Predigt eine religiöse Rede ist und da-

mit eine intentionale Handlung darstellt und zum anderen, dass sie im sozialen Kontext, „nämlich im Gottesdienst der Kirchen“ erfolgt und somit „eine wesentliche Lebensäußerung und Handlungsform der christlichen Kirchen“ darstellt (11). Eine Besonderheit der Predigt ist nach Conrad die „deutliche Unterscheidung zwischen Absicht und Wirkung“. Selbstverständlich hat die Predigt als Rede eine Wirkungsabsicht, den Glauben, aber „diese Wirkung ist der Predigt unverfügbar“ (12). Von daher zielt die Predigt auf den Glauben, wobei sie diesen Glauben aber nicht bewirkt. Das Interesse an der Fragestellung entspringt der Fortführung ihrer Habilitationsschrift (*Kirchenbild und Predigtziel: Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik*) aus dem Jahr 2012, da die dort untersuchten homiletischen Konzeptionen von Müller, Theremin, Stier, Vilmar, Bassermann und Niebergall die Predigt in Distanz zu Schleiermacher als überwiegend wirksames und nicht nur darstellendes Handeln verstehen (5). Die Zielrichtung ihrer Untersuchung markiert Conrad deshalb bereits einleitend: „Die Predigt schafft nicht die Wirklichkeit, von der sie spricht und auf die sie verweist“ (14).

Ihren Reflexionsgang zur Frage nach Absicht und Wirkung der Predigt entfaltet Conrad, indem sie zunächst die Fragestellung in den Zusammenhang der aktuellen homiletischen Debatte („Von der Rhetorik zur Ästhetik und wieder zurück?“) einbettet. Dazu zeigt sie das Spannungsfeld zwischen dem rhetorischen (Lange / Otto / Josuttis) und ästhetischen (Martin / Luther / Engemann / Grözinger / Nicol + Deeg) Paradigma und die sich daraus ergebenden Konsequenzen (Weyel / Gräß / Meyer-Blanck) auf. Eine Schnittmenge zur Vermittlung zwischen ästhetischen und rhetorischen Schwerpunkten sieht die Autorin in Schleiermachers Bestimmung des Gottesdienstes und der Predigt als darstellendem Handeln (17–41). Diese Vermittlungsoption durch Schleiermachers Darstellungstheorie erörtert Conrad ausführlich im zweiten Kapitel („Begründung und Beschreibung der Predigtabsicht im Anschluss an Schleiermachers Predigtverständnis“). Im Kontrast zum wirksamen Handeln ist das darstellende Handeln „nicht an Zwecken orientiert und nicht strategisch auf Wirkung angelegt“, sondern vielmehr „geht es in der Predigt um die Kommunikation der die Anwesenden verbindenden religiös-christlichen Lebens- und Weltdeutung“. Da das darstellende Handeln ausschließlich nach Grundsätzen handelt, sieht Conrad in diesem homiletischen Theorieansatz eine Möglichkeit ästhetische und rhetorische Perspektiven integrativ miteinander zu verbinden (42–87). Auf dieser Basis bietet die Autorin Überlegungen zum konstitutiven Zusammenhang von „Inhalt und Absicht der Predigt“. Die Predigt ist eine religiöse Rede, erfolgt im Kontext christlicher Kirchen und zeichnet sich durch einen expliziten Bezug auf den Erlöser Jesus Christus aus. Diese religiöse Lebens- und Weltdeutung ist zwar auf der einen Seite individuell, aber auf der anderen Seite in einen größeren sozialen Kontext eingebunden, womit die Predigt eine Schnittstelle zwischen Individuell-Subjektivem und Objektivem bildet (88–128). Im vierten Kapitel („Daseinserhellung als Predigtabsicht – ein Integrationsvorschlag und Überlegungen zur forma-

len Gestalt der Predigt“) widmet sich Conrad nur der Frage nach dem Zusammenhang von Predigtabsicht und Predigtform. Im Rückgriff auf Schleiermacher und Bultmann legt sie die grundlegende Bestimmung der Predigtabsicht als „Daseins- und Erfahrungserhellung“ fest. Unter Erhellung versteht die Autorin „eine auf Verwandlung zielende Deutung vorfindlicher Lebensmuster“, aber eben keine „Festlegung“ (129–150). Abschließend fokussiert sie ihre bisherigen Ausführungen in einer „Schlussüberlegung: Weil wir etwas wollen – ein Plädoyer für eine nachdenkliche und liberale Predigt“. Der *Grund* der Predigt liegt darin, „weil Religion der Kommunikation bedarf“; da somit die Predigt für die protestantischen Kirchen zentral ist, sind sie „creatura verbi“. D. h. für Conrad besteht die *Absicht* der Predigt „in der Kommunikation von Religion“. Diese allgemeine Bestimmung führt nun zum *Inhalt* der Predigt, der „sich in der hermeneutischen Verknüpfung von Überlieferung und Erfahrung“ erschließt. Somit lässt sich die Predigtabsicht zum einen nicht „definitiv fixieren, verobjektivieren und verdeutlichen. Sie stellt einen Gegenstand beständigen Nachdenkens dar“. Wer auf dieser Basis predigt, der nimmt den Hörer in den Prozess des Nachdenkens mit hinein. Dies führt zu ihrer zweiten zentralen homiletischen Implikation: „Die Predigt, die nachdenkt und argumentiert, ist homiletische Realisierung des Priestertums aller Gläubigen“. Von daher ist eine solche Predigt immer auch eine „liberale“ Predigt, denn in religiösen Fragen sind Hörer und Prediger gleichberechtigt. Dies basiert auf ihrem jeweils individuellen Christusbezug (151–154). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (155–168) und ein Personenregister (169–171) schließen das Werk ab. Ein Sach- oder Bibelstellenverzeichnis wird nicht geboten.

Mit der Wiederbelebung von Schleiermacher bewegt sich Conrad zwar im *Mainstream* der aktuellen Praktischen Theologie, aber substantiell „Erhellendes“ bietet ihr Plädoyer für eine Predigt mit *Absicht* und *Inhalt* nicht, wenn am Ende steht: ein Plädoyer für eine nachdenkliche und liberale Predigt. Immer wieder drängt sich bei der Lektüre der Gedanke auf: hier wird im wissenschaftlichen Gewand homiletische Banalität geboten. Statt dem gründlichen Rückschritt zu Schleiermacher wäre für die Beantwortung der Fragestellung der Rückgriff auf 1Petr 4,11a erhellender gewesen: „Wenn jemand predigt, dass er's rede als Gottes Wort“. Enttäuschend ist, dass Conrad sich nicht mit aktuellen evangelikalen Plädoyers zum Zweck der Predigt auseinandersetzt (z. B. Stadelmann oder Herbst), zumal die Evangelikalen einen nicht unerheblichen Anteil der Gottesdienstbesucher in den Landes- und Freikirchen ausmachen. Deshalb sollte eine intensivere Würdigung und Auseinandersetzung mit evangelikalen homiletischen Konzeptionen eine Selbstverständlichkeit sein, insbesondere, wenn die Frage nach der Wirksamkeit der Predigt zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand zählt und für Conrad der soziale Kontext Gottesdienst zu einer ihrer Grundannahmen gehört. In diesem Buch steht mehr im Schaufenster, als tatsächlich im Laden vorhanden ist.

Annette Cornelia Müller: *Predigt schreiben. Prozess und Strategien der homiletischen Komposition*, APrTh 55, Leipzig: EVA, 2014, geb., 422 Seiten, € 48,-

„Wie entsteht eine Predigt? Was denken und tun Predigende, wenn sie ein Predigtmanuskript komponieren?“ Trotz einer fundierten und vielseitigen homiletischen Ausbildung fühlte sich Annette Cornelia Müller (Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kompetenzzentrum Schreiben der Universität Paderborn) beim Komponieren jeder Predigt in frustrierender Weise auf ihre eigene Intuition zurückgeworfen (13). Da ihr bekannte Modelle, Theorien und Ratschläge zur Predigtvorbereitung zwar als wichtige Reflexions-, aber leider nicht als Produktionshilfen dienten, wählt Müller als Gegenstand einer von Wilfried Engemann (Wien) betreuten Dissertation den Kompositionsprozess der Predigt. „Der Begriff ‚Komposition‘ wurde gewählt, weil er für das Kreative und Komplexe der Predigtvorbereitung steht“ (17). Da der Prozess und das Produkt der homiletischen Komposition für die Autorin unlösbar zusammengehören, ist der Titel der Untersuchung programmatisch: „Predigt schreiben“. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen als Predigerin und ihrer Erkenntnisse als Schreibberaterin stellt Müller zwei Forschungsfragen („Welche Funktion erfüllt das Schreiben in der Predigtvorbereitung?“ und „Welche Strategien wenden Pfarrerinnen und Pfarrer an, wenn sie ihr Predigtmanuskript erarbeiten?“), um den Ansatz von Gert Otto aus dem Jahr 1982 („Wie entsteht eine Predigt?“) und die knappen Ergebnisse von Hanns Kerner aus dem Jahr 2007 („Die Predigt“) weiterzuführen (20f).

Um den Prozess und die Strategien einer homiletischen Komposition nachvollziehbar beschreiben zu können, gliedert Müller ihre Untersuchung in sieben aufeinander aufbauende Abschnitte. Die Autorin beginnt mit einer kenntnisreichen Hinführung zur Relevanz des Themas und einem knappen, aber umfassenden Problemaufriss zur eigentlichen Problemstellung „Schreiben in der Homiletik“. An diese instruktive „Einleitung“ (13–36) schließen sich zwei Kapitel zur Klärung der theoretischen Grundlagen an, nämlich „Homiletik“ (37–71) und „Schreibforschung“ (73–121), um den Forschungsgegenstand zu klären („Predigt schreiben“). Die Darlegung und Begründung der konkreten Schritte zur eigentlichen Untersuchung beschreibt Müller unter dem Titel „Material und Methoden“ (123–157), indem sie nachvollziehbar darlegt, wie die Analyse des homiletischen Kompositionsprozesses (Prozessanalyse) und der Predigtmanuskripte (Produktanalyse) erfolgen soll. „Das heißt, dass mit Hilfe qualitativer Forschungsmethoden einzelne ‚Fälle‘ konstruiert und interpretiert werden, um schließlich eine prozessorientierte homiletische Theorie zu generieren“ (123). Dazu liefert Müller 12 prägnante „Darstellungen der Einzelfälle“ (159–314), indem sie jeweils die Ergebnisse nach dem Schema Prozessanalyse – Predigtmanuskript – Produktanalyse (Analyse des Predigtmanuskriptes) präsentiert und dabei stringent ihren methodischen Analyseschritten folgt. Daran schließt sich im sechsten Kapitel eine „Diskussion der Ergebnisse und Theoriebildung“ an (315–392), wobei die Auto-

rin klar zum Ausdruck bringt, dass sie Manuskripte und keine Predigten erforscht und ihre Erkenntnisse von daher auf eine Vorlage für die Predigt bzw. eine Vorform der Predigt gründen. So entwickelt Müller ein „Modell des homiletischen Kompositionsprozesses“ (graph. Darstellung auf S. 317), stellt „Strategien der Predigtkomposition“ vor, beschreibt „Funktionen des Schreibens im homiletischen Kompositionsprozess“ und fokussiert praktische Ergebnisse der Untersuchung zu Prozessen und Produkten der Predigtvorbereitung im Abschnitt „Predigtkomposition und selbstregulative Kompetenz“. Der Abschluss der Untersuchung erfolgt in einem „Ausblick“ (393–395), der 12 „Thesen für eine prozessorientierte homiletische Didaktik“ präsentiert. Ein Literaturverzeichnis (399–420) und ein Abbildungsverzeichnis (421f) runden das Werk ab. Ein Personen-, Sach- oder Bibelstellenverzeichnis wird nicht geboten.

In inhaltlicher Hinsicht folgt Müller den Grundlinien der homiletischen Komposition von Wilfried Engemann, entwickelt seinen Ansatz zur methodischen Predigtvorbereitung (z. B. 23f) aber konsequent im Sinne des Untersuchungsgegenstandes weiter (z. B. 146–157). Die in der Einleitung zutreffend markierte Ausgangslage der Problemstellung, dass für homiletisch Lernende eine „ausführliche, fundierte Hinführung zu einer geordneten homiletischen Produktion“ in den meisten Entwürfen zur Predigtvorbereitung unterbleibt („Reflexionshilfe ohne Kompositionshilfe“), bietet Müller in ihrer Untersuchung nun eine hilfreiche Reflexionshilfe zur Komposition, indem sie vor allem den Nutzen und die Stärken des Schreibens als homiletische Strategie entfaltet. Dies ist angesichts der Komplexität des eigentlichen Forschungsgegenstandes eine beachtliche Leistung, da so die verschiedenen prozeduralen, kognitiven, sozialen, emotionalen, rhetorischen, situativen und theologischen Aspekte konkret berücksichtigt und integriert werden können.

Da Müller die theologische und spirituelle Dimension im Kompositionsprozess der Predigt würdigt, ist die deutliche Distanz und Abgrenzung zum Ansatz von Bohren auffällig (27f; 42f – anders: 133). Evtl. handelt es sich hier noch um eine Spätwirkung der deutlichen Ablehnung Bohrens in Engemanns „Semiotischer Homiletik“. Hilfreich sind auch die konkreten Einblicke in die Predigtwerkstätten von 12 evangelisch Predigenden, die zum Entdecken vielfältiger homiletischer Fundstücke einladen.

Die u. a. auch in Abbildungen und Übersichten verdichteten Erkenntnisse der Autorin werden ihren Weg in die homiletische Aus- und Weiterbildung finden und vielen homiletisch Lernenden und Lehrenden Hilfe und Anregung sein, wie z. B. der „Interviewleitfaden“ (133f), die „Leitfragen und Evaluationskriterien für die Analyse der Predigtmanuskripte“ (150–157), das „Modell des homiletischen Kompositionsprozesses“ (317) und die Übersicht zu „Strategien der Predigtkomposition“ (349f). Ein sowohl in praktischer als auch didaktischer Hinsicht inspirierendes Werk, das die Last der Predigtvorbereitung wahrnimmt, aber als Ergebnis Lust an der Predigtarbeit weckt.

## 6. Pastoraltheologie / Gemeindemanagement

---

Holger Böckel: *Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses*, Berlin: ebv Dr. Brandt, 2014, 787 Seiten, € 98,-

---

Vorliegende Habilitationsschrift des Gießener Hochschulpfarrers und Privatdozenten an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel entfaltet auf fast 800 Seiten ein „integriertes protestantisches Führungsverständnis“. Die Arbeit, die auf einer umfangreichen deutschlandweiten Pilotstudie basiert, definiert Führung als komplexes Geschehen im Sinne einer Intervention und (Selbst-)Steuerung sozialer Systeme, betont gleichzeitig aber auch die „geistliche Leitung“ von Führungsprozessen in Kirchen und Gemeinden. Das Buch ist in erster Linie für kirchliche Organisationen geschrieben, kann aber auch für säkulare Institutionen hilfreich sein. Es bietet erstmals eine Theorie „evangelischen Führungsverständnisses“ mit einer qualifizierten theoretischen Grundlage, aus der in einem zweiten Teil praktische Schlussfolgerungen gezogen werden. „Integriertes Führen“ will dabei je nach Situation unterschiedliche Formen von Führungsinterventionen anwenden, so die fünf Ressourcen Beziehung, Strukturen, Prozesse, Reflektionen/Ziele und Innovationen. Der Ansatz von Böckel unterscheidet sich deshalb von den pragmatischen und eindimensionalen Ansätzen vieler anderer (auch christlicher) Bücher zum Thema.

In einem ersten Teil wird zunächst die „systemtheoretische Sichtweise“ in ihren Grundlagen führungstheoretisch entfaltet und für kirchliche Organisationen fruchtbar gemacht. Die Systemtheorie versteht Führung als einen komplexen Prozess im Sinne der Intervention im Kontext der Steuerung von Systemen. Dabei werden bewusst unterschiedliche Formen von Führungsinterventionen vorgestellt, die auf die grundlegenden zyklischen Prozesse der Organisationsbildung angewandt werden. Im Gegensatz zu pragmatischen Anleitungen zur Führung unterscheidet sich Böckels Ansatz dadurch, dass hier nicht nur Teilperspektiven des Leitens betont werden, sondern grundsätzliche Fragen der Organisation und der Systemprozesse in den Blick kommen (Institution, Organisation, Gemeinschaft). Konkret untersucht werden dabei die Ressourcen von Führung, die Entwicklung der eigenen Spiritualität und die Führungsdimensionen von Beziehung und Interaktion, die grundlegend für alle Leitungsprozesse sind. Obwohl die Bedeutung von Strukturen für den Führungsalltag nicht überschätzt werden darf, wird die Wichtigkeit von Strategie, Zielen, Reflexion sowie Innovation für Führungsprozesse in der Kirche unterstrichen.

Nach dieser theoretischen Grundlegung geht es in Teil zwei anhand von drei empirischen Umfragen (halbstrukturierte Interviews) um „Grundfragen einer integrierten Führungspraxis“. Dazu werden die führungspraktischen Ansätze und normativen Leitbilder auf verschiedenen Leitungsebenen im Raum der EKD untersucht und bewertet. Sechs kritische Parameter zur Steuerungsfähigkeit werden

dabei herausgearbeitet, die die speziellen Kontexte kirchlicher Institutionen berücksichtigen. Hervorzuheben ist dabei, dass Böckel auch Kriterienbereiche wie Spiritualität, Geistliche Leitung und Gemeinschaft in die Untersuchung mit einbezieht. Dieser Teil bietet einen sehr guten Überblick über die derzeitigen Initiativen und dem Status Quo der Leitungsdimensionen und –verständnisse innerhalb der evangelischen Kirche.

Teil drei fasst die Ergebnisse der ersten beiden Teile zusammen und entwickelt führungspraktische Regeln, die konkrete Interventionsebenen und –formen entfaltet. Dabei geht es um die Frage, wie man das integrierte Führungsverständnis dem eigenen Leitungshandeln zugrunde legen kann. Ein Zyklus von Grundaufgaben der Führung wird hier herausgearbeitet: Führungskompetenz entwickeln, Teamzusammenstellung, Zusammenarbeit organisieren, Abläufe gestalten, Ausrichtung überdenken und Neues fördern. Damit gipfelt die Untersuchung in der kybernetischen Anwendung auf praktische Situationen des kirchlichen Alltags, bei denen man die Initiative ergreifen und Leitungsimpulse setzen kann.

Die Untersuchung bietet eine hervorragende Einführung in die derzeitige Diskussionslage im Bereich Führung und Leitung innerhalb der evangelischen Kirche, analysiert mit Hilfe eines systemtheoretischen Leitrahmens die vorgestellten Ansätze und spitzt die Ergebnisse für den kirchlichen Kontext und die dort vorhandenen unterschiedlichen Leitungsebenen zu. Hilfreich werden auch die schon existierenden Fortbildungsangebote und ihre normativen Leitbilder im Raum der EKD kritisch untersucht. Verabschiedet wird sich dabei vom idealisierten Bild des „großen Führers“, der als erste und letzte Instanz alle Geschicke der Institution lenkt und leitet. Erstmals wird dabei ein integriertes Führungsverständnis systemtheoretisch entfaltet. Damit vermeidet Böckel die Schwächen vieler anderer oft populärer und pragmatischer Werke über Führung und Leitung, weil er sein integriertes Führungsverständnis in einen größeren systemischen Kontext stellt. Dies wirkt auf den ersten Blick etwas umständlich, entpuppt sich jedoch für den Leser, der bei der Lektüre einen langen Atem hat, als äußerst fruchtbar. Leidet die pragmatische Führungsliteratur oft an Kurzatmigkeit, da sie Führung meist nur als individualistischen Akt des begabten Einzelnen darstellt, gelingt es Böckel, die komplexe Struktur des Phänomens in den Gesamtzusammenhang zu stellen und deshalb auch der jeweiligen Situation angepasste und integrierte Lösungsansätze zu erarbeiten.

Ungewöhnlich und doch positiv hervorzuheben ist, dass hiermit wohl die erste Habilitationsschrift vorliegt, die nicht nur als wissenschaftliche Facharbeit, sondern quasi als anwendungsorientiertes „Handbuch“ verfasst wurde und so auch verstanden werden will. Den einzelnen Kapiteln werden dabei Praxisbeispiele vorangestellt, um den Wirklichkeitsbezug deutlich zu machen. Das Werk endet mit einer Übersicht über die entsprechenden Fortbildungseinrichtungen im Raum der EKD, einer Auflistung der Fragestellungen und Methoden der empirischen Untersuchungen sowie mit Quellenverzeichnissen der Interviews und einem um-

fangreichen Literaturverzeichnis. Hier hätte man sich einige Bücher aus dem evangelikalischen Spektrum gewünscht.

Summa: ein bemerkenswertes Handbuch, mit deutscher Gründlichkeit, weitem Horizont und theologischer Sachkenntnis geschrieben, das innerhalb der EKD, aber auch darüber hinaus seines Gleichen sucht.

Stephan Holthaus

#### Weitere Literatur:

Andreas von Heyl: *Sie laufen und werden nicht müde: Betrachtungen zum pastoralen Dienst aus arbeitspsychologischer Perspektive*, Leipzig: EVA, 2014, 138 S., € 28,-

## 7. Diakoniewissenschaft

---

Frieder Schaefer: *Diakonie und Verkündigung. Zu ihrer Verhältnisbestimmung in christlichen Hilfswerken*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 52, Leipzig: EVA, 2014, pb. 527 S., € 58,-

---

In seiner umfangreichen Dissertation beschäftigt sich Frieder Schaefer eingehend mit dem Versuch einer Verhältnisbestimmung von Diakonie (diakonia) und Verkündigung (kerygma) im Kontext christlicher Hilfswerke. Dabei nimmt er neben allgemeinen, diakoniegeschichtlichen Entwicklungen vor allem exemplarisch drei „aktuelle“ Werke (Brot für die Welt, Vereinte Evangelische Mission, World Vision) vergleichend in den Fokus seiner Untersuchung.

Angesichts der gewählten Themenstellung verwundert es ein wenig, dass in der umfangreichen Einleitung/Hinführung zu Beginn des Buches die Schlüsselbegriffe Diakonie und Verkündigung nicht ausführlich bzw. zumindest prägnant definiert werden, um eine Arbeitsgrundlage für den weiteren Fortgang der Auseinandersetzung damit zu schaffen. Einschlägige Fachliteratur - z. B. ebenfalls aus dem Umkreis des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, die teils sogar in der Bibliographie aufgeführt ist (wie Ruddat/Schäfer, 2005 oder auch Strohm, 1997) - hätte dazu leicht einige Vorlagen oder Inspirationen liefern können. Der definitorische Teil erfolgt erst in Kapitel 6 („Diakonie“, 331ff) bzw. in Kapitel 7 („Verkündigung“, 389ff). So müssen in den ersten fünf Kapiteln eher implizite Hinweise aus dem Text Aufschluss über die konkrete Füllung dieser Begriffe geben.

Ein Lob kann für die akribische Aufarbeitung des historischen Kontextes bzw. der diakoniegeschichtlichen Entwicklung ausgesprochen werden: Hier leistet der Autor große Fleißarbeit, indem er ausführliche Darstellungen der Entwicklung

des Verhältnisses zwischen Diakonie und Verkündigung durch die Entstehungsgeschichte diverser missionarisch-diakonischer Hilfswerke hindurch liefert und den entsprechenden Gewichtungen bzw. den Begründungen dafür nachspürt. Hierfür verwendet Frieder Schaefer eine Fülle von Quellenmaterial, welches er sorgsam sichtet und auswertet.

Besonders anschaulich gelingt ihm die Illustration einer historischen Verhältnisbestimmung der beiden Schlüsselbegriffe am Beispiel Wicherns. In bereits gewohnter Gründlichkeit skizziert der Autor in klaren Linien einerseits die Gottesfürchtigkeit bzw. Erweckungsfrömmigkeit Wicherns und die daraus resultierende Affinität zur Verbreitung des Evangeliums. Kirche ist für ihn kein interner Selbstzweck zur Erbauung der bereits vorhandenen Gläubigen, sondern immer mit dem Auftrag betraut, die gute Nachricht in die erlösungsbedürftige Welt zu tragen. Andererseits macht er deutlich, dass dieses „in die Welt tragen“ nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat erfolgen soll, in der von Nächstenliebe motivierten Hinwendung zum bedürftigen Mitmenschen. Bei allem diesbezüglichen „dualen Bemühen“ steht für Wichern die leidenschaftlich ausgelebte Jesusnachfolge im Zentrum, die gewissermaßen als „praktische Christologie“ ihre konkrete Anwendung finden soll (u. a. 73ff) und zu der er selbst in seinem Engagement für hilfsbedürftige Kinder eine eindruckliche Anschauung liefert.

Einen weiteren zentralen Aspekt in Schaefers Untersuchung stellen diverse Erwägungen zum Gemeinschaftsbegriff als Grundlage für diakonisches Handeln in Wort und Tat dar. Dazu führt er sowohl Analysen des biblischen Befundes als auch systematisch-theologische Betrachtungen ins Feld. So arbeitet er verschiedene Dimensionen von ekklesiologischer Gemeinschaft heraus, die „duale“ oder besser: ganzheitliche Diakonie fundieren bzw. fördern können mit eben dem Ziel der Gemeinschaftsbildung. Darin enthalten sind beispielsweise auch konkrete (Verkündigungs-)Bezüge zum bzw. für das Gemeindeleben. Den Abschluss seiner Ausführungen bildet eine vergleichende Betrachtung der drei gewählten Hilfswerke unter Berücksichtigung der erarbeiteten Kriterien und Gesichtspunkte.

Für das Feld der Praktischen Theologie kann das Buch aus verschiedenen Gründen von Nutzen sein. Zum einen bietet es für diakoniewissenschaftlich Interessierte einen gründlich-kompakten Überblick über die historische Entwicklung im Verhältnis der beiden Schlüsselbegriffe Diakonie und Verkündigung. Zum anderen lassen sich dort nicht nur anhand des biblisch-theologischen Diskurses Impulse für Überlegungen rund um den praktisch-theologischen Aktionsradius in Kirchen, Gemeinden und christlichen Werken gewinnen. Schließlich ist das Ringen um zeitgemäße Konzepte für eine ganzheitliche – auch diakonische – Verkündigung in Wort und Tat ein zeitlos aktuelles Anliegen, mit dem die Auseinandersetzung immer lohnt.

*Timo Jahnke*

## 8. Spiritualität

---

Johanna Lunk: *Das persönliche Gebet. Ergebnisse einer empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen*, Leipzig: EVA, 2014, 336 S., € 48,-

---

In ihrer Dissertation „Das persönliche Gebet“ widmet sich Johanna Lunk einem Projekt ihres Doktorvaters Hanns Kerner, der als Privatdozent am Lehrstuhl für Praktische Theologie (Homiletik, Liturgik und Poimenik) in Erlangen tätig ist. Grundlage hierfür ist die Bayreuther Studie „Rituale, Sinnggebung und Lebensgestaltung in der modernen Welt“, für die zwischen 2002 und 2004 im Auftrag der Evang.-luth. Kirche in Bayern aus 6 Gemeinden insgesamt ca. 60 der in ihr getauften Glieder ab 20 Jahren inkl. der jeweiligen Pfarrpersonen befragt wurden, wobei man versuchte, ein breites Spektrum des kirchlichen Lebens abzudecken. Auf eine Zuordnung der Befragten zu Milieus wurde verzichtet.

Während Kerner die Ergebnisse dieser qualitativ-empirischen Studie 2007 zu den Themen Predigt, Gottesdienst und Kirchenmusik ausgewertet hat, untersucht Lunk das Material im Blick auf das, was die Befragten im Blick auf das Gebet ansprechen. Ihr theologisches Interesse besteht darin, zu eventuellen Korrekturen im Gebetsverständnis und zu Konsequenzen in der Gebetspraxis der Kirche zu kommen (28).

In einem ersten Teil klassifiziert Lunk die Ergebnisse der Studie nach verschiedenen Fragestellungen zum Thema Gebet: Verortung, Zeiten und Anlässe, gemeinsames und privates Gebet, Gebetsformen, Gebetsgattungen, Adressat, Erwartungen und Wirkungen, Gebetsdefinitionen, Verhältnis von Gebet und Tat, biographische Erfahrungen, Gebet mit Kindern und Tischgebet. Damit sind viele wichtige Aspekte des Gebets angesprochen und das ausgewertete Material gibt einen interessanten Einblick in ein (begrenzt)es Spektrum von Ansichten zu einzelnen Fragestellungen. Die zugrunde gelegte Gebetsdefinition „Hinwendung oder Zuwendung zum Transzendenten“ (25) ist sehr weit gefasst (das Gegenüber des Gebets bleibt unklar), so dass auch die Grenze zur Esoterik überschritten werden kann. Trotzdem ist zu fragen, inwieweit manche vertretenen Ansichten selbst unter dieser weiten Definition noch subsumiert werden können (z. B. Besinnung auf das eigene Ich, heilende Steine). Sie sind jedoch Ausdruck einer selbst konstruierten Religiosität im Kontext des Gebets oder als Ersatz dafür. Wichtig ist die Feststellung, dass die Gebetsauffassung jeweils eng mit dem Gottesbild des Betenden korrespondiert, weswegen das Thema Gebet im Kontext der gesamten Glaubensvorstellungen gesehen werden muss. Viele Originalzitate aus den Interviews erlauben dem Leser, auch selbst einen Einblick in die Aussagen der Befragten zu bekommen, so dass er sich auch ohne eigene Lektüre der Interviews ein gutes Bild machen kann. An manchen Stellen führen allerdings Wiederholungen solcher Zitate und Gedanken zu einer gewissen Redundanz.

In einem zweiten Teil nähert sich Lunk dem Thema „Gebet“ von Seiten der Praktischen Theologie. Dabei stellt sie die wichtige Frage: „Beten Menschen, die sich als Christen verstehen, tatsächlich auch christlich?“ (103), ohne dass der Rezensent in ihren Ausführungen hierauf letztlich eine Antwort gefunden hätte. Verschiedene Gebetsauffassungen aus dem 20. und 21. Jahrhundert werden aufgeführt und in fünf Gruppen kategorisiert: offenbarungstheologisch, rational (ohne personalen Gottesbegriff), passiv, mehrdimensional und biographisch, wobei nicht alle Gruppen klar voneinander abzugrenzen sind. Diese Ansätze werden jeweils unter den Fragestellungen Definitorisches, Bezugspunkt, Anthropologisches, Funktion, Voraussetzungen, Formen und Erhöhung verglichen. Damit sind grundlegende Fragen angesprochen, die einen Vergleich lohnen. Nicht deutlich wird, warum bei den Formen lediglich Dank, Anbetung, Klage, Bitte und Fürbitte als klassische Gebetsgattungen (106) angesprochen werden, aber z. B. das Buß- oder Beichtgebet als eigene Form fehlt, obwohl es bei einzelnen referierten Positionen vorhanden ist (114) und auch in der Auswertung der empirischen Studie festgestellt wird (84f).

Im abschließenden Teil verknüpft Lunk die Gebetsauffassungen der Praktischen Theologie mit den empirischen Ergebnissen aus der Bayreuther Studie und findet viel Übereinstimmendes zwischen beiden. Gleichzeitig gehen aber zum einen die Gebetsauffassungen der Praktischen Theologie über die Praxis des Gebetslebens hinaus (z. B. die Reflexion über die innere Haltung) und zum anderen erfasst die Praktische Theologie den Lebensbezug der Gebetspraxis nur unzureichend. Schaut man, welche Antwort auf die Ausgangsfrage nach den Konsequenzen für die kirchliche Praxis im Schlusskapitel gegeben wird, fällt positiv vor allem die mehrfache Betonung eines pädagogischen Auftrages auf. Dieser vollzieht sich im Kindergarten, von wo Kinder Gebete zurück in die Familien bringen, genauso aber auch in kindgemäßen Veranstaltungen in der Gemeinde. Gleichzeitig ist es Aufgabe von Theologie und Gemeinde, vorbildhaft kleine Gebetsformen und auch Gemeinschaft anzubieten, wo Menschen wieder Räume fürs Gebet finden.

Die Arbeit von Lunk ist eine sehr fleißige Arbeit mit einer Fülle von Anmerkungen (1699). Gleichzeitig drückt sich darin auch eine Begrenzung aus, denn vielfach bleiben im Referieren der Meinungen anderer auch sich widersprechende Ansätze nebeneinander stehen, wo man stärker das Profil der Autorin sehen möchte. So bleibt auch bis zum Schluss die Frage nach dem Verständnis des Gebets offen. Lunk möchte sich hier weder für einen offenbarungstheologischen noch für einen anthropologischen Ansatz aussprechen, sondern den Betenden ernst nehmen und seine jeweilige Art, wie er Frömmigkeit konstruiert und in welcher Art auch immer er von daher Gebet versteht und praktiziert. Damit bleibt aber die wichtigste Frage unbeantwortet nach dem, was ein Gebet zu einem christlichen Gebet macht und ob sich aus den Untersuchungen Konsequenzen für

eine Korrektur des Gebetsverständnisses oder Konsequenzen für die Gebetspraxis in der Kirche ergeben.

Markus Printz

---

Peter Zimmerling: *Beichte. Gottes vergessenes Angebot*, Leipzig: EVA, 2014 [²2015], Pb., 128 S., € 14,80

---

Bei einem Buch über Beichte bedeutet es schon viel, wenn innerhalb eines Jahres bereits die zweite Auflage auf dem Markt ist. Dabei ist es bereits das dritte Beichte-Buch in dreißig Jahren, durch das sich Peter Zimmerling für das Thema stark macht. Die Macht der Beichte sieht der Leipziger Professor für Praktische Theologie vor allem darin begründet, dass sie Gottes Angebot ist. Dies wird leicht vergessen, wenn man an manche Fehlformen oder Karikaturen der Beichte denkt. Zwar geht es insbesondere um die Einzel- bzw. Ohrenbeichte, aber auch sämtliche Spielarten evangelischen Glaubens, die den Zuspruch der Vergebung konkret ins Spiel bringen, sind im Blickfeld: also auch die Herzensbeichte im stillen Gebet, die geschwisterliche Beichte als Versöhnung unter Gläubigen, die gemeinsame Beichte der im Gottesdienst Versammelten, das Schuldbekenntnis im Gottesdienst usw. Beeindruckend sind die vielen Seiten und Aspekte, die aufgegriffen und griffig präsentiert werden. Klar strukturiert und lesefreundlich geschrieben, geht es in neun Kapiteln um Annäherungen und Angebote, Anzufragendes und Ansprechendes rund um das Aussprechen von Schuld und die Wahrnehmung der Vergebung. Damit bietet Peter Zimmerling letztlich eine Seelsorgelehre in nuce.

Einen breiten Raum nehmen zunächst die aktuellen Lebenswirklichkeiten und ihr Umgang mit Schuld und Entlastung ein. Einfühlsam und scharfsinnig nimmt der Autor Tendenzen wahr, deren Analyse die tiefe jahrelange Auseinandersetzung mit der Thematik und die reflektierte Erfahrung eines Seelsorgers atmet. Was lässt Menschen heutzutage aufatmen? Wie verschaffen sich Christen Luft angesichts von Schuld und Verstrickungen? Die Antworten fallen nicht einsilbig aus, sondern nehmen den gesellschaftlichen Kontext und auch Randphänomene wahr. Die Aufhebung von Normen spielt eine große Rolle: „Im alltäglichen Verhalten lässt sich in den vergangenen Jahrzehnten eine kontinuierliche Ermäßigung von bisher allgemein gültigen Normen und Werten beobachten. [...] In der Alltagssprache hat sich schon länger eine Abschwächung der Rede von Sünde und Schuld zu einer religiös neutralen Bedeutung oder gar zur rein ironischen Verwendung ereignet“ (22f). Dies macht vor christlichen Gemeinden nicht halt. Auch dort sind oftmals andere Instanzen an die Stelle Gottes getreten. Sie werden zwar immer wieder durch worship und Verschiebungen in Predigtthemen überdeckt, aber dienen vielen Frommen als eine Art Ersatzreligion: verinnerlichte

Heiligungsforderungen an sich selbst, denen man kompromisslos genügen will ohne Angewiesenheit auf Vergebung; Erwartungen an ein gelingendes, heiles Leben ohne Einschränkungen und Leid; Verharmlosungen im Blick auf Gottesvorstellungen und ähnliches. Gleichwohl gibt es ein großes Bedürfnis nach Aussprache und Zuspruch, Entlastung und Vergebung. Dazu wird immer wieder auch die (anonyme) Öffentlichkeit gesucht, bei der Belastendes abgeladen, bekannt wird. Talkshows, Tagespolitik und Therapieeuphorie treten nicht selten als Ersatz für den Beichtstuhl in Erscheinung.

Das Kapitel „Seelsorge – eine Brücke zur Wiedergewinnung der Beichte“ (38–59) stellt die Beichte in einen seelsorgerlichen Kontext von Gespräch, geistlicher Begleitung (Coaching), Spiritualität, Kasualien (Trauung, Beerdigung) und Sakramenterleben (Taufe, Abendmahl). Zimmerling stellt darin sein Verständnis von Seelsorge als Wegbegleitung (und weniger als Wegweisung) vor. Diese dient nicht nur der Selbstvergewisserung und Entdeckung von Gaben, sondern auch der Einsicht in Grenzen und „Selbstverendlichung“ (50): Wenn die gesellschaftliche Multioptionalität einem suggeriert, jederzeit alle Möglichkeiten zu haben, verhilft einem christliche Seelsorge zur Einsicht, am Ende sein zu dürfen. Niemand muss sich selbst erlösen und immer (!) eine Lösung finden. Die von außen zugesprochene Gerechtigkeit bewahrt vor Überforderungen und hilft, die Begrenzungen anzunehmen, wo der Mensch Mensch bleiben und nicht (mehr) wie Gott sein will. Einen besonders zu betonenden Aspekt der Beichte stellt daher die Grenze dar: „Die Wertschätzung eines Menschen drückt sich auch in der Achtung des Geheimnisses des anderen aus. (...) In jedem Gespräch steht Jesus Christus zwischen dem Ratsuchenden und dem Seelsorger. Dies schützt ihn vor Vereinnahmung und Manipulation durch den Seelsorger“ (53). Hier – wie auch in anderen Passagen – schimmert der Einfluss von Dietrich Bonhoeffer, Manfred Seitz und Jürgen Ziemer auf die Grundgedanken des Buches durch.

Knapp aber prägnant widmet sich der Abschnitt „Seelsorge in der digitalen Welt“ (57–59) den gegenläufigen Tendenzen, einerseits zur Internet-Seelsorge und andererseits zur Wiederentdeckung sinnlich-ritueller Seelsorgeformen wie Segnung, Salbung, Handauflegung, Fasten und nicht zuletzt der Beichte. Sehr sorgsam beschreibt Teil 4 (60–68) die Chance einer insgesamt seelsorgerlichen Gemeinde in Neuentdeckung der *cura animarum generalis* im Kontra zu einer Fixierung auf das Einzelgespräch oder auf Spezialfälle der Seelsorge. In einer Atmosphäre der Offenheit und des Vertrauens muss es auch in einer „frommen“ Gemeinde erlaubt sein, wirklich Sünder zu sein. Teil 5 bietet unter dem Titel „Luther und die Bibel zu Schuld und Vergebung“ (69–82) eine prägnante Theologie der Sünde und des Vertrauens, die in Konsequenzen für Seelsorge und Beichte münden und quasi als „kleines 1 × 1 des Glaubens“ in jeden Glaubenskurs passt. Die beiden folgenden Buchabschnitte bieten einen Querschnitt durch biblische (83–87) und kirchengeschichtliche (88–109) Aspekte der Beichte. Sie signalisieren, dass es die Beichte ebenso wenig gibt wie die Beichterfahrung der Menschen, es aber immer wieder um das Zentrale geht: die Freude des Evangeli-

ums und die Freude im Himmel über jeden Sünder, der Buße tut (Lk 15). Dass ein Ringen um die Beichte nicht neu ist, sondern ein durchgängiges Phänomen der Wirksamkeit des Wortes Gottes in Vertrauen und Verstockung, bringt Peter Zimmerling an sorgfältig ausgewählten Beispielen anschaulich zum Tragen.

So stehen die „Chancen für eine Renaissance der Beichte heute“ (110–119) gar nicht so schlecht, wenn man deren verschiedene Dimensionen und Perspektiven im Blick behält. „Die Beichte bildet den Lackmустest für die evangelische Rede von Schuld und Vergebung“ (110). Zu Recht fordert das Buch daher auch gemeindepädagogische Hinführungen zu einer kindgemäßen Thematisierung von „Schuld und Vergebung“ von Anfang an (Kindergottesdienst, Christenlehre, Begleitung auf dem Weg zur Konfirmation usw.). Ergänzen müsste man hier auch einen Einbezug von Schulseelsorge und Religionsunterricht. Das Buch endet mit ganz und gar praktischen Überlegungen („Anregungen zur Praxis der Beichte“, 120–128), die neben den Chancen auch die Gefährdungen angemessen zur Sprache bringen.

Zimmerlings Buch führt immer wieder in die Grundlagen des Glaubens ein und führt vor Augen, dass Vergebung und Verantwortung zusammengehören: Beides zielt auf ein Ja – „Ja, ich habe gesündigt“ und „Ja, ich sage Ja zu Dir“. Beichte ist schon etymologisch auf „be-jahen“ / „Ja sagen“ zurückzuführen. Somit gilt in der Seelsorge weniger die gute Lösung, als die verantwortete Entscheidung! Wer sich für die Lektüre dieses Buches entscheidet, findet eine phantastische Fülle an Fakten, Fragen und Formulierungen – kompakt und kompetent. Ein Buch, dem die reflektierte Praxis des Glaubens und der Beichte abzuspüren ist.

*Reiner Andreas Neuschäfer*

#### *Weitere Literatur:*

Heinrich Christian Rust: *Prophetisch leben – prophetisch dienen. Die Entdeckung einer vergessenen Gabe*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2014, 336 S., € 19,95

## 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](http://www.afet.de).

### 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, im Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden ([juerg.buchegger@fegbuchs.ch](mailto:juerg.buchegger@fegbuchs.ch)). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* die Ausführungen über „Textverarbeitung und E-Mails“ am Anfang des Buches zu beachten. (Zum Beispiel in der 26. Auflage von 2013 auf den Seiten 97–119.) Beachten Sie bei 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 Rezensionen*:

Wolfgang Schrage (Hg.), *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn, 22001, Pb., VIII, 486 S., Abb., € 79,-

Zu den Details vgl. das Verzeichnis lieferbarer Bücher [www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de).

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte werden durch Komma getrennt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln im Literaturverzeichnis von Aufsätzen* bei zwei Büchern desselben Verfassers:

Rainer Nickel 1999, *Lexikon der antiken Literatur*, Düsseldorf: Artemis und Winkler, 1999.

Rainer Nickel 1999a, *Gleichheit und Differenz in der vielfältigen Republik. Plädoyer für ein erweitertes Antidiskriminierungsrecht*, Baden-Baden: Nomos, 1999.

Aufsätze werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber 2003, Prophetische Predigt. Eine Untersuchung zum Asaph-Psaln 81, in: *JETH* 17, 2003, 35–44.

Bitte beachten Sie ab 2016 die folgende Form der Aufsätze:

Alle verwendeten Titel werden im Literaturverzeichnis am Ende des Aufsatzes verzeichnet. *Belege der verwendeten Bücher und Aufsätze werden im Text des Aufsatzes, nicht in den Anmerkungen, in folgender Weise notiert:* (Weber, 2003, 40), *bei zwei Werktiteln eines Autors im gleichen Jahr:* (Weber, 2003a, 40).

In den Anmerkungen am Ende einer Seite stehen nur wichtige Zusatzinformationen. Hierzu Adolf von Harnack: „... Sei sparsam mit Anmerkungen und wisse, dass du deinen Lesern Rechenschaft geben musst über jede unnütze Anmerkung. ... Schreibe nichts in die Anmerkungen, was wichtiger ist als der Text. ... Betrachte die Anmerkungen nicht als Katakomben, in denen du deine Voruntersuchungen beisetzt, sondern entschieße dich zur Feuerbestattung. ...“ Zitiert nach: Ludwig Reiners, *Stilkunst*, München: Beck, Nachdr. 1988, 754.

Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihenangaben *nur* die abgekürzten Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin: de Gruyter, <sup>3</sup>2014 oder RGG<sup>4</sup>. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner oder RGG<sup>4</sup> verwendet, biblische Bücher nach RGG<sup>4</sup>. Schreiben Sie *im Aufsatztext* die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

## Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. *JETH* 29, 2015, S. 217). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des *JETH* können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in



## Rezensionen JETH 29 (2015) im Überblick

- Benedict, Hans-Jürgen: *Matthias Claudius. Warum der Dichter den Mond besang und das Leben lobte* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Böckel, Holger: *Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses* (Stephan Holthaus): S. 375
- Breul, Wolfgang / Salvadori, Stefania (Hg.): *Geschlechtlichkeit und Ehe im Pietismus* (Ulrike Treusch): S. 333
- Brixel, Harald: *Gemeinde als Allgemeines Priestertum. Ihr Profil und Wachstumspotential empirisch-theologisch entfaltet* (Christian Schwark): S. 359
- Brown, William P. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Psalms* (Beat Weber): S. 234
- Buchegger, Jürg H.: *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman* (Heiko Wenzel): S. 310
- Carpzov, Johann Benedikt: *Hodegeticum brevibus aphorismis pro collegio concionatorio conceptum. Ein Wegweiser für Prediger in Leitsätzen* (Klaus vom Orde): S. 335
- Christ-von Wedel, Christine / Grosse, Sven / Hamm, Berndt (Hg.): *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit* (Ulrike Treusch): S. 327
- Conrad, Ruth: *Weil wir etwas wollen! Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt* (Thomas Richter): S. 370
- Dettinger, Dorothee / Landmesser, Christof (Hg.): *Ehe – Familie – Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten* (Paul Kleiner): S. 266
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers*, hrsg. von Irene Dingel (Jochen Eber): S. 107
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel*, hrsg. von Irene Dingel (Jochen Eber): S. 107
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland (Jochen Eber): S. 107
- Dittmer, Marion: *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (Christoph Raedel): S. 288
- Eckstein, Hans-Joachim: *Kyrios Jesus. Perspektiven einer christlichen Theologie* (Klaus Bensel): S. 276

- Frey, Jörg / Schließer, Benjamin (Hg.): *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss* (Jacob Thiessen): S. 282
- Gäckle, Volker: *Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertums im Frühjudentum und Neuen Testament* (Christoph Stenschke): S. 271
- Geck; Martin: *Matthias Claudius. Biografie eines Unzeitgemäßen* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Gisin, Walter: *Das Buch Hosea* (Herbert H. Klement): S. 244
- Görisch; Reinhard: *Matthias Claudius oder Leben als Hauptberuf* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Gremels; Georg: *Wie hast du's mit der Religion? Claudius und die Gretchenfrage* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Grudem, Wayne: *Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die Systematische Theologie* (Gerhard Maier): S. 292
- Haacker, Klaus: *Stephanus. Verleumdet, verehrt, verkannt* (Christoph Stenschke): S. 274
- Häner, Tobias: *Bleibendes Nachwirken des Exils. Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches* (Giancarlo Voellmy): S. 242
- Heinz, Daniel / Lange, Werner E. (Hg.): *Adventhoffnung für Deutschland. Die Mission der Siebenten-Tags-Adventisten von Conradi bis heute* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 340
- Hieke, Thomas (Hg.): *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (Siegbert Riecker): S. 225
- Horn, Friedrich W. (Hg.): *Paulus Handbuch* (Jürg Buchegger-Müller): S. 279
- Ising, Dieter (Hg.): *Johann Christoph Blumhardt. Krankheit und Heilung an Leib und Seele. Auszüge aus Briefen, Tagebüchern und Schriften* (Gerhard Maier): S. 339
- Jaroš, Karl: *Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Bearbeitete Edition und Übersetzung* (Jermo van Nes): S. 255
- Kaufmann, Thomas: *Luthers Juden* (Christoph Stenschke): S. 330
- Keller, Timothy: *Center Church Europe. Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City* (Philipp Bartholomä): S. 361
- Kleffmann, Tom: *Grundriß der Systematischen Theologie* (Siegbert Riecker): S. 295
- Kunz, Ralf / Schlag, Thomas (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung* (Wolfgang Becker): S. 362
- Kunz, Ralph / Berlis, Angela / Baschera, Luca (Hg.): *Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes* (Stefan Schweyer): S. 368
- Liedtke, Barbara: *Völkisches Denken und Verkündigung des Evangeliums. Die Rezeption Houston Stewart Chamberlains in evangelischer Theologie und Kirche während des „Dritten Reichs“* (Christoph Stenschke): S. 341

- Lindemann, Gerhard: *Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)* (Klaus vom Orde): S. 167
- Lunk, Johanna: *Das persönliche Gebet. Ergebnisse einer empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen* (Markus Printz): S. 379
- Luther, Susanne / Zimmermann, Ruben (Hg.): *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation, Portraits – Modelle – Quellentexte* (Martin Brütisch): S. 253
- Lux, Rüdiger: *Hiob. Im Räderwerk des Bösen* (Stefan Felber): S. 229
- Müller, Annette Cornelia: *Predigt schreiben. Prozess und Strategien der homiletischen Komposition* (Thomas Richter): S. 373
- O'Brien, Peter T.: *The Letter to the Hebrews* (Klaus Bensel): S. 265
- Olpen, Bernhard: *Johann Karl Vietor (1861–1934). Ein deutscher Unternehmer zwischen Kolonialismus, sozialer Frage und Christentum* (Bernd Brandl): S. 345
- Pernet, Martin W.: *Nietzsche und das „Fromme Basel“* (Jochen Eber): S. 347
- Pommerening, Michael: *Matthias Claudius. Asmus, Andres, Görgel und Wandsbecker Bote* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Provan, Iain: *Seriously Dangerous Religion. What the Old Testament Really Says and Why It Matters* (Siegbert Riecker): S. 222
- Rambach, Johann Jacob: *Erbauliches Handbüchlein für Kinder (1734)* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 350
- Rechberger, Uwe: *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen* (Gunnar Begerau): S. 236
- Redditt, Paul L.: *Sacharja 9–14* (Heiko Wenzel): S. 246
- Rothen, Paul Bernhard: *Auf Sand gebaut. Warum die evangelischen Kirchen zerfallen* (Stefan Felber): S. 297
- Schaefer, Frieder: *Diakonie und Verkündigung. Zu ihrer Verhältnisbestimmung in christlichen Hilfswerken* (Timo Jahnke): S. 377
- Schnabel, Eckhard J.: *Acts* (Michael Schröder): S. 259
- Schultz, Gianfranco / Leuenberger, Samuel / Seubert, Harald: *Grenzüberschreitungen. Christlicher Glaube im Gespräch mit Philosophie und Weltreligionen* (Pascal D. Bazzell): S. 302
- Schuster, Jürgen / Gäckle, Volker (Hg.): *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen* (Hans Ulrich Reifler): S. 314
- Schwertner, Siegfried M.: *IATG<sup>3</sup> – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben* (Boris Paschke): S. 286
- Seubert, Harald: *Matthias Claudius (1740–1815). Der Bote des christlichen Glaubens* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207

- Siebold; Manfred: *Und wir in seinen Händen. Ein Jahr und ein Tag mit Matthias Claudius* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Sörries, Reiner: *Was von Jesus übrig blieb. Die Geschichte seiner Reliquien* (Christoph Stenschke): S. 325
- Steinberg, Julius: *Das Hohelied* (Karl Möller): S. 238
- Stettler, Hanna: *Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht* (Joel White): S. 269
- Stolz, Jörg / Favre, Olivier / Gachet, Caroline / Buchard, Emmanuelle: *Phänomene Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus* (Helge Stadelmann): S. 356
- Strauß, Salomo: *Gemeinschaft mit dem Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners* (Tobias Eißler): S. 304
- Strunk; Reiner: *Matthias Claudius. Der Wandsbecker Bote* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Thiessen, Jacob (Hg.): *Die Apostelgeschichte des Lukas in ihrem historischen Kontext – drei Fallstudien* (Michael Schröder): S. 257
- van der Veen, Peter / Zerbst, Uwe: *Volk ohne Ahnen? Auf den Spuren der Erzväter und des frühen Israel* (Siegbert Riecker): S. 219
- Waltke, Bruce K. / Houston, James M. / Moore, Erika: *The Psalms as Christian Lament. A Historical Commentary* (Beat Weber): S. 231
- Walton, John H. / Sandy, D. Brent: *The Lost World of Scripture. Ancient Literary Culture and Biblical Authority* (Stefan Kürle): S. 217
- Wegner, Gerhard: *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?* (Jochen Eber): S. 354
- Weyel, Birgit / Bubmann, Peter (Hg.): *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche* (Philipp Bartholomä): S. 365
- Widenmeyer, Markus: *Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse* (Peter Müller): S. 307
- Wolf; Jean-Claude (Hg.): *Francois Fénelon: Gedanken zur reinen Gottesliebe* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 207
- Wolter, Michael: *Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8)* (Eckhard J. Schnabel): S. 261
- Wolter, Michael: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Jürg Buchegger-Müller): S. 281
- Wolters, Al: *Zechariah* (Heiko Wenzel): S. 249
- Wrogemann, Henning: *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven* (Hans Ulrich Reifler): S. 317
- Wrogemann, Henning: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen* (Hans Ulrich Reifler): S. 319
- Wrogemann, Henning: *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz* (Hans Ulrich Reifler): S. 322

Wuketits, Franz: *Was Atheisten glauben* (Stefan Felber): S. 308

Zimmerling, Peter: *Beichte. Gottes vergessenes Angebot* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 381

# Anschriften JETH 2015

- Past. Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Rheinstr. 26, D-76829 Landau,  
Annaphil.bartholomae@web.de
- Dr. Pascal BAZZELL, Kantonsstr. 1, CH-8863 Buttikon
- Pfr. Dr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, D-51588 Nümbrecht,  
wolfgang.becker@ekir.de
- Doz. Dr. Gunnar BEGERAU, Fritz-Rau-Str. 7, D-51702 Berneustadt,  
gunnar.begerau@gmx.de
- Past. Dr. Klaus BENSEL, Kemenaterberg 1, D-51491 Overath,  
KLBensel@aol.com
- Dr. Martin BRÜTSCH, Hintergasse 10, CH-8335 Hittnau,  
m\_e.bruetsch@bluewin.ch
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,  
j.buchegger@datacomm.ch
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Redaktion JETH, Abendröte 56, D-68305 Mannheim,  
redaktion@afet.de
- Pfr. Dr. Tobias EISSLER, Sichlinger Str. 16, 91710 Gunzenhausen,  
TobiasEissler@web.de
- Pfr. Dr. Stefan FELBER, Dozent, Theologisches Seminar St. Chrischona,  
Steinenbühl 67, CH-4417 Ziefen, stefan.felber@chrischona.ch
- Dr. phil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,  
franz.graf-stuhlhofer@univie.ac.at
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Prorektor Dr. Stephan HOLTHAUS, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, holthaus@fthgiessen.de
- Dr. Timo JAHNKE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustr. 5–7,  
D-35394 Gießen, familiejahnke@gmx.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. Karl MÖLLER, 1 The Shore, Bolton-le-Sands, Carnforth LA5 8JR,  
England/UK, karlhemoeller@gmail.com
- Pfr. Dr. Gerhard MAIER, Im Dentel 15, D-72639 Neuffen, g-ms-n@web.de
- Pfr. Dr. theol. Peter MÜLLER, Bläienstr. 15, CH-5723 Teufenthal,  
peter\_muellerschmid@gmx.net
- Jermo VAN NES, Evangelische Theologische Faculteit (ETF) Leuven,  
Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, jermo.vannes@etf.edu
- Dr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, Vinkrather Str. 70, D-47929 Grefrath,  
ra.neuschaefer@t-online.de
- Dr. Boris PASCHKE, Evangelische Theologische Faculteit Leuven,  
Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Prof. Dr. Markus PRINTZ, Internationale Hochschule Liebenzell,  
Heinrich-Coerper-Weg 11, D-75378 Bad Liebenzell, mclprintz@gmx.de
- Doz. Hans Ulrich REIFLER, M.Th., Ahornstr. 5, CH-4313 Möhlin,  
hans-ulrich.reifler@bluewin.ch
- Thomas RICHTER, M.A., Neckarstr. 15, D-71334 Waiblingen
- Dr. Siegbert RIECKER, In der Schalwiese 4, D-74592 Kirchberg/Jagst,  
S.Riecker@bsk.org
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, 130 Essex Street, South Hamilton, MA 01982,  
USA
- Dr. Arndt SCHNEPPER, Bexbachweg 4, D-38116 Braunschweig,  
arndt.schnepper@feg.de
- Doz. Michael SCHRÖDER, Theologische Hochschule Ewersbach,  
Jahnstr. 49–53, D-35716 Dietzhöltz, schroeder@th-ewersbach.de
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,  
christian.schwark@kk-si.de
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,  
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen, stefan.schweyer@sthbasel.ch
- Dr. Debora Cornelia SOMMER, Storchenweg 10A, CH-4802 Strengelbach,  
debby.sommer@bluewin.ch
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, Stadelmann@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Bahnhofstr. 1, D-51702 Bergneustadt, Biblich-  
Theologische Akademie Wiedenest and Department of Biblical and Ancient  
Studies, University of South Africa, P O Box 392, Pretoria, 0003, Republic  
of South Africa, Stenschke@wiedenest.de
- Rektor Prof. Dr. Jacob THIESSEN, Staatsunabhängige Theologische Hochschule  
Basel, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen, jacob.thiessen@sthbasel.ch

- Prof. Dr. Ulrike TREUSCH, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenaustr. 5–7, 35394 Gießen, treusch@fthgiessen.de
- Doz. Giancarlo VOELLMY, Seminar für biblische Theologie SBT Beatenberg,  
Egg 368, CH-3803 Beatenberg, gv@sbt-beatenberg.ch
- Dr. Klaus vom ORDE, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,  
Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle/Saale, vomorde@saw-leipzig.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER, Pfarrhaus Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden,  
weber-lehnherr@sunrise.ch
- Prof. Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, Wenzel@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustr. 5–7,  
D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de
- Dr. Carsten ZIEGERT, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustr. 5–7,  
D-35394 Gießen, ziegert@fthgiessen.de









