



N12<529907770 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

30. Jahrgang 2016

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.

© 2016 SCM-Verlag GmbH & Co. KG, 58452 Witten

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

Umschlaggestaltung: Kathrin Spiegelberg, Weil im Schönbuch

Satz: Ulrich Harst, Brackenheim

Druck: CPI books GmbH, Leck

Gedruckt in Deutschland

ISBN 978-3-417-26773-0

Bestell-Nr. 226.773



ZA 7295-30

INHALT

Vorwort	5
Geleitwort	7
<i>Christoph Stenschke</i> „Die nun zerstreut waren, zogen umher und predigten das Wort“ (Apg 8,4). Migration und Mission nach der Apostelgeschichte	11
<i>Rüdiger Fuchs</i> Den heiligen und treuen Brüdern in Christus. Zum Präskript, Wir-Stil und Aufbau des Kolosserbriefs	41
<i>Hans-Georg Wünc</i> Accordance 11 und Bible Works 10. Aktuelle Bibelsoftware im Vergleich	69
<i>Benjamin Kilchör</i> Von Gott reden, als ob es ihn nicht gäbe. Bibelexegese heute	78
<i>Joachim Schnürle</i> Das Erholungsheim der Hensoltshöhe als Gästehaus der Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung	89
<i>Jochen Eber</i> Johann Christoph Schinmeyer und sein „Schatzkästlein“, die Vorlage von „Dr. Martin Luthers Christlicher Wegweiser für jeden Tag“ hrsg. von Helmut Korinth	105
<i>Markus Widenmeyer</i> Kann man die Existenz Gottes beweisen?	121
<i>Markus Printz</i> Gemeindepädagogik in der Sackgasse? Eine kritische Analyse der Veröffentlichungen zur Gemeindepädagogik der letzten fünf Jahre	151
<i>Nadine Schemperle</i> Religiöse Kinder- und Jugendliteratur	175
<i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> Elf Merkmale des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel	196

Buchinformation

Altes Testament	209
Neues Testament	236
Systematische Theologie	262
Historische Theologie	285
Praktische Theologie	324
Hinweise für Mitarbeitende	350
Rezensionen (JETH 2016) im Überblick	353
Anschriften der Autoren und Rezensenten	357

200 Jahre

sind in der Menschheitsgeschichte eine verhältnismäßig kurze Zeit. Im April 1815 brach der Vulkan Tambora auf der Insel Sumbawa (Indonesien) aus. Durch die Eruption wurde der Vulkangipfel um etwa eineinhalb Kilometer abgetragen. Die Sprengkraft der Explosion entsprach 170.000 Hiroshimabomben. Sie war noch 2.600 km entfernt auf Sumatra zu hören. Geschätzte 140 Milliarden Tonnen Gestein, Lava und Asche wurden ausgeworfen. Als Folge der globalen Verteilung von Staubteilchen gab es in Europa 1816 keinen Sommer. Es kam zu Hungersnöten, weil die Ernten ausfielen.

Viele Zeitgenossen sind auf den Klimawandel als Hauptgefahr für die Menschheit fixiert und meinen, diese Bedrohung abwehren zu können. Diese Perspektive verhindert es zu sehen, dass auch andere Veränderungen in der Natur unser Klima jederzeit katastrophisch beeinflussen können – und abwenden können wir sie nicht. Die 200. Wiederkehr des Katastrophenjahres 1816 mahnt zur Bescheidenheit. Sie will uns dankbar machen und daran erinnern, dass die Zukunft der Menschheit in der Hand Gottes und nicht in Menschenhand liegt.

Christoph Stenschke, erfahrener Forscher und Dozent in Wiedenest und Pretoria macht den Auftakt des 30. JETH-Jahrgangs mit einem Thema, das in dieser Zeit jeden interessieren sollte: Migration und Mission der frühen Christen nach den Aussagen der Apostelgeschichte. Den neutestamentlichen Ausgangspunkt setzt Pastor Rüdiger Fuchs aus Grube, der schon einige Veröffentlichungen über die sogenannten Pseudo-Paulinen vorzuweisen hat, mit einer Untersuchung zum Kolosserbrief fort. Hans-Georg Wüsch vom Theologischen Seminar Rheinland in Wölmersen vergleicht zwei aktuelle Bibelsoftware-Ausgaben. Assistenzprofessor Benjamin Kilchör von Riehen / Basel fragt nach den Grundlagen gegenwärtiger Bibelexegese und Hermeneutik.

Joachim Schnürle aus Gunzenhausen geht der leider viel zu wenig erforschten deutschen Heiligungsbewegung nach. Er behandelt die Häuser für Erholung und Gebetsheilung, unter ihnen insbesondere das Erholungsheim der Hensoltshöhe. – Der Verfasser dieses Vorworts hat sich auf die Spur eines Andachtsbuchs aus dem 18. Jahrhundert gemacht, das durch zahlreiche Neuauflagen bis ins 20. Jahrhundert und auch in der Gegenwart noch weit verbreitet ist.

Markus Widenmeyer setzt sich in seinem Beitrag zum Thema Gottesbeweis das Ziel, deren grundsätzliche Möglichkeit gegen populäre Pauschaleinwände zu verteidigen. Markus Printz, Professor für Praktische Theologie an der Internationalen Hochschule Liebenzell, gibt einen Überblick über neuere Veröffentlichungen zur Gemeindepädagogik. Nadine Schemperle, Lehrerin in Zürich, stellt einen Teil ihres Dissertationsprojekts vor. Sie kommt aufgrund ihrer Untersuchung der Kinder- und Jugendliteratur zum Ergebnis, dass gelebtes Christentum weitgehend

ignoriert und ein verzerrtes Gottesbild propagiert wird. – Schließlich konnte in den fast fertigen Aufsatzteil noch ein Beitrag von Franz Graf-Stuhlhofer aus Wien aufgenommen werden; der Verfasser stellt – aus der Sicht eines promovierten Historikers – elf Merkmale des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel heraus.

Von anstehenden Veränderungen bei bleibender theologischer Verpflichtung gegenüber der Bibel und dem Herrn der Kirche zeugt das Geleitwort von AfeT und AfbeT, das auf dieses Vorwort folgt. – Eine Liste der bis Jahrgang 26, 2012 veröffentlichten Rezensionen findet sich auf der Internetseite des AfeT: www.afet.de. Wir danken Herrn Pfarrer Ulrich Harst aus Meimsheim, der in bewährter Weise für die Formatierung der Beiträge gesorgt und die Druckvorlage erstellt hat. Hochschuldozent Joel White von der FTH Gießen hat dankenswerterweise die englischen Zusammenfassungen der Aufsätze durchgesehen. Er ist für diese Aufgabe eingesprungen, nachdem unser früherer Korrektor Professor Ian Howard Marshall (Aberdeen) am 12. Dezember 2015 verstorben ist.

Dieser Band schließt mit einem Zitat aus einem Erbauungsbuch des vom Halleschen Pietismus geprägten Pastors J. C. Schinmeyer, der im 18. Jahrhundert in Stettin, Rathenow und Tönning gewirkt hat. Wir übernehmen seine Aufforderung zum Gebet nicht nur für diesen Jahrgang, sondern für die gesamte theologische Arbeit von AfeT und AfbeT: „Schließlich wünsche und erbitte vom HERN, daß er diese geringe doch zu seinen Ehren gerichtete Arbeit mit reichem und ewigem Heil krönen wolle!“

Johann Christoph Schinmeyer, *Biblisches Spruch- und Schatz-Kästlein ...*, Vorwort zum 1. Teil, Basel: Würz, 1738, [8].

Jochen Eber

Liebe Leserinnen und Leser,

dass 1987 zum ersten Mal das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* erschien, mag diejenigen überrascht haben, denen entgangen war, dass im November 1977, also bereits zehn Jahre zuvor, der Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT) gegründet worden war. Bereits im Protokoll der ersten, die Gründung vorbereitenden Zusammenkunft ist der Wunsch nach einer eigenen Publikation erwähnt. Es ist neben anderen vor allem dem ersten AfeT-Vorsitzenden Helmut Burkhardt sowie der Theologischen Verlagsgemeinschaft (R. Brockhaus- und Brunnen-Verlag) zu danken, dass dieser Wunsch Wirklichkeit wurde. Burkhardt selbst übernahm die Gesamtdredaktion, Helge Stadelmann zeichnete anfänglich für die Buchrezensionen verantwortlich. In den Folgejahren wurden diese Aufgaben auf mehrere Schultern verteilt, wobei aus dem Kreis der vielen verdienstvollen Mitarbeiter hier zwei Namen hervorgehoben werden sollen: Heinz-Werner Neudorfer verantwortete von 1990 bis 2001 die Gesamtdredaktion des Jahrbuchs, seit 2002 liegt diese umfangreiche Aufgabe in den Händen von Jochen Eber. Allen genannten und ungenannten Mitarbeitern gilt es nach 30 Jahren hier einmal sehr herzlich für allen Einsatz zu danken. Zu erwähnen ist auch, dass ab dem vierten Jahrgang (1990) das Jahrbuch von der Schweizer Arbeitsgemeinschaft für biblischerneuerte Theologie (AfbeT) mitgetragen wurde. So bildet das JETH seit vielen Jahren eine Klammer für die theologische Arbeit, die unter Evangelikalern in Deutschland sowie der deutschsprachigen Schweiz geleistet wird.

Was die Beiträge im Jahrbuch angeht, so stand zunächst der Gedanke der Dokumentation im Vordergrund. Es sollten, so schrieb H. Burkhardt im Vorwort zum ersten Band, „vorzugsweise Beiträge veröffentlicht werden, die direkt aus dem AfeT“ entstanden sind, wobei insbesondere an die Beiträge von Studienkonferenzen sowie den damals geplanten Facharbeitsgruppen gedacht war. Außerdem sollte es Berichte über neuere Entwicklungen in der Theologie geben. Für die Buchrezensionen wurde das Ziel ausgegeben, wiederum im Sinne des Dokumentationsgedankens, „möglichst vollständig die theologischen Veröffentlichungen evangelikaler Autoren im deutschsprachigen Raum zu erfassen“.

Das Jahrbuch ist über dreißig Jahre hinweg dem Grundgedanken treu geblieben, Erträge evangelikaler Forschung zu veröffentlichen und damit der Fachdiskussion zugänglich zu machen. Dabei gelang es, Jahr für Jahr einen zunächst steigenden, dann relativ konstant bleibenden Umfang des Jahrbuchs von ca. 400 Seiten sicherzustellen, obwohl die oben erwähnten Beiträge der Theologischen Studienkonferenzen des AfeT dann doch in separat erscheinenden Berichtsbänden publiziert wurden. Insbesondere der umfangreiche Rezensionsteil, der bis heute etwa die Hälfte des Umfangs ausmacht, ermöglicht es, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, an welchen Projekten evangelikale Theologinnen und Theologen arbeiten.

Seit nunmehr dreißig Jahren behauptet das Jahrbuch seinen Platz unter den Publikationen im Umfeld evangelikaler Theologie. Die Landschaft, in der dies geschieht, hat sich freilich in den zurückliegenden Jahrzehnten verändert. Es beginnt damit, dass die im Deutschen erst seit ca. 1966 gebrauchte Bezeichnung „evangelikal“ in der breiten Wahrnehmung negativ konnotiert wird und den Charakter eines „Reizwortes“ nicht verloren hat. So erweist sich die Bezeichnung als hinderlich für die Akzeptanz der in wachsendem Maße qualifizierten fachwissenschaftlichen Beiträge evangelikaler Theologen, die eine breitere Beachtung verdienen als dies aktuell geschieht. Bereits 1987 vermerkt H. Burkhardt, der Name des Jahrbuchs könne das Projekt als „arg engspurig angelegt“ erscheinen lassen. Es folgen zwei Sätze, die hier in ganzer Länge zitiert seien: „Letztes Ziel unserer Arbeit überhaupt und damit auch dieses Jahrbuches ist nicht die Kultivierung einer speziellen Art von Theologie, eben der ‚evangelikalen‘, um ihrer selbst willen. Vielmehr möchten wir mit allem, was wir tun, nichts anderes als einen Beitrag leisten zur Erneuerung christlicher Theologie in unserer Zeit“. Dieser Zielvorstellung sehen wir uns auch fernerhin uneingeschränkt verpflichtet.

Verändert hat sich auch die Landschaft der evangelikalen Ausbildungsstätten. In teils schwierigen Verfahren sind mehrere Theologische Seminare bzw. freie Hochschulen in Deutschland und der Schweiz staatlich akkreditiert worden. Während sie von ihrem Anspruch und ihrer Einbettung her auch weiterhin evangelikalen Gemeinden und Werken dienen möchten, hat das Lehrpersonal dieser Hochschulen nun auch den allgemein für Forschen und Publizieren gesetzten Kriterien zu genügen. Das stellt die dort Lehrenden vor die Herausforderung, einerseits zum Publizieren in qualitätsgeprüften Fachzeitschriften genötigt zu sein, andererseits aber zu erleben, dass sie selbst (noch) nicht Teil der Netzwerke sind, in denen z. B. Festlegungen für Themenhefte getroffen werden und aus denen die Gutachter der Zeitschriften rekrutiert werden.

Schließlich ist der digitale Wandel zu nennen, der die Erwartungshaltung nährt, dass selbst hochwertige Informationen im Internet zeitnah und kostenlos zur Verfügung stehen.

In einem gemeinsamen Denk- und Entscheidungsprozess haben die Vorstände von AfeT und AfbeT diese Herausforderungen in den Blick genommen und überlegt, wie wir das im Kern unveränderte Anliegen des Jahrbuchs unter den so veränderten Bedingungen zur Geltung bringen und seine Reichweite (hoffentlich) erhöhen können. Die Ergebnisse dieser Überlegungen fassen wir hier für Sie zusammen:

1. Wir sind zuversichtlich, dass das Zeitalter des guten Buches nicht vorbei ist. Wir brauchen auch weiterhin ein *gedrucktes* Jahrbuch, das man in die Hände nehmen, lesen, aufbewahren oder auch weitergeben kann. Die bereits begonnene Digitalisierung der Beiträge kann die Druckfassung nicht ersetzen, wohl aber ergänzen. Daher werden die Aufsätze, wie bereits begonnen, nach Ablauf von zwei Jahren auch digital verfügbar sein. Dem Wunsch, auf Rezensionen zeitnäher zugreifen zu können, kommen wir dadurch entgegen, dass diese zu-

künftig im Halbjahresrhythmus über die AfeT-Homepage veröffentlicht werden, wobei wir die Übersichtlichkeit der Darstellung gegenüber der Druckfassung noch einmal deutlich erhöhen können. Im Jahrbuch werden alle im zurückliegenden Jahr online rezensierten Titel aufgeführt werden, so dass auch die Leser des Jahrbuchs über die besprochenen Neuerscheinungen informiert sind.

2. Wir stehen für eine Erneuerung der christlichen Theologie aus dem Grund und der Geltung der Heiligen Schrift heraus. Aus der Vielzahl der im Zuge eines Preisausschreibens hervorgegangenen Titelvorschläge ist *Biblisch erneuerte Theologie* als zukünftiger Name für das Jahrbuch ausgewählt worden. Wenn wir aus bibliographischen Gründen mit einer Neuzählung der Jahrgänge beginnen, so wird die Kontinuität mit dem JETH doch daran deutlich, dass das Jahrbuch auch weiterhin im Auftrag von AfeT und AfbeT erscheinen wird. Übrigens beabsichtigen weder AfeT noch AfbeT, etwas an der eigenen Bezeichnung zu ändern.
3. Wir sind von der Qualität evangelikaler Forschungsbeiträge überzeugt. Deshalb wird das neue Jahrbuch als *qualitätsgeprüftes* Periodikum erscheinen, in dem das international (auch bei evangelikalen Zeitschriften) übliche System des „double-blind-peer-review“ zur Anwendung kommt. Als Gutachter für Aufsätze, die in *deutscher oder englischer* Sprache eingereicht werden können, wurden fachlich ausgewiesene Theologinnen und Theologen aus dem Umfeld von AfeT und AfbeT gewonnen, die einen international besetzten wissenschaftlichen Beirat bilden werden. Das anonymisierte Verfahren soll sicherstellen, dass ausschließlich die Qualität der eingereichten Beiträge für die Entscheidung maßgeblich ist. Daher ist mit der Einführung des Prüfverfahrens nicht per se eine Einschränkung des Autorenkreises verbunden.

Autoren beachten bitte die Autoren-Richtlinien, die in Kürze auf der AfeT-Homepage veröffentlicht werden. Was das Einreichen der Aufsätze und Rezensionen selbst angeht, bleibt es bei der vertrauten Vorgehensweise: Aufsätze nimmt weiterhin der Redakteur entgegen (redaktion@afet.de); die nach Absprache erbetenen Rezensionen gehen an die jetzigen (sowie weitere zu gewinnende) Rezensionsverantwortlichen, deren Namen und Anschriften noch einmal in dieser Ausgabe und fortan im Internet zu finden sind.

Möge auch das neue Jahrbuch fragend und herausfordernd, klärend und unterscheidend, bewahrend und explorativ zur Erneuerung christlicher Theologie beizutragen, und zwar so, wie Helmut Burkhardt es 1987 beschrieb: „im entschlossenen Willen, stets neu auf das Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift als Gottes Wort zu hören und sie Grund und Kriterium gerade auch des eigenen Denkens sein zu lassen“.

Christoph Raedel
(AfeT-Vorsitzender)

Jürg Luchsinger
(AfbeT-Vorsitzender)

„Die nun zerstreut waren, zogen umher und predigten das Wort“ (Apg 8,4): Migration und Mission nach der Apostelgeschichte¹

Für Matthias Schmidt zum 65. Geburtstag
Kollege – Freund – Bruder

1. Einleitung

Die Bibel berichtet von vielen Fällen erzwungener oder freiwilliger Migration und von Flüchtlingen.² Oft erwähnt sie die Gründe bzw. Folgen solcher Bewegungen, obwohl sie nicht im Vordergrund stehen. Manche ihrer Protagonisten sind Migranten oder Flüchtlinge. Auf Gottes Ruf hin verlässt Abraham seine Heimat in Ur in Chaldäa und kommt nach Kanaan (Gen 11,21–12,6). Aufgrund einer Hungersnot zieht er von dort nach Ägypten. Wieder zurück in dem ihm verheißenen Land, lebt er als ein Halbnomade. Viele Jahre lang ist Jakob auf der Flucht. Als er in die Sklaverei verkauft wird, verschlägt es Josef nach Ägypten; schließlich rettet er das ägyptische Volk und seine eigene Familie, die ebenfalls nach Ägypten kommt und sich dort mehrere Jahrhunderte aufhält.³ Mose lebt als Flüchtling jahrzehntelang im Land Midian. Nach Jahren der Unterdrückung und Zwangsarbeit verlassen die Israeliten Ägypten und wandern vierzig Jahre lang durch die Wüste, bevor sie in das ihren Vätern versprochene Land zurückkehren. Während dieser Wanderung finden entscheidende Ereignisse in der Geschichte des Volkes statt: dort kommt es zu besonderen Gotteserfahrungen in Rettung und Gericht und zum Bundschluss. An diesen Ursprung soll später explizit erinnert werden: „Dann sollst Du anheben und sagen vor dem Herrn, deinem Gott: Mein

1 Der Aufsatz geht zurück auf ein Referat beim M&D-Studententag des IGW in Hunzenschwil am 30.1.2016 zum Thema „Migration und Reich Gottes: Biblische Perspektiven auf Menschen unterwegs – damals und heute“.

2 Der Begriff Migration wird im weitesten Sinn verwendet als „Beschreibung verschiedener Formen von Ortswechsel, mit unterschiedlichem Maß an freier Wahl oder aus Zwang“, so Hanciles, 2007, 225; zur Definition, historischem Überblick und verschiedenen Theorien der Migration vgl. auch Hanciles, 2003, 146f. Für einen älteren Überblick über biblische Vorkommen vgl. de Jong, 1961. Keiner der hier verwendeten deutschen Begriffe („wandern, Wanderung“, „reisen, Reise“, „Migration“, „Migranten“, „emigrieren“) ist unproblematisch, da ihre heutige Verwendung und deren Konnotationen den Blick auf den biblischen Befund und die historische Wirklichkeit verzerren können; vgl. Anm. 8.

3 Zu Abraham und Josef vgl. Carroll, 2013, 12–18.

Vater war ein Aramäer, dem Umkommen nahe, und zog hinab nach Ägypten und war dort ein starkes und zahlreiches Volk ...“ (Dtn 26,5–11).

Elimelech, Naomi und ihre Söhne verlassen Israel und suchen Zuflucht im Land Moab, um einer Hungersnot zu entgehen (Ruth 1,1). Ruth, die unter den Vorfahren Davids und Jesu erscheint (Mt 1,5), begleitet ihre Schwiegermutter Naomi nach Israel (1,6–22).⁴ Bevor er König wird, ist David längere Zeit auf der Flucht. Später wird das Volk Israel zerstreut und in unterschiedlicher Zusammensetzung mehrmals deportiert, verbringt 70 Jahre im Exil und findet bei seiner Rückkehr in das Land der Väter schwierige Zustände vor. Dieses Exil führt zu einer Reihe von religiösen Neuerungen, wie zum Beispiel zur Entstehung der Synagoge (vgl. Levine, 2010, 1260–1271), die das Überleben Israels auch ohne Land und Kultort über Jahrhunderte hinweg ermöglichen: „Das Exil als seine Grunderfahrung, die Identität und Hoffnung stiften kann, ermöglichte es den Juden, ihre weitere Geschichte bis zur Gegenwart zu bestehen“ (Lescow, 2003, 338). Israels Glaube erweist seine Gültigkeit und Flexibilität unter verschiedensten Umständen. Mehrere Bücher des Alten Testaments entstanden während des Exils, wie zum Beispiel Hesekiel. Sie spiegeln diese Erfahrung wider oder waren von großer Bedeutung, um das Exil und die spätere Rückkehr in das Land theologisch zu verarbeiten. Am Ende des Exils nach zwei Generationen bedeutet die Rückkehr in das Land Israel wiederum Migration und Wiederaufbau der häuslichen, kultischen und städtischen Infrastruktur ebenso wie des Glaubens Israels.⁵ Oft sind die Folgen von Migration, Deportation und Flucht Armut und andere Nachteile für einige oder für alle; in einigen Fällen führen diese Bewegungen zu Wohlstand und interessanten Lebensläufen, etwa wie bei Daniel oder Nehemia.⁶

Migration aufgrund von Vertreibung bzw. Deportation wird im Alten Testament als Gerichtshandeln Gottes verstanden und darf schon von daher weder verharmlost noch idealisiert werden. Die Erzählung von Paradies und Sündenfall

4 Vgl. auch Gen 12,10; 42,1–38; 43,1–34; 46,1–47,12.

5 Vgl. den instruktiven Überblick bei Kugel, 2012, 3–23.

6 Vgl. den Überblick bei Stirne, 2015. Stirne schreibt auf Seite 6: „To demonstrate just how much this narrative [die Vätergeschichte der Genesis] corresponds to the contemporary environment, one can categorise Abraham, Isaac and Jacob in the terms used by the UN High Commissioner for Refugees. Abraham begins as a voluntary migrant, but then lives in Egypt as an environmentally induced, externally displaced person. Isaac is born to immigrant parents, and he subsequently becomes an environmentally induced, internally displaced person. Finally, Jacob is a third generation migrant who involuntarily migrates to seek asylum for fear of physical harm. Jacob does eventually repatriate by choice, but he lives out the remainder of his life as an immigrant.“ – Auf Übersetzung wurde verzichtet, um die englischen Fachbegriffe zu erhalten. So reizvoll solche Kategorisierungen sein mögen, ist darauf zu achten, dass mit heutigen Begriffen und Kategorien nicht Vorstellungen in antike Texte und Verhältnisse eingetragen werden, die diesen nicht gerecht werden. Freilich gilt diese Gefahr auch für biblische (vor allem in deutscher Übersetzung, etwa Fremdling oder Pilger) und allgemeinere Begriffe (Wanderung, Wanderer, wandern, Reise, reisen), deren Konnotationen ebenfalls das biblische Bild verzeichnen können.

endet mit der Vertreibung der Menschen aus der Gegenwart Gottes (Gen 3,23f). Für seinen Mord an Abel wird Kain unsterblich und flüchtig auf der Erde (Gen 4,12). Durch die Sprachverwirrung von Babylon zerstreut Gott die Menschen in alle Länder (Gen 11,8f). Das Ideal im Alten Testament ist, dass jeder Israelit auf seinem Stück Land vom Ertrag seiner Arbeit lebt und leben kann: „jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum“ (1Kön 5,5; Mi 4,4: „ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen, und niemand wird sie schrecken“; vgl. 2Kön 18,31; Jes 36,16; Sach 3,10).

Am Anfang des Neuen Testaments verlässt Johannes der Täufer seine Heimat (Lk 1,39.80; 3,3), hält sich in der jüdischen Wüste auf und predigt und tauft später am Jordan. Auf Grund eines römischen Erlasses wird Jesus nicht zuhause in Nazareth geboren, sondern in der Fremde, nämlich in Bethlehem (Lk 2,1–7). Kurze Zeit später muss seine Familie nach Ägypten fliehen, dort eine Weile bleiben (Mt 2,13–15) und später nach Nazareth in Galiläa zurückkehren, da sie wegen der Herrschaft des Archelaus nicht nach Judäa zurückkehren können. Die Kindheits Erzählungen des Matthäus und Lukas betonen, dass all dies in Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen geschieht. Jesus verlässt später seine Heimatstadt, um sein Wirken als umherziehender Lehrer in Galiläa zu beginnen, dann in ganz Judäa und schließlich in Jerusalem. Auf die Berufung Jesu in seine Nachfolge hin verlassen seine Jünger ihre Familien, ihre Heimat und Berufe in Galiläa. Sie werden zum Modell einer buchstäblichen und übertragenen „Nachfolge auf dem Wege“, indem sie ihrem umherziehenden Herrn folgen, der sagt: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Lk 9,58). Gleichzeitig wird ihnen verheißt, dass sie hundertfach wiederbekommen werden, was sie um Jesu willen zurückgelassen hatten und dazu das ewige Leben (Mt 19,29).

Die Apostelgeschichte enthält verschiedene Berichte über Migration, Flüchtlinge usw. Beinahe beiläufig bezeugen die Briefe des Paulus seine enorme Mobilität⁷ und die vielfachen Reisen seiner Mitarbeiter und Missionspartner. Mehrfach wird Paulus dabei interniert. Später im Neuen Testament spricht der 1. Petrusbrief – der Brief des Neuen Testaments, der sich am ausführlichsten mit Leid um Christi willen befasst – von den Christen als von „Fremdlingen und Pilgern“ (2,11), obwohl sie an ihren ursprünglichen Wohnorten geblieben waren. Der mit ihrer Bekehrung einhergehende Statusverlust und ihre Entfremdung im eigenen Umfeld wurden dadurch aufgewogen, dass sie zum Volk Gottes gehören, zu einer königlichen Priesterschaft, die das Evangelium durch Wort und vorbildliches Leben verkündet (vgl. Stenschke, 2008). Die Offenbarung, das Buch einer umfassenden Vision für die Gemeinde und die Welt, wurde geschrieben, als ihr Autor auf der Insel Patmos im Exil war (Apk 1,9).

⁷ Nach Schnabel, 2008, 121f hat Paulus – soweit uns bekannt – als Missionar etwa 25.000 km zurückgelegt, davon etwa 14.000 km über Land.

Im Folgenden geht es um die Vorkommen freiwilliger oder erzwungener Migration und ihre materiellen Folgen in der Apostelgeschichte.⁸ Der Fokus liegt auf den Migrationserfahrungen in der Vergangenheit Israels, die in der Stephanus-Rede erwähnt werden, und auf den Folgen, die solche Bewegungen von Menschen für die Ausbreitung des Evangeliums hatten. Wir folgen der Darstellung der Apostelgeschichte und skizzieren die durch Migration entstehenden Chancen für die ersten Christen und ihr missionarisches Wirken. Die Entwurzelung und Leiden sowie materielle Folgen, die diese Bewegungen mit sich gebracht haben, werden im Text nicht thematisiert und können nur erahnt werden.

Daher werden unsere Beobachtungen dem komplexen Phänomen der Migration nicht gerecht (vgl. Hanciles 2003 und 2007), sondern treffen nur einen Aspekt. Dabei besteht die Gefahr, dass ein einseitiges Bild von Migration entsteht oder die berichteten Ereignisse verklärt werden. Der Aufsatz will aufzeigen, dass – trotz aller belastenden Begleitumstände – diese Wanderbewegungen der frühen Christen, ob freiwillig oder erzwungen, neue Möglichkeiten für das Evangelium eröffnet haben und die christliche Gemeinschaft nachhaltig verändert haben.

Viele der in der Apostelgeschichte erwähnten Menschen – Juden, Christen und auch einige Heiden – erscheinen an Orten, an denen sie nicht geboren waren. Die Gründe dafür und die entsprechenden Folgen sind unterschiedlich: manche begaben sich freiwillig an andere Orte, andere folgten ihren Leitern oder wurden von höherer Stelle gesandt oder versetzt; wieder andere mussten wegen Verfolgung fliehen. Zunächst tragen wir die Vorkommen nach dem Erzählverlauf der Apostelgeschichte zusammen. Dem folgen eine Analyse und die Diskussion möglicher Implikationen für heute.

2. Mission durch Migration in der Apostelgeschichte

2.1 Migration in Apostelgeschichte 1–6

In Apostelgeschichte 1 findet sich eine größere Gruppe von etwa 120 Jüngern aus Galiläa (1,15) in Jerusalem.⁹ Der auferstandene Herr hatte ihnen befohlen, dort zu bleiben und auf das Kommen des Geistes zu warten (1,14). Jesus kündigt ihnen an, dass sie später an anderen Orten wirken würden: nicht nur in Jerusalem, sondern in „ganz Judäa, Samarien und bis an das Ende der Erde“ (1,8). Dafür wird ihnen die Ausrüstung und Kraft des Heiligen Geistes verheißen (1,4f. 8).

8 Aufgrund der größeren Textmenge ist das detaillierte Gespräch mit der neueren Acta-Forschung nicht möglich. Ich verweise auf die neueren Kommentare von Pervo, 2009; Schnabel, 2012 und Keener, 2012–2014.

9 Zusammen mit Jesus waren sie aus Galiläa aufgebrochen und nach langer Reise (so das Bild des lk. Reiseberichts; 9,51–19,40) nach Jerusalem gekommen.

Die folgende Erzählung ist die Erfüllung dieses Auftrags im Gehorsam gegenüber dem Auftrag Jesu.

Aus Jerusalem stammende Juden, aber auch Juden, die aus allen Gegenden der jüdischen Diaspora zurückgekehrt waren und jetzt in Jerusalem wohnen, erleben und bestätigen das Pfingstwunder. Apostelgeschichte 2,9–11 berichtet von fünfzehn Regionen oder Volksgruppen (vgl. Stenschke, 2013). Durch diese Migranten ist das *ganze Israel* repräsentiert und präsent, um das endzeitliche Kommen von Gottes Geist zu bezeugen, der auf das durch den Dienst Jesu und in der Gemeinschaft seiner Jünger versammelte und wiederhergestellte Israel kommt. Unter den vielen Menschen, die an diesem Tag zum Glauben kamen, waren wohl auch Diasporajuden (einschließlich der Proselyten), die in der Stadt lebten oder als Pilger zum jüdischen Pfingstfest gekommen waren. Von Anfang an befanden sich in der christlichen Gemeinde Menschen unterschiedlicher geografischer und kultureller Herkunft.

Da die Gruppe der 120 Jünger und viele der zum Glauben Gekommenen ihre Erwerbsmöglichkeiten und damit ihr Einkommen zurückgelassen haben, können viele wirtschaftlich nur überleben, wenn die Gemeinschaft mit ihnen alle Güter miteinander teilt, wie in Apostelgeschichte 2,44f und 4,32–5,11 berichtet wird.¹⁰ Dies war die Lösung für die durch diesen Ortswechsel verursachte materielle Not. Die besonderen Umstände dieser Gemeinschaft und ihre langfristigen Folgen erfordern später die finanzielle Hilfe anderer Christen (Apg 11,27–30; 24,17).

Der in Apostelgeschichte 4f berichtete heftige Konflikt der Apostel mit der jüdischen Führung wurde nicht nur durch die Verkündigung und Wunder der Apostel verursacht, sondern auch dadurch, dass die *galiläischen* Apostel die Legitimität der anerkannten jüdischen Führer auf deren eigenem Terrain, dem Vorhof des Tempels und in Jerusalem, infrage stellen. Sie werden als „fehl am Platz“ empfunden.

Nach Apostelgeschichte 6 umfasst die Gemeinde Witwen und andere hellenistische Diasporajuden, die als „jüdische Migranten aus der Diaspora“¹¹ nach Jerusalem gekommen oder zurückgekommen waren. Zum Abbau der Spannungen, die sich ergaben, als diese Witwen nicht ausreichend versorgt wurden, werden sieben Männer mit griechischen Namen – die wahrscheinlich selbst einen helle-

10 In diesem Zusammenhang führt Lukas den Leviten Joseph Barnabas aus Zypern ein, der entweder in Jerusalem lebte oder zum Fest nach Jerusalem gekommen war und nach seiner Bekehrung dort blieb.

11 So Kahl, 2015, 187. Während diese Bezeichnung für aus der Diaspora freiwillig zurückgekehrte Juden gelten mag, sollte man sie nicht für die verfolgten und aus Jerusalem geflohenen Diasporajuden verwenden (so etwa Kahl auf S. 190). Für sie ist die Bezeichnung Flüchtlinge zutreffender. Kahls Studie bietet wichtige Einsichten, übersieht aber die Bedeutung der Stephanusrede (siehe unten) und bleibt den Prämissen der deutschsprachigen Acta-Forschung verhaftet; zur historischen Glaubwürdigkeit und Plausibilität der Apostelgeschichte vgl. Schnabel, 2003, 21–36. Zu den Hellenisten vgl. Zugmann, 2009.

nistischen Hintergrund hatten, für diesen Dienst bestellt und übernehmen Verantwortung. Zu ihnen gehören auch Stephanus und Nikolaus, ein Proselyt aus Antiochien. Bevor sie sich den Jüngern anschlossen, hatten diese hellenistischen Juden einer oder mehreren Synagogen¹² (vgl. 24,12) in Jerusalem angehört, die aus Libertinern, Kyrenäern, Alexandrinern und anderen aus Kilikien und der Provinz Asia bestanden (6,9).¹³

Von Anfang an besteht die christliche Gemeinde aus Menschen mit unterschiedlichen Migrationserfahrungen. Aus unterschiedlichen Gründen kamen sie aus Galiläa und verschiedenen Gebieten der jüdischen Diaspora nach Jerusalem. Bei aller Wertschätzung Jerusalems wissen sie, dass ihr Gott und sein Handeln nicht auf diesen Ort begrenzt sind. Sie bringen Erfahrungen und Kompetenzen mit, die für die Verbreitung des Evangeliums über den jüdischen Sprach- und Kulturraum hinaus von großer Bedeutung sind (siehe unten).

2.2 Migration in der Stephanus-Rede (Apostelgeschichte 7)

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass die Themen Migration, Flüchtlinge, Aufenthalte an verschiedenen Orten und die damit verbundenen geistlichen Herausforderungen einen breiten Raum in der Verteidigungsrede des Stephanus in Jerusalem einnehmen. Doch sind gerade diese Themen ein wesentlicher Bestandteil seiner Verteidigung angesichts der falschen Anschuldigungen¹⁴, dass er gegen den Tempel und das Gesetz geredet habe (6,13f). In seiner Zusammenfassung der Geschichte Israels aus einem bestimmten Blickwinkel beschreibt Stephanus das Schicksal der Erzväter Israels als Fremdlinge und Pilger und das Handeln Gottes an ihnen und anderen außerhalb des verheißenen Landes.¹⁵ Mit

12 Pervo, 2009,166; „... die Grammatik erlaubt mehr als eine Interpretation. ... Es mag sich um eine, zwei oder sogar um fünf Synagogen handeln“.

13 Zu ihrer Anzahl und Bedeutung vgl. Schnabel, 2012, 344–346. Zu den „Libertinern“ bemerkt Schnabel: „Die Libertiner waren Juden, die von ihren Eigentümern freigelassen wurden oder Nachkommen von freigelassenen jüdischen Sklaven waren. Philo erwähnt Juden, die in Rom lebten, von denen die meisten als Gefangene nach Italien gekommen waren (zum Beispiel nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr.) und die nach ihrer Freilassung weiter in Rom lebten. ... Einige dieser römischen Juden waren nach Jerusalem zurückgekehrt, um dort zu leben“ (345).

14 Dass es sich um falsche Anklagen handelt und keinesfalls um eine angemessene Zusammenfassung der Theologie und Verkündigung des Stephanus oder der weiteren Gruppe der Hellenisten, wird zu Recht von Haacker, 2014 betont. Jedoch muss Stephanus in seiner Apologie auf diese Vorwürfe eingehen.

15 Das Thema wird später auch von Paulus vor Diasporajuden und Gottesfürchtigen der Synagoge von Antiochien in Pisidien aufgegriffen, die sich selbst außerhalb des Landes Israel befanden (13,14–52). In seiner Zusammenfassung der Geschichte Israels spricht Paulus von dem Aufenthalt Israels in Ägypten (Gott machte das Volk groß während ihres Aufenthalts als Fremdlinge in Ägypten), von dem Auszug („und mit starkem Arm führte er sie von dort hinaus“) und der Wüstenwanderung („vierzig Jahre ertrug er sie in der Wüste“), bevor Gott ihnen das Land zum Erbe gab (13,17–20). Auch hier wird deutlich, dass ent-

dieser Rede wird die unmittelbar danach einsetzende Entwicklung (das Evangelium geht über Jerusalem hinaus) theologisch vorbereitet und zugleich legitimiert: Gottes Handeln ist nicht auf Jerusalem beschränkt. Er kann mit seinem Segen und Handeln nicht an einem Ort dingfest gemacht werden, sondern ist auch an anderen Orten am Werk.

Stephanus beginnt mit der Berufung Abrahams in Mesopotamien: „der Gott der Herrlichkeit erschien unserem Vater Abraham, als er noch in Mesopotamien war, ehe er in Haran wohnte“ (7,2). Er soll aus seinem Land aufbrechen, seine Verwandtschaft zurücklassen und in ein fremdes Land ziehen. Nach dem Aufbruch aus dem „Land der Chaldäer“ und einem Zwischenstopp in Haran (wo Abraham seinen Vater in der Fremde beerdigt), „brachte ihn Gott von dort herüber in das Land, in dem ihr nun wohnt“ (7,4). Trotz der göttlichen Verheißung und Abrahams vorbildlichem Gehorsam gab ihm Gott „kein Eigentum darin, auch nicht einen Fußbreit, und verhiess ihm, er wolle es ihm und seinen Nachkommen zum Besitz geben“ (7,5). Weiter sagte Gott zu ihm weiter: „Deine Nachkommen werden Fremdlinge sein in einem fremden Lande (also: Ägypten) und man wird sie knechten und misshandeln vierhundert Jahre lang“ (7,6). Die Geschichte

Abrahams und seiner Nachkommen und von Gottes Bund mit ihm beginnt mit Gottes Reden und Handeln an anderen Orten (Gottes Herrlichkeit ist nicht auf den Tempel begrenzt), mit landlosen Migranten, einem langen Aufenthalt in einem fremden Land und der Erfahrung massiver Unterdrückung. Gott kündigt jedoch sein Gericht über ihre Unterdrücker (auch an ihnen handelt Gott jenseits des Landes) und ihre kommende Befreiung an.

Gott war mit Joseph, als er von seinen Brüdern nach Ägypten verkauft wurde (7,9). Gottes Gegenwart, sein Eingreifen und seine Gaben sind nicht auf das Land oder die Gemeinschaft zuhause beschränkt, sondern er „errettete Joseph aus aller seiner Bedrängnis und gab ihm Gnade und Weisheit vor dem Pharao“. Zunächst brachte dies Verlust an Status und Armut. Später wurde der frühere Migrant wider Willen und Sklave zum Herrscher über Ägypten und den ganzen königlichen Hof ernannt. Bereits in der Vergangenheit wurde das Migrationsgeschick von Nachkommen Abrahams anderen Völkern zum Segen. Weiter erzählt Stephanus von der Hungersnot in Ägypten und Kanaan und dem Zug Jakobs und seiner Nachkommen nach Ägypten, wo sie zahlreich wurden (14f).¹⁶ Später lehnt diese Gruppe von Auswanderern Gottes Rettung zunächst ab (7,25).

Ausführlich fasst Stephanus das Schicksal und die Biografie des Moses zusammen (7,17–39). Er wurde als Sklavenkind geboren und auf wunderbare Weise Mitglied des königlichen Hofes. Später musste Moses fliehen und lebte schließ-

scheidende Ereignisse in der Geschichte Israels außerhalb des Landes geschehen sind (Gott mehrt, führt und trägt).

16 Die Grabstelle, die Abraham in Sichem erworben hatte, war der einzige Ort, der in diesen Wanderungen eine gewisse Kontinuität bedeutete.

lich als Fremder im Land Midian (7,29). Vierzig Jahre später wurde er in der Abgeschiedenheit des Berges Sinai berufen – in wiederum einer anderen Gegend –, um das Volk Israel in die Freiheit zu führen. Selbst dort gab es „heiliges Land“, geheiligt durch die Gegenwart des Gottes der Väter, der zu Mose sprach (siehe auch 7,38). Gott war das Schicksal seines nach Ägypten gezogenen Volkes wohl bewusst und er war bereit zu handeln: „Ich habe gesehen das Leiden meines Volkes, das in Ägypten ist, und habe sein Seufzen gehört und bin herabgekommen, es zu erretten“ (7,34). Gottes Sehen, Hören, Kommen und Retten gilt auch in Ägypten. Sein Eingreifen führt zum Auszug aus Ägypten und vierzig Jahren Wanderschaft in der Wüste (7,36).¹⁷ Während dieser Zeit empfing Israel das Gesetz (7,38). Während der langen Wanderung kam es zum Bundschluss und anderen wichtigen, identitätsstiftenden Ereignissen der Geschichte Israels.

Stephanus unterstreicht, dass die Zeiten außerhalb des Landes (und fern vom Tempel) und der Wanderschaft Zeiten intensiver Gotteserfahrung (Errettung, Wunder und lebendige Mitteilung des Willens Gottes) waren, aber auch Zeiten angefochtener und verweigerter Treue zu Gott: Moses, Gottes auserwählter Führer des Volkes, wurde abgelehnt, der Ungehorsam und paradoxe Wunsch der Rückkehr nach Ägypten (7,39, an den Ort des Elends und der Lebensbedrohung, 7,19), der Vorfall mit dem Goldenen Kalb und weiterer Götzendienst (7,40–43). Im Gefolge des Gesetzes und der Propheten sind die Deportation und die Zeit des Exils als Gericht für Israels langen Götzendienst („Ihr trugt die Hütte Molochs umher und den Stern des Gottes Rāfan, die Bilder, die ihr gemacht hattet, sie anzubeten“) zu verstehen: „Und ich will euch wegführen bis über Babylon hinaus“ (7,43). Trotz dieser Anklagen macht der Rückblick des Stephanus auch deutlich, dass Israel durch die Jahrhunderte Gott auch an anderen Orten erfahren und seine Identität auch außerhalb des Landes bewahrt hat.

Schon während ihrer Wanderschaft in der Wüste hatten die Väter die Stiftshütte, die nach göttlichem Vorbild gefertigt war (7,44), in ihrer Mitte. Wanderung und Gottes Gegenwart schließen einander nicht aus. Im Gegensatz zu „Häusern, die mit Händen gemacht sind“ (7,48), ist Gott nicht beschränkt auf steinerne Gebäude oder bestimmte Orte. Er war mit seinem Volk unterwegs. Apostelgeschichte 7,45 erwähnt knapp, dass mit dem Kommen Israels die Vertreibung der Menschen verbunden war, die vorher in dem Land gelebt hatten. Dass Salomo ein Haus „mit Händen“ für Gott erbaute, wird kritisch gesehen. Es wird gedeutet als Bestreben, Gott auf einen Ort festzulegen und über ihn verfügen zu wollen (7,45–50) und führt schließlich zu den Anklagen der Verse 51–53.¹⁸ Im Gegensatz zu allen menschlichen Gebäuden und Anstrengungen, Gott einzugrenzen, wird dem Stephanus eine Schau der Herrlichkeit Gottes *im Himmel* zuteil (7,55).

17 Gottes Gegenwart wurde sichtbar in den Zeichen und Wundern, die Mose in Ägypten, dem Roten Meer und in der Wüste tat (7,36). Sie waren nicht auf das Land begrenzt.

18 Ohne diese Hinweise auf Israels beständigen Götzendienst würde die Zeit in der Wüste idealisiert erscheinen.

Dort befindet sich Jesus zu seiner Rechten. Diese Vision und sein Bekenntnis führen zum Martyrium des Stephanus.

Die Bezüge des Stephanus auf das Wanderleben der Patriarchen, des Mose und später des Volkes Israel zeigen, dass Gottes Berufung, seine Gegenwart, Fürsorge und Handeln für Israel nicht auf einen Ort oder ein Land beschränkt sind. Gott, dessen Thron im Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist (7,49), ist zugleich der Gott seines wandernden Volkes. Er ist bei ihnen in Rettung und Gericht. Trotz seiner Verheißungen lässt er sich nicht auf das Land Israel oder den Tempel in Jerusalem beschränken.¹⁹ In der Perspektive des Stephanus wird Israels Vergangenheit als wanderndes Volk weder verherrlicht noch verdrängt oder gelegnet. Die Geschichte eines Volkes von Halbnomaden, das Jahrhunderte lang in Sklaverei lebte und den Retter Gottes zunächst ablehnte, ist keine schmeichelhafte Ursprungserzählung in den Kulturen der Antike²⁰, deren Werteskala in hohem Maß von Ehre und Scham bestimmt war.

Während die Rede des Stephanus sich an die Gegner in Jerusalem richtet und sie warnt, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, bietet sie gleichzeitig eine oft übersehene theologische Begründung für die kommende christliche Mission in die ganze Welt²¹: wie in früheren Zeiten ist Gott mit denen, die sich hinauswagen bis an die Enden der Erde. Seine Gegenwart und sein Wirken beschränken sich nicht auf ein Volk und auf einen Ort. Insofern bringt diese Rede nicht nur die Jerusalem-Kapitel der Apostelgeschichte mit einer eindringlichen Warnung zum Abschluss, sondern hat an genau dieser Stelle der Erzählung eine wichtige Funktion im Aufbau der Apostelgeschichte. Sie leitet über zu dem, was weitab vom Tempel und an den Grenzen sowie außerhalb des Landes (Samaritanen und der Kämmerer aus Äthiopien in Kap 8) geschehen wird. Auch dort ist Gott am Werk (vgl. die expliziten Aussagen in Apg 11,21; 14,27; 15,12; 16,14; etc.).

2.3 Migration in Apostelgeschichte 8–28

Die Verfolgung, die nach dem Tod des Stephanus einsetzt, zerstreut die Christen durch das ganze jüdische Land und Samaria (8,1f, *διεσπάρησαν*).²² Als Folge wird das Evangelium über die Grenzen Jerusalems hinausgetragen („Es erhob

19 Wie später die von Jerusalem aus zerstreuten Christen (siehe unten) haben Abraham und seine Nachkommen auf ihren Wanderungen und ihrem Migrantenschicksal wichtige Erfahrungen mit Gott gemacht und entscheidende neue Erkenntnisse gewonnen. Diese waren nur auf dem Weg möglich.

20 Vgl. den Überblick bei Nojima, 2011.

21 Dies ist umso bedeutsamer, da es sich um die Rede einer Nebenperson handelt, die nicht zum Kreis der galiläischen Apostel gehört. Der Hellenist Stephanus ist zu dieser Deutung der Geschichte Israels und damit des Gottes Israels, dessen Wesen sich in dieser Geschichte offenbart, fähig.

22 Kahl, 2015, 188 spricht in diesem Zusammenhang von „erzwungener Emigration“.

sich aber an diesem Tag eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem“, 8,1, siehe auch 8,3). „Die nun zerstreut worden waren, zogen umher und predigten das Wort“ (8,4). Die ersten christlichen Missionare waren jüdische Migranten aus der Diaspora, die nach Jerusalem gekommen waren und jetzt als Flüchtlinge Jerusalem verlassen müssen.²³

Nach Ausweis der Apostelgeschichte waren es vielmehr *jüdische Migranten aus der Diaspora*, denen die tragende Rolle bei der Verbreitung des „christlichen Glaubens“ zukam. Es ist auch *historisch* plausibel, dass jene Juden, die in multireligiösen Lebenswelten der mediterranen Antike aufgewachsen waren, besser als ihre Glaubensgeschwister in Judäa oder Galiläa darauf vorbereitet waren, die Bedeutung des Evangeliums Nicht-Juden verständlich zu machen. *Sie* sprachen nämlich dieselbe(n) Sprache(n) wie Nicht-Juden – vor allem Koine-Griechisch –, und *sie* konnten kultursensibel agieren. Die christusgläubigen Juden aus der Diaspora vermochten das Evangelium von der grenzüberschreitenden Inklusion in Gottes Heil auch grenzüberschreitend plausibel zu kommunizieren.²⁴

Mit der Rede von „Zerstreuung“ (διασπείρω) nimmt Lukas das alttestamentliche Zerstreuungsmotiv auf (vgl. de Hulster, 2013), freilich in deutlicher Brechung: jetzt ist Zerstreuung *nicht* Gottes Gerichtshandeln an bundesbrüchigen Israeliten durch Deportationen und Exil, sondern widerfährt dem gehorsamen Teil Israels und kommt anderen zugute.²⁵ Neben dem Motiv der Zerstreuung ist interessant, dass die Bewegungen dieser Menschen mit dem Verb *διέρχομαι* beschrieben werden (*διήλθον*), das später zusammenfassend das Wirken Jesu charakterisieren wird (10,38: „der ist umhergezogen – *διήλθεν* – und hat Gutes getan und alle geheilt, die in der Gewalt des Teufels waren“).

Apostelgeschichte 8 beschreibt ausführlich den Dienst des Evangelisten Philippus – einer dieser umherziehenden Hellenisten – in Samaria und an dem äthiopischen Eunuchen. Gott wirkt in Samaria.²⁶ Apostelgeschichte 8,5–25 ist der einzige Bericht der Erzählung, nachdem anscheinend eine ganze Stadt das Evangelium annimmt. Auf der Wüstenstraße nach Gaza trifft Philippus den Äthiopier, der aus religiösen Gründen nach Jerusalem gekommen war, am Anfang einer langen Rückreise in den heutigen Sudan, erklärt ihm das Evangelium und tauft ihn (8,26–40; vgl. Spencer, 1992). Auch wenn die Richtung der Reise weg von Jerusalem und Tempel ist, zieht er seine Straße fröhlich (8,39). Nach einer Entrü-

23 Vgl. Schnabel, 2003, 637–684. Obwohl sie in der Darstellung einen breiten Raum einnehmen, ist die Verkündigung des Evangeliums nicht auf die Apostel und später Paulus beschränkt. Eine Vielzahl von Christinnen und Christen sind daran beteiligt; vgl. Stenschke, 2010.

24 Kahl, 2015, 187. Die Prämissen hinter den Aussagen über die Christen aus Judäa und Galiläa sind angesichts des hohen Grades der Hellenisierung fragwürdig.

25 Freilich hat Zerstreuung in AT auch treue Israeliten getroffen (etwa Daniel und seine Freunde) und wurden durch sie die umliegenden Völker auch gesegnet.

26 Auf der Rückreise nach Jerusalem beginnen Petrus und Johannes ihr Reisewirken „und predigten das Evangelium in vielen Dörfern der Samariter“ (Apg 8,25), vgl. Stenschke, 1999, 145–147.

ckung durch den Heiligen Geist findet sich Philippus in Aschdod wieder und nimmt das Muster der Jerusalemer Hellenisten wieder auf: „und zog umher (διερχόμενος) und predigte in allen Städten das Evangelium, bis er nach Cäsarea kam“ (8,40; vgl. 21,8; aus der alten Philisterstadt im Süden die Küstenebene nach Norden zum Amtssitz des römischen Präфекten). Gottes Heil ist nicht auf Jerusalem oder das Volk Israel beschränkt. Jerusalem verlassen zu müssen, zerstreut zu werden und auf der Flucht zu sein, bedeutet nicht das Ende der jungen christlichen Bewegung und ihres Wachstums, sondern den Anfang der weltweiten Mission und Ausbreitung. Nach der Apostelgeschichte gehen (erzwungene) Migration und Mission Hand in Hand.

In Apostelgeschichte 9,2 werden die Leute, die vorher als die „Jünger des Herrn“ bezeichnet werden (9,1), als „Anhänger des neuen Weges“ bezeichnet. „Die des Weges sind“ ist eine der hervorstechendsten Bezeichnungen der Christen in der Apostelgeschichte; „der Weg“ bezieht sich auf ihre Identität und Botschaft (19,9; 22,4; 24,14, 22; vgl. 16,17: „den Weg des Heils“; 18,25f: „den Weg Gottes“).²⁷ J. Ernst bemerkt, dass im Reisebericht im Lukasevangelium, das lukanische Verständnis von Jüngerschaft definiert wird: „Jesusnachfolge und Jüngerschaft heißt Teilhabe am Weg Jesu nach Jerusalem ... *Weggemeinschaft*“ (vgl. Lk 9,23, 57–62; 18,22. 28).²⁸

Das Verknüpfen des Wegbegriffes mit der Person Jesu hat wahrscheinlich schon im Handeln des historischen Jesus seinen Ursprung. Die synoptische Evangelientradition zeichnet das Bild des „auf der Reise“ (ἐν τῇ ὁδῷ) befindlichen Jesus. Johannes seinerseits gebraucht für das Wandern Jesu das Verbum περιπατεῖν „umherziehen“ (6,66; 11,54). Als Lehrer war Jesus denn auch ein wirklicher „Peripatetiker“. Lukas hat diesen Gesichtspunkt dadurch hervorgehoben, dass er einen besonderen Reisebericht zusammengestellt und aus der Tradition solche Erzählungen ausgewählt hat, nach denen der auferstandene Heiland namentlich den „auf der Reise Befindlichen“ erschienen ist (ἐν τῇ ὁδῷ, Lk 24,32; Apg 9,17). Es ist deswegen gar kein statistischer Zufall, dass „Weg“ in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte so oft vorkommt (Repo, 1964, 185f).

Die Jünger sind nicht mehr auf ihren eigenen „Wegen“ unterwegs, sondern auf dem Weg Gottes. Sie werden nicht mit einem statischen Bild beschrieben, sondern einer dynamischen Metapher (vgl. jedoch Apg 14,16). Dazu passen die oben erwähnten Vorkommen des Verbs διέρχομαι, das den Hauptmodus christlichen Lebens als Bewegung charakterisiert.

27 Überblick bei Stenschke, 1999, 327f und Trebilco, 2012, 247–271. Gerhard Schneider, 1982, 25, n. 29 bemerkt: „Da sich der Terminus nur in der Apg findet und weil er zugleich mit der Ik Weg-Konzeption korrespondiert ... kann man ihn als spezifisch Ik Bezeichnung für das Christentum ansehen“; ausführliche Untersuchung bei Repo, 1964.

28 1993, 249 (kursiv CS); ähnlich Fitzmyer, 1986, 242f: „Jüngerschaft als Nachfolge Jesu auf seinem Weg“, 243; Repo, 1964, 180 schließt: „Wenn wir jene Stellen der Apg untersuchen, an denen der Christenglaube ‚Weg‘ genannt wird, stellen wir fest, dass ‚Weg‘ aufs Engste mit dem Gründer dieser Religion, Jesus, verknüpft ist“.

Saulus von Tarsus macht sich auf den Weg, um die Christen in Damaskus zu verfolgen (9,1f). Seine Kenntnis oder seine Annahme, dass es Christen in Damaskus geben müsse, stellt sich als richtig heraus (9,10.19). Wahrscheinlich handelt es sich um hellenistische Judenchristen, die auf Grund der in Apostelgeschichte 8,1–4 geschilderten Verfolgung aus Jerusalem geflohen waren. Wahrscheinlich hatten sie schon andere Diasporajuden zum Glauben an Jesus Christus geführt.

Nach seiner Berufung auf dem Weg nach Damaskus²⁹ beginnt Saulus/Paulus, der früher Teil des religiösen Establishments in Jerusalem war, seine lange Karriere als Wandermissionar und Flüchtling.³⁰ Am Anfang bedeutet dies kürzeres oder längeres Wirken in Damaskus und Jerusalem (Apg 9,19–29; vgl. die eigene Beschreibung des Paulus seines frühen Reisedienstes in Gal 1,17–21). Als er aus Jerusalem fliehen muss, kehrt Paulus über Cäsarea in seine Heimatstadt Tarsus in Kilikien (9,30; vgl. 22,3) zurück. Dort bleibt er längere Zeit, bis Barnabas ihn nach Antiochia holt (11,25). Die Heidenchristen in Syrien und Kilikien, erwähnt in dem Brief, der die Beschlüsse des sogenannten Apostelkonzils festhält und vermittelt, und die Paulus später besucht (15,41), hatten sich wahrscheinlich in dieser Zeit durch das Wirken des Paulus weit über Tarsus hinaus bekehrt.³¹

Auf ähnliche Weise wirkt auch Petrus außerhalb von Jerusalem, als er „überall im Land umherzog (διερχόμενον), dass er auch zu den Heiligen kam“ (9,32) in Lydda, Joppe und Cäsarea (9,32–10,48).³² Nach einer längeren Zeit des Wirkens an einem Ort wird das „Umherziehen“ der neue Modus des Wirkens von Petrus. U. Busse schreibt zu *διερχομαι*:

Auffällig ist der häufige Gebrauch des Verbs (31mal) im lukanischen Schrifttum. Nach Apostelgeschichte 10,28 ist es der *terminus technicus* für das missionarische Wirken Jesu im Judenland, seiner Apostel (Lk 9,6) und Missionare (20,25). ... Das Verb gehört zur lukanischen „Weg“-Terminologie wie *διαπορεύομαι*, *διοδεῶν*, *διαβαίνω* und *διαπεράω*.³³

29 Nach Kahl, 2015, 189 handelt es sich bei der Berufung des Paulus um einen Fall von „erzwungener Migration“: „Auch bei Paulus haben wir also einen Fall von erzwungener Migration vorliegen, eben einer spirituell erzwungenen Migration. Eine solche ist in dem allgemeinen religio-kulturellen Kontext der mediterranen Antike, in dem die sichtbare Welt als eingebettet in weitere spirituell-numinose Wirkzusammenhänge vorgestellt, erlebt und kommuniziert wird, möglich. Eine Wahl hatte Paulus nicht. Als jemand, der selbst in der Diaspora geboren und aufgewachsen war – in Tarsus in Kleinasien –, versuchte Paulus zunächst, andere Diaspora-Juden vom Christusglauben zu überzeugen.“ – Diese Ausweitung des Migrationsbegriffs ist wenig hilfreich und angesichts des vielschichtigen Bildes der Apg auch nicht nötig.

30 Vgl. die Überblicke bei Murphy O'Connor, 1996 und Schnabel, 2003, 887–1234 und 2008.

31 Für eine neuere Darstellung der Chronologie des pln. Wirkens vgl. Riesner, 2011.

32 Dazu im Detail Schnabel, 2003, 685–710.

33 *EWNT I*, 777. Das Verb wird auch in Apg 15,41 für das Wirken des Paulus gebraucht: „Er zog aber durch Syrien und Kilikien und stärkte die Gemeinden“.

Auf seinen Reisen hält sich Petrus im Haus eines gewissen „Simon, der ein Gerber war“ auf (9,43), einem Ort der auf Grund des dort betriebenen Gewerbes unrein war. Umherziehen und an verschiedenen Orten wirken und sich aufhalten, bedeutet für Petrus, seine Komfortzone zu verlassen und Grenzen zu überschreiten.

Aufsehenerregende Wunder passieren außerhalb von Jerusalem, wie die Heilung eines Lahmen (vgl. 3,1–8); die Auferweckung der Tabitha/Dorkas und das Herabkommen des Geistes auf die Heiden, so wie es in Jerusalem am Pfingsttag geschehen war. Eine Versetzung beim Militär brachte Cornelius, Hauptmann der Italischen Kohorte in Cäsarea, zunächst in Berührung mit dem Judentum („Der war fromm und gottesfürchtig mit seinem ganzen Haus und gab dem Volk viele Almosen und betete immer zu Gott“, 10,2; vgl. Howell, 2012) und ermöglichte später das Treffen mit Petrus und seine Bekehrung. Für ihn führt diese Versetzung zu seiner Teilhabe am Heil (Apg 10).

Am Anfang seiner Predigt vor Cornelius und den in seinem Haus versammelten anderen Heiden bringt Petrus seine neue Einsicht zum Ausdruck: „Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (10,34f). Diese Erkenntnis wäre ohne sein Umherziehen, die damit verbundenen Gotteserfahrungen und Begegnungen mit Menschen, nicht möglich gewesen.

Petrus beschreibt das Wirken Jesu wie folgt: „der ist umhergezogen (διέρχουμαι) und hat Gutes getan und alle gesund gemacht, die in der Gewalt des Teufels waren“ (10,38).³⁴ Obwohl Jesus sich auch länger an bestimmten Orten aufhielt, etwa in Kapernaum, wird sein Wirken als das eines umherziehenden Wanderpredigers zusammengefasst und erinnert.

Nach der Bekehrung des Cornelius bleibt Petrus noch einige Tage im Haus des Cornelius (10,48). Wieder bringt sein Umherziehen Petrus dazu, Grenzen zu überschreiten.³⁵ Später muss er sich für dieses Verhalten auf seiner Geist-

34 Aufgrund dieser Zusammenfassung und des umfassenden lk. Reiseberichts (Lk 9,51–19,41) ist es problematisch, wenn Busse (*EWNT I*, 777) schreibt: „Lukas stellt das Wirken Jesu vorrangig als Stadtmission (Lk 4,14, 33, 44; 5,12) dar, dem die Apostel und Missionare in nachösterlicher Zeit gleichen“. Für einen Überblick über die Biographie Jesu in den Missionsreden vgl. Stenschke, 2013a.

35 Vgl. Howell, 2012, 794: „Wie die Cornelius-Episode voraussetzt, haben die väterlichen Gebräuche den Juden Verbindungen und soziale Interaktion mit Heiden verboten (Apg 10,28; 11,3; vgl. Gal 2,11–14; Jub 22,16; 3Makk 3,4; JosAs 7,1). Dennoch ist es klar, dass Juden Wohltaten von Centurionen, die im ganzen römischen Reich stationiert waren, angenommen und sogar erbeten haben (vgl. Lk 7,5) – auch obwohl die Juden oft Opfer von Ausbeutung und Erpressung wurden (z.B. P. Yadin 11). Negative literarische Darstellungen von Centurionen bestätigen diese ungerechte Behandlung von Menschen unter ihrer Autorität (z.B., Livius 38.24.2f; Juvenal, Sat. 16.7–34; vgl. Lk 3,14). Auf dem Hintergrund einer Kultur, in der Centurionen stereotypisch dargestellt wurden als raubgierig, grausam und ungerecht in ihrem Handeln, hat Lukas Cornelius als einen großzügigen, angesehenen und gerechten Wohltäter der Juden dargestellt (Apg 10,2. 22; vgl. 27,3).“

initiierten Reise rechtfertigen („Du bis zu Männern gegangen, die nicht Juden sind, und hast mit ihnen gegessen“, 11,3).

Mit Apostelgeschichte 11,19 wendet sich der Bericht wieder den hellenistischen Christen zu, die nach dem Tod des Stephanus von Jerusalem aus zerstreut werden (Apg 8,1–4). Nachdem in Kapitel 8 von Philippus und seinem Dienst in Samaria und dem südwestlichen Judäa berichtet wurde, richtet sich der Fokus jetzt auf diejenigen Hellenisten, die sich nach Norden wandten, nach Phönizien (vgl. 15,3), über das Meer nach Zypern und weiter nordwärts nach Antiochia (11,19). Ihr Dienst beschränkt sich zunächst auf die Juden in diesen Gebieten. Einige von ihnen jedoch, die ursprünglich aus Zypern (wie Barnabas, 4,36) und Kyrene in Nordafrika kamen (siehe Lk 23,26; Apg 2,10; 6,9), sprechen in Antiochien nicht nur zu Juden, sondern auch zu Heiden und verkündigen den Herrn Jesus (11,20). Zuerst waren sie aus der Diaspora nach Jerusalem gekommen, jetzt führt ihr Weg nach Syrien und zurück zu den Heiden. Dies geschieht nicht mehr aufgrund besonderer Führung wie bei Philippus und Petrus (8,26–29; 10,9–10), sondern aus eigenem Antrieb und Einsicht. Der Durchbruch zur systematischen Heidenmission geht auf umherziehende Flüchtlinge zurück.

Wie bei den Erzvätern und dem wandernden Gottesvolk in der Wüste war „die Hand des Herrn mit ihnen und eine große Zahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn“ (11,21). Die Nachricht von diesen Ereignissen erreicht die Gemeinde in Jerusalem.³⁶ Barnabas, der selbst aus Zypern stammte (wie einige der Hellenisten, 11,20), wird von der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia gesandt und sieht die Gnade Gottes dort am Werk (11,23). Er verbringt dort ein ganzes Jahr und reist dann weiter nach Tarsus, um Paulus von dort nach Antiochia zu holen (vgl. 9,30). Nach dem einen Aufenthalt in Jerusalem (der sog. Hungerhilfebesuch mit der Kollekte der antiochenischen Gemeinde) kehren Barnabas und Paulus später nach Antiochia zurück (11,27–12,25). Zusammen mit Barnabas beginnt Paulus von dort aus seine Missionsreisen.³⁷ Während die Hellenisten ursprünglich als Flüchtlinge aus Jerusalem missionarisch wirken, werden sie später von der Jerusalemer Gemeinde gesendet (Barnabas)³⁸ bzw. vom Heiligen Geist dazu berufen und daraufhin von der Gemeinde gesendet (Apg 13,1–3).³⁹

36 Die Apg zeichnet ein vielschichtiges Bild überörtlicher Kommunikation und Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinden an verschiedenen Orten; vgl. den Überblick bei Stenschke, 2011.

37 Später bricht Barnabas mit Markus auf und wirkt in Zypern, wo er geboren war und früher schon mit Paulus gewirkt hat (15,39). Von seinem weiteren Wirken auf der Insel berichtet die altkirchliche Überlieferung; vgl. Öhler, *Barnabas*, 2002.

38 Später werden Judas Barsabbas und Silas, angesehene Männer unter den Brüdern, die selbst Leiter und Propheten sind, mit Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochia gesandt (15,22. 32–34).

39 Kahl, 2015, 191 spricht davon, dass Barnabas und Paulus „weiter in die Migration getrieben“, wurden. Nach Kahl (S. 193) stammen zwei Mitglieder des antiochenischen Leitungsgremiums aus Lehrern und Propheten aus Afrika: „Luzius aus dem nordafrikanischen Kyrene und Simeon mit dem Beinamen „Schwarzer“ vielleicht aus südlicher gelegenen Regi-

Nach seiner wundersamen Flucht aus dem Gefängnis verlässt Petrus Jerusalem, um weiteren Nachstellungen und Lebensgefahr zu entgehen (Apg 12,17). Danach kehrt er nur noch einmal nach Jerusalem zurück (15,7–11). Aus den wenigen anderen Textstellen des Neuen Testaments wissen wir, dass Petrus über weite Strecken und längere Zeiträume unterwegs war und an verschiedenen Orten wirkte, etwa den Christen in Korinth bekannt war.⁴⁰

Von Apostelgeschichte 13 an richtet sich der Fokus fast ausschließlich auf Paulus.⁴¹ Auf Grund eines göttlichen Auftrags (9,15; 13,2; 22,17–22: „...in die Ferne zu den Heiden“), besteht sein Wirken aus Reisen mit (bisweilen) längeren Aufenthalten in größeren Städten und den umliegenden Regionen („von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien“, Röm 15,19).⁴² Nach dem Bild der Apostelgeschichte bleibt Paulus, wenn immer es die Umstände erlauben, lang genug an einem Ort, bis Gemeinden gegründet oder gefestigt sind oder andere Verpflichtungen ihn an andere Orte rufen.

onen. Der Heilige Geist instruierte diese beiden zusammen mit Manaen, Barnabas und Paulus für ihren weiteren Dienst auszusenden. Dass zwei dieser drei Barnabas und Paulus segnenden Männer Afrikaner waren, wird in der westlich-exegetischen Tradition weithin nicht realisiert. In afrikanisch-theologischer Perspektive erscheint diese Konstellation als äußerst bedeutsam. So konstatiert der ghanaische Pfingsttheologe Mensa Otabil: „Ich weiß, dass sich einige von uns diese vollmächtigen und gesalbten Hände auf dem Haupt des Paulus nicht vorstellen können. Aber die Wahrheit ist – es ist geschehen!“ (Zitat aus Otabil, 1992, 63) Freilich ist diese Deutung des Namens Niger umstritten („Der lateinische Name Simeons, *Niger*, bedeutet ‚schwarz‘ ... stellt aber keinen Hinweis auf seinen ethnischen Hintergrund dar“, Pervo, 2009, 322; nach Schnabel, 2003, 643 weist das Wort auf afrikanische Herkunft hin, „war also wohl dunkelhäutig“). Im Blick ist der hellenistisch-römische Norden Afrikas, nicht Schwarzafrika südlich der Sahara.

40 Vgl. Schnabel, 2003, 701–10. Schon von daher ist es nicht nachvollziehbar, wenn Kahl, 2015, 193 schreibt: „Als Jude aus der Diaspora konnte Paulus gut vorbereitet sein für *cross*-kulturelle, grenzüberschreitende Kommunikation – anders etwa als die galiläischen Begleiter Jesu, seine ‚Jünger‘, die dann in der weiteren Ausbreitung des Evangeliums keine Rolle mehr spielten“.

41 Zu seinen biographischen Voraussetzungen für dieses Wirken vgl. Kahl, 2015, 194; dort auch zu den Fähigkeiten anderer Diasporajudenchristen: „Es waren Kommunikationsfähigkeiten, die erst in transkulturellen Lebenskontexten erworben werden konnten, welche den Ausschlag für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in der mediterranen Antike gaben. Diese Kompetenz konnten zumal Diasporajuden aus hellenistischen Städten des römischen Reichs aufweisen. Die Christusgläubigen unter ihnen, die sich in der Migration befanden, bildeten das Rückgrat der Evangeliumsverkündigung im ersten Jahrhundert.“ – Ferner erinnert Kahl zurecht daran: „Mit seiner Fokussierung auf Paulus hat Lukas nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus der Verbreitungsgeschichte des Evangeliums im ersten Jahrhundert bewahrt – in einer ganz eigenen Konstruktion der Geschehnisse. Viele andere jüdische Migranten aus der diversen Diaspora waren in dieser Geschichte involviert – vor, neben und nach Paulus. Einige von ihnen werden in der Apg mehr oder weniger beiläufig erwähnt. Detaillierte Erinnerungen an ihre Bemühungen sind uns nicht überliefert.“

42 Diese Beobachtung wirft die Frage nach der Unterscheidung von „normalem“ Reisen (mit längeren Aufenthalten an manchen Orten) und „Migration“ auf. Hier richtet sich der Fokus auf die längeren Aufenthalte.

Antiochia, zunächst ein Ort der Zuflucht und des Wirkens unter Juden und Heiden, wird zum Ausgangspunkt für die hellenistischen Juden und ihre Mission, in die bald Heidenchristen einbezogen werden. Bei aller Rückbindung der Mission an Jerusalem (etwa 15,2), können die Gemeinden anderer Städte und Regionen eigene Zentren werden und unter Leitung des Geistes entscheidende Initiativen starten. Paulus und Barnabas werden von Antiochia ausgesandt. Paulus hält sich dort mehrfach länger auf und kehrt immer wieder in die Stadt und zu ihren christlichen Gemeinden zurück (Apg 11,25-30; 12,25–13,4; 14,26–15,3, 30–35; 18,22). Vermutlich kam sein materieller Unterhalt in den ersten Jahren von dort. In *Korinth*, einem anderen Zentrum urchristlicher Mission, bleibt Paulus „ein Jahr und sechs Monate und lehrt unter ihnen das Wort Gottes“ (18,11, „Paulus aber blieb noch eine Zeit lang dort“, 18,18). Dort arbeitet Paulus für seinen Lebensunterhalt. Nach einem kurzen anfänglichen Besuch (18,19–21) kehrt Paulus nach *Ephesus* zurück, um dort und von diesem weiteren Zentrum aus eine längere Zeit zu wirken (19,1; „zwei Jahre“ 19,10; drei Jahre in der Provinz Asia, 20,31). Die lukianische Darstellung des missionarischen Wirkens von Paulus, insbesondere seiner Reisen und längeren Aufenthalte, kann hier nicht im Detail wiedergegeben werden. Paulus ist der Wandermissionar *par excellence* des Neuen Testaments. Er selbst spricht seiner Berufung und seinem Dienst als von dem „Lauf“ (δρόμος), den er zu vollenden hat (20,24; vgl. Brändl, 2006, 276–279).

Später wird Paulus zwei Jahre lang in Cäsarea gefangen gehalten, ist etwa ein halbes Jahr lang unterwegs nach Rom und verbringt dort weitere zwei Jahre in römischer Haft. All das geschah nicht zufällig, sondern in Erfüllung der Berufung, die er vom auferstandenen Herrn empfangen hatte (9,11–16; 22,17–21; 26,15–18). Lukas verdrängt oder beschönigt keineswegs die Leiden und Härten, die dieses Leben als Wandermissionar für Paulus und seine Begleiter bedeutete (vgl. den Peristasenkatalog des Paulus in 2Kor 11,23–33). Von seiner Berufung an wird deutlich, „wieviel er leiden muss um Christi Namen willen“ (Apg 9,16).⁴³

Bei diesen Reisen und auch während längerer Aufenthalte ist Paulus nicht allein, sondern wird von verschiedenen Missionspartnern und Mitarbeitern, wie Barnabas, Silas und Timotheus begleitet, die sein Leben als Wandermissionar und die damit verbundenen Härten teilen. Für manche dieser Reisen und Aufenthalte wird Paulus von anderen Christen unterstützt (vgl. Phil 4,10–20); in anderen Fällen erwirtschaftet er seinen Lebensunterhalt selbst (vgl. Apg 18,3; 20,33–35; vgl. Walton, 2011). In seiner Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus in Apostelgeschichte 20,18–35 erklärt Paulus, dass er mit seinen eigenen Händen gearbeitet habe, um sich und seine Gefährten zu versorgen. In all dem hat er gezeigt, dass man so arbeiten und sich der Schwachen annehmen muss. Der materielle Besitz des Paulus war begrenzt. Außer dem, was er auf seinen Reisen mit sich führen konnte, wissen wir nur von dem Mantel, den er bei einem Karpus in

43 Vgl. die eindrückliche Schilderung bei Deissmann, 1911, 43–46.

Troas gelassen hatte und von einigen Büchern und Pergamenten, die er Timotheus bat mitzubringen (2Tim 4,13).⁴⁴ Und doch galt die Verheißung Jesu an seine Jünger auch für Paulus: „Und wer Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlässt um meines Namens willen, der wird's hundertfach empfangen und das ewige Leben ererben“ (Mt 19,29).

In der Apostelgeschichte nehmen die Christinnen und Christen (8,3; 9,2), die Jerusalem freiwillig oder auf Grund von Verfolgung verlassen hatten, einen breiten Raum ein. Sie berichtet von ihren Wanderungen und Wirken an verschiedensten Orten. Das ist bemerkenswert, wenn man das starke Interesse an Jerusalem im Lukasevangelium und in Apostelgeschichte 1–7 bedenkt, wo die Sammlung und Wiederherstellung Israels ausführlich beschrieben wird. Während Lukas diejenigen, die zurückbleiben konnten oder wollten, nirgendwo kritisiert, bemerkt er doch, dass Misstrauen, Kritik und Widerstand gegen die Heidenmission von einigen Christen in Jerusalem ausgeht. Wenn sie die Stadt verlassen, dann nur um die Gültigkeit des Gesetzes und jüdische Identität in den neu gegründeten heidenchristlichen Gemeinden einzufordern und durchzusetzen: „Und einige kamen herab von Judäa und lehrten die Brüder: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht selig werden“ (15,1). Apostelgeschichte 15,24 macht deutlich, dass diese Leute zu der christlichen Gemeinde in Jerusalem gehören („... einige von den Unseren, denen wir doch nichts befohlen hatten“). Apostelgeschichte 21,20 weiß von vielen Tausenden Judenchristen in Jerusalem, die, wie einst Paulus, „Eiferer für das Gesetz“ sind (21,20). Sie glauben bereitwillig den falschen Anschuldigungen, die gegen Paulus von seinen jüdischen Gegnern erhoben wurden. Als Paulus ihnen seine jüdische Identität und ungebrochene Loyalität zum Judentum unter Beweis stellen will, wird er verhaftet und verliert seine Freiheit (21,26–36). Die entscheidenden Impulse kommen von denen, die aus unterschiedlichen Gründen aufgebrochen waren.

2.4 Migration in Apostelgeschichte 17,26 und 18,1f

Zwei weitere Textstellen verdienen Aufmerksamkeit. Nach *Apostelgeschichte 17,26* hat Gott „aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen“. Schnabel verwirft zu Recht die philosophische Deutung dieser Verse und argumentiert, dass eine historische Auslegung von V. 26c–d plausibler ist:

44 Zur wirtschaftlichen Situation des Paulus vgl. Little, 2005, 22–46. Die Kosten, die Paulus später zur Auslösung von Nasiräergelübden in Jerusalem übernehmen will (21,23–26), dürfte er aus den Geldern der Sammlung beglichen haben, die Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden für die Heiligen in Jerusalem durchgeführt hatte.

... die „festgesetzten Zeiten“ sind die verschiedenen Epochen in der Völkergeschichte und die „Grenzen in welchen sie wohnen sollen“ sind die politischen Grenzen zwischen den Orten, wo Menschen wohnen – ob es sich um Städte handelt, Regionen, Provinzen oder Kontinente. Paulus stellt fest, dass Städte, Länder und Reiche im Lauf der Geschichte kommen und gehen, sowohl was ihre politische Macht wie ihre politischen Grenzen betrifft. Der Gott, den Paulus verkündet, ist der Schöpfer der Welt und des Menschengeschlechts und Er ist der Herr der Menschheitsgeschichte (2012, 735 und Stenschke, 1999, 214f).

Im Hinblick auf die Vätergeschichte in Kapitel 7 und das Sendungswort Jesu in Apostelgeschichte 1,8 bedeutet diese Aussage („und in welchen Grenzen sie wohnen *sollen*“) wahrscheinlich nicht, dass jede Art von Migration, von Verlassen der „zuteilten Grenzen“, dem göttlichen Plan zuwider läuft.

Apostelgeschichte 18,1 deutet darauf hin, dass die ersten Christen nicht nur von Migration aufgrund ihres weltweiten Missionsauftrags sowie jüdischer und heidnischer Verfolgung (wie die Hellenisten, Petrus und Paulus) betroffen waren, sondern auch von politischen Entscheidungen ihrer Zeit. In Korinth begegnet Paulus Aquila und Priszilla, die vor kurzem aus Italien gekommen waren, „weil der römische Kaiser Claudius allen Juden befohlen hatte, Rom zu verlassen“ (18,1f).⁴⁵ Der Erlass betraf alle jüdischen Einwohner, auch die Judenchristen. Lukas gibt keinen Grund für diesen Erlass an, vielleicht aus gutem Grund.⁴⁶ Auf Grund dieser kaiserlichen Verfügung trifft Paulus mit Aquila und Priszilla ein hervorragendes frühchristliches Missionarseehepaar in Korinth und arbeitet mit ihnen zusammen, sowohl im Handwerk wie im missionarischen Wirken.⁴⁷ Dies gilt auch für andere Christen, die wieder zurück in Rom sind, als Paulus den Römerbrief schreibt und die er in Römer 16,3–15 grüßt. Nach Apostelgeschichte 18,19 bleibt das Ehepaar später in Ephesus zurück (vgl. auch 1Kor 16,19). Römer 16,3 deutet an, dass sie nach dem Tod des Claudius im Herbst 54 AD nach Rom zurückkehrten. Dort konnten sie das Evangelium und den Dienst des Paulus im Osten bezeugen und seinen Besuch in Rom sowie die bevorstehende Spanienmission vorbereiten. 2. Timotheus 4,19 erwähnt, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt nach Ephesus zurückkehrten. Trotz all der Nachteile und Leiden, die diese Vertreibung der Juden aus Rom mit sich brachte, förderte sie doch das Anliegen und den Lauf der urchristlichen Mission.

45 Dabei handelt es sich nicht um die einzige Vertreibung der stadtrömischen Juden; vgl. Baltrusch, 2002 und Rutgers, 1998; knapp bei Alvarez-Cineira, 1999, 188–193.

46 Nach der Claudius-Vita des römischen Historikers Sueton wurden die Juden vertrieben, weil sie ständig auf Grund eines gewissen „Chrestus“ für Unruhe sorgten. Man nimmt gewöhnlich an, dass sich diese Notiz auf Unruhen innerhalb der jüdischen Diasporagemeinden bezieht, die durch die Tätigkeit christlicher Missionare entstanden waren. Nach dieser Rekonstruktion handelt es sich bei dem Edikt um eine römische Antwort auf die christliche Mission, vgl. Wolter, 2014, 30–40 und Longenecker, 2011, 69–75.

47 Vgl. Stenschke, 2010a; van Thanh, 2013 und Keller, 2010.

2.5 Zusammenfassung und Reflexion

Auf den ersten Blick gehören Migration und Migrationserfahrungen nicht zu den Hauptthemen des lukanischen Doppelwerks. Bei näherem Zusehen revidiert sich dieser Eindruck jedoch. Wie kaum andere Bücher des Neuen Testaments⁴⁸ behandelt die Apostelgeschichte das Phänomen des „wandernden Gottesvolkes“ im Alten und Neuen Bund, um auf eine Bezeichnung aufzunehmen, die bereits Augustinus geprägt hat. Daher ist Kahl (2015, 185) uneingeschränkt zuzustimmen:

Die Formierung und Ausbreitung des Frühchristentums im ersten Jahrhundert ist unlöslich und wesentlich mit Erfahrungen von Flucht und Migration verknüpft. Dieser Sachverhalt wird in den Schriften des Neuen Testaments nirgends so stark reflektiert und narrativ entfaltet wie in der Apostelgeschichte des Lukas, auch wenn er sich mehr oder weniger deutlich auch sonst wo im Neuen Testament greifen lässt.

Die Rede des Stephanus zeigt, dass eine solche Wanderschaft ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der Erzväter und des Volkes Israel im Alten Testament war. Während entscheidender Zeiten ihrer Existenz waren sie „unterwegs“ und haben dabei wichtige Erfahrungen gemacht: sie erfuhren Gottes Gegenwart, Heil und Segnungen an verschiedenen Orten, obwohl ihre Gottesbeziehung auf dem Weg auch bedroht war. Im Gegensatz zu dem verbreiteten antiken Verständnis von national oder lokal gebundenen Gottheiten (vgl. 1Kön 20,23–28; 2Kön 5,17), ist der Gott Israels nicht auf besondere Gegenden, Orte und Bauwerke beschränkt. Dies relativiert den Tempel in Jerusalem und das Land Israel und trägt zur theologischen Begründung für die weltweite Ausbreitung und das Wirken der Kirche bei.

Für Abraham bedeutete der Ruf Gottes ein Nomadenleben ohne festen Wohnort in einem fremden Land. Die Reise nach Ägypten in einer Hungersnot endete in Unterdrückung. Für Moses, den von Gott erwählten Retter, bedeutete seine Flucht nach Midian einen massiven Verlust von Status und Reichtum.

Was die Kirche betrifft, beschreibt die Apostelgeschichte Migration als Folge von Verfolgung, auf Grund göttlicher Berufung (sei es die Aussendung der Zwölf, der Auftrag an Paulus sowie an Paulus und Barnabas), auf Grund einer Aussendung durch Gemeinden oder eigener Sorge um Gemeinden oder andere Initiativen. Oft kommen mehrere Faktoren zusammen. Die Umsetzung des Auftrags Jesu jenseits der Mauern Jerusalems beginnt durch Verfolgung, Flucht und Wanderleben. Ebenso wie Israel auf seiner Wanderung erfahren die frühchristlichen Migrantenmissionare, dass ihr Gott auch fern von Jerusalem und dem Land Israel mit ihnen ist. Er kennt keine Grenzen, sondern hat alle Völker im Blick (10,34f, „sondern in jedem Volk ...“). Es gibt keinen Ort, wo Gott nicht bei ihnen wäre. Selbst im tiefen Verließ eines römischen Gefängnisses in Philippi greift Gott ein; in einem furchtbaren Sturm irgendwo auf dem Mittelmeer findet

48 Vgl. 1Kor 10,1–11; Hebr 3,5–4,13.

der Engel des Herrn den Paulus, tröstet und rettet ihn (27,23f). In Samaria, Cäsarea, Antiochia und darüber hinaus bestätigt Gott die Botschaft der Migranten durch Zeichen und Wunder und öffnet die Herzen (16,14). Obwohl sie auch auf Widerstand und Verfolgung treffen, werden sie und ihre Botschaft von vielen Menschen aufgenommen.

In der lukanischen Darstellung legen die Nachfolger Jesu eine enorme Dynamik und Mobilität an den Tag. Zerstreung, die im Alten Testament als göttliches Gericht erscheint oder im positiven Sinn als Reise bzw. Wanderexistenz nur vereinzelt vorkommt (vgl. etwa die Vätergeschichte oder die Jona-Erzählung), wird in der Apostelgeschichte zum Merkmal zumindest eines Teils der christlichen Gemeinschaft; nun nicht als Gericht, sondern als Folge der treuen Umsetzung des Auftrages Jesu.

Lukas erwähnt nur andeutungsweise die materiellen Folgen oder Schwierigkeiten dieser Migration und häufigen Ortswechsel.⁴⁹ Sein Fokus liegt vielmehr auf den Möglichkeiten, welche Migration, freiwillig oder gezwungen, für das Evangelium mit sich bringen kann und bringt. Wo nötig, wurde materielle Not gelindert durch die Gütergemeinschaft vor Ort (in Jerusalem) oder darüber hinaus (die Christen in Antiochia teilen mit der Gemeinde in Jerusalem, 11,27–30). An vielen Orten werden die Reisemissionare aufgenommen und versorgt.

Die Erfahrungen der Reisemissionare (ob freiwillig oder als Flüchtlinge) und ihr missionarisches Engagement führen zur Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes *als Heiden*. Sie brachten aber auch neue und herausfordernde Erfahrungen, Einsichten und Folgen für das Selbstverständnis der Christen mit sich, etwa die Erkenntnis des Petrus in Cäsarea: „Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (10,34f) oder die Beschlüsse des Apostelkonzils (15,8–11.14–21). Aber auch ihr Verhalten (bereitwilligen Umgang und Tischgemeinschaft mit Heiden, unter anderem unter Vernachlässigung von Reinheitsvorschriften, etwa in 10,48; 16,34) und ihr Verhältnis zu ihren Mitjuden (11,2f; 15,1–5; 21,20f⁵⁰) waren davon betroffen. Durch das Überschreiten von Grenzen, durch Flucht und Migration haben die Christen erkannt, dass „Buße zur Vergebung der Sünden verkündigt in seinem Namen unter allen Völkern, angefangen von Jerusalem“, in der Tat Erfüllung dessen ist, „wie es geschrieben steht“ (Lk 24,47). Die Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes ist die Erfüllung der Verheißungen Gottes, des Auftrages des auferstandenen Jesus an seine Jünger (1,8), des Kommens des Heiligen Geistes und eine Konsequenz des Wirkens der Hand Gottes (zum Beispiel

49 Während das LkEv die richtige Verwendung materieller Güter betont (vgl. Beck, 1989, 28–54), tritt dieses Thema in der Apg zurück; für einen neueren Überblick vgl. Hays, 2010.

50 Die Apg erwähnt die Reaktion einiger Judenchristen auf diese Entwicklungen, aber auch den entschiedenen Widerstand anderer Juden, als es darum ging, die Heiden als Heiden in das Volk Gottes aufzunehmen und so – nach ihrem Verständnis – die Identität und Privilegien Israels zwangsläufig zu kompromittieren; vgl. 12,1–23; 21,27–24,9. Beide Abschnitte erscheinen an strategischer Stelle inmitten von Berichten über die Heidenmission.

11,21). Neue Erkenntnisse und Entwicklungen und Bewegung sind in der Apostelgeschichte untrennbar miteinander verknüpft (10,34f; 15,7–21).

Nach diesen Erfahrungen war die judenchristliche Gemeinde Jerusalems nicht mehr, was sie am Anfang der Apostelgeschichte war. In der literarischen Absicht der Apostelgeschichte, im Erzählen wie die christliche Gemeinde das wurde, was sie jetzt ist (oder zumindest sein sollte) und in der Beschreibung ihrer Entwicklung und Identität spielt Gottes Handeln unter den Heiden an den christlichen Migranten durch göttliche Berufung, Ausrüstung, Führung und Bestätigung eine bedeutende Rolle. Nicht nur gehören jetzt Diasporajuden zur Gemeinde, sondern auch Heiden, die nicht erst als Proselyten zum Judentum übertraten, sondern Heiden blieben und als solche aufgenommen wurden. In diesem Prozess musste die Gemeinde und hat die Gemeinde Neues über ihren Gott, ihren Herrn Jesus Christus, den Heiligen Geist, die Heiden und über sich selbst und ihr Verhalten lernen. Insofern gibt es auch hier eine Rückkoppelung von Migrationserfahrungen und den Zurück-Geblienen (vgl. Hanciles, 2003, 148). Migrationserfahrungen haben das Potenzial für neue Erfahrungen und Einsichten; sie bieten Herausforderungen und Gelegenheiten für Transformation. Gerade angesichts der Rückbindung an Jerusalem sind die christlichen Migranten der Apostelgeschichte weniger „Immigranten als Individuen, die sich aus ihrem Heimatland entwurzeln und ein komplett neues Leben in einem neuen Land beginnen“ (Hanciles, 2003, 148). Sie entsprechen eher den

gegenwärtigen Mustern internationaler Migration, von der man vielleicht besser als transnationaler Migration oder Transmigration spricht. Dieses neue Paradigma impliziert, dass selbst, wenn Migranten sozial, wirtschaftlich und politisch in ihre neue Gesellschaft investieren, sie bei alledem fortfahren, am täglichen Leben der Gesellschaft teilzuhaben, aus der sie emigriert sind, die sie aber nicht zurückgelassen haben. Transmigranten sind oft bilingual, können duale Leben führen, sich leicht zwischen Kulturen hin und her bewegen. Oft haben sie einen Wohnsitz in zwei Ländern und sind als soziale Akteure in beiden Gesellschaften eingebunden (Hanciles, 2003, 148).

3. Aktualisierung

Welche Implikationen hat diese Beschreibung von Migration und Mission, wie sie sich in der Apostelgeschichte findet?⁵¹ Einige Perspektiven müssen genügen, die in der Praxis oft eng miteinander verwoben sind.

Angesichts der aktuellen politischen Situation haben Kirchen oft auf die Texte des Alten Testaments verwiesen, die den Umgang mit den Fremden regeln und

51 Mit dieser Fragestellung überspringen wir fast zweitausend Jahre Kirchengeschichte, in der Migrationen aller Art eine wichtige Rolle spielten. Für einen Überblick der Entwicklungen und Herausforderungen vgl. Hanciles, 2008 und Walls, 2002, 3–11; für einen Überblick über die heutige Lage vgl. den umfassenden Aufsatz von Hanciles, 2003.

versucht, daraus bzw. aus anderen biblischen Texten oder kirchlichen Traditionen Handlungsanweisungen für heute und zwar sowohl für sich als auch die ganze Gesellschaft abzuleiten.⁵² Teilweise geschieht das ohne die Berücksichtigung, für welche Situationen diese Regelungen gedacht waren bzw. ohne die nötige hermeneutische Reflektion, was ihre heutige Anwendung betrifft.⁵³

Andere Christen haben auf die großen Chancen hingewiesen, die sich durch Migrationsbewegungen ergeben. Migration (aus wirtschaftlichen bzw. politischen Gründen) bringt heute Menschen aus Ländern mit keinem oder wenig christlichem Zeugnis an Orte, wo sie im Gegensatz zu ihren Herkunftsländern leicht mit dem Evangelium erreicht werden können. Nicht nur auf Grund des Zustroms von Flüchtlingen aus Nordafrika und dem Nahen Osten gibt es heute Millionen von Nichtchristen in Australien, Europa und Nordamerika, die bisher mit dem Evangelium kaum erreicht werden konnten.

Dazu gehört auch der Hinweis auf die Chancen, welche die Migration von Christen in andere Länder mit sich bringen kann. Wie in der Apostelgeschichte bringt *Migration* Christen in Gebiete und Länder, die für christliches Zeugnis bisher ganz oder weitgehend verschlossen waren. So befinden sich etwa durch die vielen Hausangestellten und andere Arbeiter aus den Philippinen, Nepal und anderen Ländern mehr Christen als je zuvor in den reichen Ländern des Mittleren Ostens. Trotz ihrer oft harten Lebensbedingungen, die regelmäßig mit Menschenrechtsverletzungen einhergehen, haben diese Christen oft Gelegenheiten, das Evangelium mit ihrem Leben und ihren Worten von Ort zu Ort weiterzugeben (Apg 8,4).⁵⁴

Ferner bringt Migration auch Christen von anderen Kontinenten (beispielsweise von Afrika) in das säkulare Europa. Oft bleiben christliche Migranten in der

52 Etwa im Sinne von: Die Kirchen haben die Verantwortung, diejenigen zu unterstützen und für sie zu sorgen, die aus verschiedenen Gründen unterwegs sind bzw. in ihre Länder kommen, sei es freiwillig oder weil sie dazu gezwungen sind. Dies schließt beispielsweise ein, sich um ihre Grundbedürfnisse zu kümmern, bei der Integration zu helfen und geistliche Betreuung. Ferner müssen die Kirchen ihren Einfluss (wenn sie denn welchen hat) einsetzen, um Regierungen auf verschiedenen Ebenen und die Bevölkerung der Gebiete, in die Migranten kommen, zu humanitären Hilfeleistungen zu motivieren, Fremdenfeindlichkeit zu vermeiden bzw. ihr entgegenzutreten, vgl. Dallmann, 2002 und Micksch, 2000, 166f.

53 Vgl. Carroll, 2013, 18–24 sowie die hervorragenden Beiträge von Zehnder, 2005, 2005a, 2010 und 2010a; von den älteren Studien vgl. Bultmann, 1992 und Steins, 1994.

54 Hanciles, 2003, 146 beobachtet: „Immigranten sind mit ihrer Religion unterwegs. Sie ist von zentraler Bedeutung für ihre Lebensführung und ein wichtiges Mittel, sowohl die eigene Identität als auch Beziehungen in das Ursprungsland zu erhalten. Selbst die weniger religiös Gesinnten unter den Immigranten erneuern oder wiederbeleben oft ihre religiöse Zugehörigkeit und Hingabe als wichtige Strategie, um mit Entwurzelung und Entfremdung umzugehen. Die Hauptthese dieses Artikels ist es, dass die neueren Migrationsbewegungen, als eine wichtige Dimension der gegenwärtigen globalen Veränderungen, das Potential haben, die geografischen und demografischen Konturen der großen Weltreligionen entscheidend zu beeinflussen und eine wichtige Quelle für Proselytismus und missionarische Ausbreitung zur Verfügung zu stellen.“

neuen Umgebung zusammen und bilden eigene Gruppen und Gemeinden. In manchen Fällen profitieren bestehende Gemeinden von den christlichen Migranten⁵⁵, in anderen Fällen beginnen diese Migranten damit, ihren Glauben – der manchmal lebendig und ansteckend ist – an die weitere Bevölkerung weiterzugeben. Mission durch Migranten – dies entspricht dem oben skizzierten Bild der Mission in der Apostelgeschichte. Diese Migranten erfahren, dass Migrationserfahrungen – zumindest geistlich gesehen – nicht das Ende sind. Bei allem, was an Nachteilen und Leiden unterschiedlicher Art auch damit verbunden sein mag, gibt es große Chancen.⁵⁶

Beide Situationen erfordern von den Kirchen Vision, Liebe, Flexibilität, Entschlossenheit und Sensibilität, um ihre Laien dazu zu ermutigen und auszurüsten, diese Gelegenheiten weise und mit einem festen Glauben an Gott zu nutzen, der nie nur sein Volk im Blick hatte, sondern will, dass allen Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

Doch hat das Bild von Migration und Mission in der Apostelgeschichte auch Implikationen für das Wesen und Selbstverständnis der Kirche. In den monastischen Traditionen der Alten Kirche und des frühen Mittelalters wurde die *stabilitas loci* die bevorzugte Form monastischer Existenz.⁵⁷ Später wurde diese Lebensweise erweitert durch Bettelorden, wie die Franziskaner, Dominikaner, Augustinerbrüder und Karmeliter, deren Mitglieder (oder zumindest einige von ihnen) im öffentlichen Raum jenseits der Klostermauern unterwegs waren, um zu predigen und anderweitig zu wirken. Neben diesen Orden hat diese zweite Form

55 Dazu Kahl, 2015, 195: „Am Rande der hiesigen Christenheit existieren also schon längst transkulturelle Gemeinden, und hier entstehen innovative gemeindliche Organisationsformen, die auf Seiten der verfassten Kirche, aber auch von Theologie und Religionswissenschaft erst mit erheblicher zeitlicher Verzögerung überhaupt wahrgenommen, geschweige denn reflektiert werden: So gibt es bereits in einigen Wohnhochhäusern in Hamburg das Phänomen von afrikanischen Hausgemeinden mit regelmäßig stattfindenden Gottesdiensten! Die Kreierung transkultureller Gemeinden in der Gegenwart erscheint auf dem Hintergrund frühchristlicher Entwicklungen und Einsichten in die grenzüberschreitende Bedeutung von Evangelium als geboten, zumindest als Richtungsvorgabe.“

56 So schreibt Kahl, 2015, 195: „Im Hinblick auf die Menschen, die seit einigen Jahrzehnten nach Deutschland kommen, macht die Apg auf ihre mögliche Bedeutung in der Gestaltung der Kirche der Zukunft aufmerksam“. Die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften im Raum der Kirche sei mit der Präsenz von Christen aus dem gesamten globalen Süden in Deutschland möglich geworden.

Vgl. dazu die EKD-Publikation *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprachen und Herkunft*, EKD Texte 119, Hannover: Kirchenamt der EKD, 2015 und Hanciles, 2009.

57 Diese bedeutet nicht zwangsweise den dauernden Aufenthalt an einem Ort, sondern die Zuordnung zu einem Kloster; vgl. Rotzetter, 2008, 570f, „gemeint ist, dass der Mönch für die Dauer seines Lebens einem bestimmten Kloster zugeordnet bleibt; ... in der *Regula Benedicti* 58,9.17f ist diese Stabilität viel wesentlicher verstanden, als bloß eine solche des Ortes ... das Leben soll eine verbindliche Form haben; diese zeigt sich in der inneren und äußeren Beständigkeit“ (570).

christlichen Lebens und Wirkens Kirchen bestimmt und wurde in ganz unterschiedlichen Kontexten und Formen vielfältig weiterentwickelt. An vielen Stellen ist man jedoch immer noch stark von Orten und Gebäuden bestimmt und – damit oft verbunden – eher einer „Komm-Struktur“ verhaftet. Die traditionellen *Immobilien* der Kirchen entsprechen nicht dem Bild der Apostelgeschichte von Dynamik und *Mobilität*. In seinem Ursprung und seiner Entwicklung war und ist Christentum eine „Migrations-Religion“ in steter Bewegung:

Das Christentum ist eine Migrationsreligion (*migratory religion*) und Migrationsbewegungen waren ein funktioneller Bestandteil in seiner Ausbreitung. Die sechs Zeitalter oder Phasen der Geschichte des Christentums, die [Andrew] Walls identifiziert hat, waren in mehr oder weniger großem Ausmaß von Migrationsbewegungen geprägt.⁵⁸ Von Anfang an war die Verbreitung des Evangeliums eng mit Migrantennetzwerken verbunden. Am bedeutendsten ist, dass der Beginn der Heidenmission mit dem Handeln namenloser migrierender Flüchtlinge in Antiochien zusammenfällt (Apg 11,19f). In den unmittelbar danach folgenden Jahrhunderten verbreitete sich der christliche Glaube hauptsächlich durch verwandtschaftliche und wirtschaftliche Netzwerke, durch Migrationsbewegungen (einige von ihnen durch Verfolgung hervorgerufen) sowie durch andere informelle Mittel.

Die tausend Jahre zwischen 500 und 1500 n. Chr., in denen sich das Christentum als der Glaube Westeuropas durchsetzt, wurden geprägt, wie Kenneth Scott Latourette schreibt, „von enormen Bewegungen von Menschen“, vor allem auf der eurasischen Landmasse.⁵⁹ Am Ende dieser Periode stand der Anfang der folgenschweren Ausbreitung der Europäer aus den Kernländern des Christentums auf andere Teile der Erde. Von 1815 bis 1914, während des großen Jahrhunderts westlichen Missionsengagements, verließen bis zu 60 Millionen Europäer ihren Kontinent und kamen nach Nord- und Südamerika, Ozeanien sowie nach Ost- und Südafrika. Es wird kaum ein Zufall der Geschichte sein, dass die größte missionarische Ausbreitung des Christentums aller Zeiten mit der möglicherweise bemerkenswertesten aller Migrationsbewegungen in der Geschichte der Menschheit zusammenfiel und in der epochalen Transformation des globalen Christentums ihren Höhepunkt erreichte.⁶⁰

Diese Aktualisierungen verbindet ein buchstäbliches Verständnis von Migration. Daneben haben Theologie und Spiritualität in unterschiedlicher Weise von der Kirche in *übertragener* Weise als dem wandernden Gottesvolk durch Raum und Zeit oder von der Pilgerschaft und irdischen Heimatlosigkeit der Kirche gesprochen: „Migration ist eine Schlüsselmetapher, um den christlichen Glauben zu verstehen“ (Carroll, 2013, 11). Einige Schlaglichter müssen genügen. Mehr als Migration und Mission in der Apostelgeschichte standen andere biblische Aussagen am Anfang. Neben der reichen alttestamentlichen Tradition des wandernden Gottesvolkes⁶¹ und der Bezeichnung der Christen als Fremdlinge und Pilger in 1. Petrus 2,11⁶², sind es vor allem Aussagen des Hebräerbriefs.⁶³ Nach diesem

58 Mit Verweis auf Walls, 1996, 16–25.

59 Mit Verweis auf Latourette, 1970, 3.

60 So Hanciles, 2003, 149; vgl. auch Ludwig, 2002.

61 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Wanderndes_Gottesvolk [Zugriff am 27. 1. 2015].

62 Mit Verweis auf 1Pet 2,11, Eph 2,12. 19; Hebr 11,13, Ps 39,13 und 1Chr 29,15 schreibt Carroll, 2013, 11: „Dieses Bild vom Leben als Menschen am Rande und Bürger eines an-

Brief ist „Die christliche Gemeinde ... eine in der Endzeit und durch die Zeiten wandernde eschatologische Gemeinschaft; denn die ihr gegebene Verheißung richtet sie nicht nur auf das Endziel der Geschichte aus, sondern begleitet sie ständig auf ihrem Weg durch die Zeit. Hierdurch ist ihr Geschichtsverständnis bestimmt“.⁶⁴ Ruhe ist der Kirche für diese Zeit noch nicht verheißen: „Das konkrete Ziel dieser Hoffnung ist die ‚Ruhe‘ (κατάπαυσις), d.h. die himmlische Belohnung, die Gott seinem Volk als ewiges Erbe zugesagt hat (4,1ff)“ (Strecker, 1995, 649). Es wäre lohnend, die urchristliche Selbstbezeichnung als der „Weg“ und das ihr entsprechende Selbstverständnis neu zu reflektieren.⁶⁵

In nachapostolischer Zeit heißt es im 5. Kapitel des Diognetbriefs von den Christen:

Sie leben zwar an ihrem jeweiligen Heimatort, doch wie Fremde. Sie beteiligen sich als Mitbürger an allem, doch ertragen sie es nur wie Durchreisende. Jede Fremde ist ihre Heimat, u. jede Heimat ist ihnen fremd. Sie heiraten u. bekommen Kinder wie andere auch, aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie allen an, aber nicht ihr Bett. Sie leben als schwache Menschen, richten sich jedoch nicht nach menschlichem Willen. Sie halten sich auf Erden auf, doch sie leben als Bürger des Himmels. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, u. doch überbieten sie diese Gesetze durch die Art u. Weise, wie sie leben.⁶⁶

Zur Zeit der Erweckungsbewegung und Heiligungsbewegung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts⁶⁷ wurde christliche Existenz oft als Pilgerschaft verstanden und im Genre der Pilgerlieder besungen, etwa in Liedern wie „Nur mit Jesus will ich

deren Reichs zeigt, dass das Bewusstsein und Erfahrung des Lebens in der Diaspora zu einem besseren Verständnis des christlichen Glaubens führen würde. Mit anderen Worten: der missionale Impuls, sich mit Migration zu befassen, ist, noch viel wichtiger, ein theologischer Auftrag und eine Reise.“

63 Gerade die Erfahrungen des atl. wandernden Gottesvolkes in der Wüste werden von Paulus besonders ausführlich in 1Kor 10,1–11 geschildert. Ganz explizit dienen sie den Korinthern als warnendes Vorbild: „Dies ist aber geschehen uns zum Vorbild, damit wir nicht am Bösen unsere Lust haben, wie jene sie hatten (6); Ciampa, Rosner, 2007, 722–727 und Thiselton, 2000, 717–749.

64 Strecker, 1995, 649; vgl. auch Käsemann, 1961 und Gräber, 1986.

65 Zur Verbreitung und Bedeutung des Wegmotivs im NT vgl. Repo, 1964, 180–211. Neben einer „Hodoschristologie“ (Repo) ginge es dabei um eine Hodosekklesiologie oder -ethik.

66 Zitiert nach Rotzetter, 2008, 104. Christsein wird definiert „nicht durch äußere Merkmale (Wohnort, Kleidung, Gebräuche, Sprache, ...), sondern als Pilgerschaft“, so Rotzetter; vgl. auch die Einträge „Pilger“, 476f und „Fremder“, 174.

67 Zu älteren Beispielen aus der evangelischen Spiritualität gehört etwa Gerhard Tersteegens *Ermunterungslied für die Pilger* „Kommt, Kinder, lasst uns gehen“ (1738; in Auswahl in *Jesus Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband*, 1999, 672f) oder „Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand“ (1666/67; dort 668f) von Paul Gerhardt. Im englischen Protestantismus denkt man an John Bunyans Schilderung des christlichen Lebens aus nonkonformistischer Perspektive als *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (1678).

Pilger wandern“ (1849) oder „Es pilgert durch die Lande erlöst der Christen Schar“ (1901).⁶⁸

Die Katholische Kirche hat in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1965 diese Tradition in Anknüpfung an Augustinus aufgenommen, wenn dort gesagt wird, dass die Kirche immerfort den Weg der Buße und Erneuerung geht. „Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin und verkündigt das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“.⁶⁹ Später heißt es:

Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird (2Es 13, 1; vgl. Num 20, 4; Dt 23, 1 ff), so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13, 14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt (vgl. Mt 16, 18). ... Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt (Art. 9).

Mit diesen Beobachtungen und Überlegungen zu Migration und Mission in der Apostelgeschichte sind einige Aspekte eines großen und wichtigen Themas ange-rissen. Angesichts der Bedeutung dieses Themas – buchstäblich und übertragen – in der ganzen Bibel und der gegenwärtigen Entwicklungen, die Christen und Nicht-Christen in ganz unterschiedlichen Formen und Ausmaß betreffen, ist es dringend geboten, weiter an einer Theologie der Migration zu arbeiten, die Bibel, christliche Tradition und gegenwärtige Erfahrungen zu verbinden mag.⁷⁰ Dabei darf nicht übersehen werden, dass Christen aus anderen Ländern und Kontexten, vor allem in Lateinamerika und Asien, schon lange ihre eigenen Migrationserfahrungen theologisch reflektieren oder von daher die Bibel neu und anders lesen⁷¹ und die kirchliche Tradition neu bewerten.⁷² Erst die Ereignisse der vergangenen Jahre haben das Bewusstsein und Interesse der Kirchen Europas an diesem Thema geweckt. Wir Christen in Europa würden gut daran tun, von anderen Christen zu lernen.

68 Texte in Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband, 1999, 676f, 662f. Diese Lieder erscheinen in der Rubrik „Unterwegs zum Ziel“ (660–682); vgl. auch „Nun gib uns Pilgern aus der Quelle der Gottesstadt“ (1938), dort auf Seite 227.

69 Art. 8; mit Bezug auf Augustinus, *De Civitate Dei*, XVIII, 51,2; vgl. dazu Brown, 1972, 283f.

70 Vgl. zum Beispiel Campese, 2012; Groody, Campese, 2008 und Ruiz, 2011.

71 „Die Bibel kann als Buch von Flüchtlingen für Flüchtlinge bezeichnet werden“, Micksch, 2000, 166.

72 Wichtige Hinweise bietet Carroll, 2013, 11f.

Literaturverzeichnis

- David Alvarez-Cineira 1999, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19, Freiburg etc: Herder, 1999.
- Ernst Baltrusch 2002, *Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt: WBG, 2002.
- Brian E. Beck 1989, *Christian Character in the Gospel of Luke*, London: Epworth, 1989.
- Martin Brändl 2006, *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*, WUNT II.222, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Peter Brown 1972, *Augustinus von Hippo*, Leipzig: St. Benno, 1972.
- Christoph Bultmann 1992, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, FRLANT 153, Göttingen: V&R, 1992.
- Gioacchino Campese 2012, The Irruption of Migrants. Theology of Migration in the 21st Century, in: *TS* 73, 2012, 3–32.
- M. Daniel Carroll 2013, Biblical Perspectives on Migration and Mission. Contributions from the Old Testament, in: *MisSt* 30, 2013, 9–26.
- Roy E. Ciampa, Brian S. Rosner 2007, 1 Corinthians, in: G. K. Beale, D. A. Carson (Hg.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, Nottingham: Apollos, 2007, 695–752.
- Hans-Ulrich Dallmann 2002, Migration IV. Praktisch-theologisch, in: *RGG*⁴, 5, 2002, 1220f.
- Adolf Deissmann 1911, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1911.
- Josef Ernst 1993, *Das Evangelium nach Lukas*, RNT, Regensburg: Pustet, ²1993.
- Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband (Hg.) 1999, *Jesus unsere Freude. Gemeinschaftsliederbuch*, Gießen: Brunnen, ³1999.
- Joseph A. Fitzmyer 1986, *The Gospel According to Luke (I–IX). Introduction, Translation, and Notes*, AncB 28, Garden City: Doubleday, ²1986.
- Erich Gräßer 1986, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefs, in: *ZNW* 77, 1986, 160–179.
- Daniel G. Groody, Gioacchino Campese (Hg.) 2008, *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*, South Bend: University of Notre Dame Press, 2008.
- Klaus Haacker 2014, *Stephanus. Verleumdet, verehrt, verkannt*, Biblische Gestalten 28, Leipzig: EVA, 2014.
- Jehu J. Hanciles 2003, Migration and Mission. Some Implications for the Twenty-first Century Church, in: *IBMR* 27, 2003, 146–153.
- Jehu J. Hanciles 2007, Migration, in: J. Corrie (Hg.), *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, Nottingham, Downers Grove: IVP, 2007, 225–227.
- Jehu J. Hanciles 2008, Migration, in: W. A. Dyrness, V.- M. Kärkkäinen (Hg.), *Global Dictionary of Theology. A Resource for the Worldwide Church*, Grand Rapids: IVP Academic; Nottingham: IVP, 2008, 543–544.
- Jehu J. Hanciles 2009, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll: Orbis, 2009.

- Christopher M. Hays 2010, *Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character*, WUNT II. 275, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Justin R. Howell 2012, Cornelius, in: *EBR* 5, 2012, 793f.
- Izaak de Hulster 2013, Diaspora I. Hebrew Bible/Old Testament, in: *EBR* 6, 2013, 748–751.
- Pieter de Jong 1961, Migration in Biblical Perspective, in: *In A Strange Land. A Report of a World Conference on Problems of International Migration and the Responsibility of the Churches*, Division of Inter-Church Aid and Service to Refugees, Genf: WCC, 1961, 24–36.
- Ernst Käsemann 1961, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 55, Göttingen: V&R, 1961.
- Werner Kahl 2015, Migrationserfahrungen als *conditio sine qua non* für die transkulturelle Ausbreitung des Frühchristentums, in: *IKTh* 41, 2015, 185–197.
- Craig S. Keener 2012–2014, *Acts. An Exegetical Commentary; Introduction and 1:1–2:47*, Grand Rapids: Baker, 2012; Bd. 2: *Acts 3:1–14:28*, 2013; Bd. 3: *Acts 15:1–23:35*, 2014.
- Marie Noel Keller 2010, *Priscilla and Aquila. Paul's Co-Workers in Christ Jesus*, Collegeville: Liturgical Press, 2010.
- James L. Kugel 2012, The Beginnings of Biblical Interpretation, in: M. Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 2012, 3–23.
- Kenneth S. Latourette 1970, *A History of the Expansion of Christianity, Bd. II. The Thousand Years of Uncertainty*, 1938; Nachdr. Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- Theodor Lescow 2003, Exil, in: *CBL*, 337f.
- Lee I. Levine 2010, Synagogues, in: J. J. Collins, D. C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 1260–1271.
- Christopher R. Little 2005, *Mission in the Way of Paul. Biblical Mission for the Church in the Twenty-First Century*, SBLit 80, New York u. a.: Lang, 2005.
- Richard N. Longenecker 2011, *Introducing Romans. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 2011.
- Frieder Ludwig 2002, Migration III. Migration und Christianisierung, in: *RGG*⁴, 5, 2002, 1218f.
- Jürgen Micksch 2000, Flüchtlingsarbeit, in: *RGG*⁴, 3, 2000, 166f.
- Jerome Murphy O'Connor 1996, *Paul. A Critical Life*, Oxford: Clarendon, 1996.
- Kunio Nojima 2011, *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*, Arco Wissenschaft 21, Wuppertal, Wien: Arco, 2011.
- Markus Öhler 2002, *Barnabas*, WUNT 156, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Mensa Otabil 1992, *Beyond the Rivers of Ethiopia. A Biblical Revelation of God's Purpose for the Black Race*, Accra: Pneuma Life Publishing, 1992.
- Richard I. Pervo 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2009.
- Eero Repo 1964, *Der „Weg“ als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung*, AASF B 132.2, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964.
- Rainer Riesner 2011, Pauline Chronology, in: S. Westerholm (Hg.), *The Blackwell Companion to Paul*, Oxford: Wiley Blackwell, 2011, 9–29.
- Anton Rotzetter 2008, *Lexikon der christlichen Spiritualität*, Darmstadt: WBG, 2008.

- Jean-Pierre Ruiz 2011, *Reading from the Edges. The Bible and People on the Move*, Maryknoll: Orbis, 2011.
- Leonard V. Rutgers 1998, Roman Policy toward the Jews. Expulsions from the City of Rome during the First Century CE, in: K. P. Donfried, P. Richardson (Hg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 93–116.
- Eckhard J. Schnabel 2003, *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003.
- Eckhard J. Schnabel 2008, *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods*, Downers Grove: IVP Academic, Nottingham: IVP, Apollos, 2008.
- Eckhard J. Schnabel 2012, *Acts*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Gerhard Schneider 1982, *Die Apostelgeschichte, II. Teil. Kommentar zu Kap. 9.1–28.31*, HThKNT V.2, Freiburg u. a.: Herder, 1982.
- F. Scott Spencer 1992, *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations*, JSNTS 67, Sheffield: SAP, 1992.
- Georg Steins 1994, „Fremde sind wir ...“. Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in atl. Perspektive, in: *JCSW* 35, 1994, 133–150.
- Christoph Stenschke 1999, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Christoph Stenschke 2008, The Status and Calling of Strangers and Exiles. Mission According to First Peter, in: R. G. Grams, I. H. Marshall, P. F. Penner (Hg.), *Bible and Mission. A Conversation Between Biblical Studies and Missiology*, Schwarzenfeld: Neufeld, 2008, 180–219.
- Christoph Stenschke 2010, Mission in the Book of Acts – Mission of the Church, in: F. Walldorf et al. (Hg.), *Mission und Reflexion im Kontext. Perspektiven evangelikalischer Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert; FS Klaus Müller*, Edition afem: Mission academics 31, Nürnberg: VTR, 2010, 68–90.
- Christoph Stenschke 2010a, Verheiratete Frauen und urchristliche Mission, in: *JETH* 24, 2010, 7–48.
- Christoph Stenschke 2011, „... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes“ (Apg 8,10). Überörtliche Verbindungen der urchristlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas, in: *ETL* 87, 2011, 433–453.
- Christoph Stenschke 2013, Globalisierung durch Gottes Geist nach Acta 2,1–13. Exegetise – Theologie – Aktualisierung, in: R. Hille, U. Neuenhausen (Hg.), *Gemeinde Jesu in einer globalisierten Welt. Gesellschaftliche, kirchliche und theologische Perspektiven*, TVG Monografien, Witten: SCM R. Brockhaus, Gießen: Brunnen, 2013, 143–166.
- Christoph Stenschke 2013a, Die Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte, in: *JETH* 27, 2013, 31–58.
- Casey Stirne 2015, More Than Neighbours? The Old Testament as a Resource for Thinking About Migration, http://www.europeanea.org/wp-content/uploads/2015/10/More_than_neighbours.pdf [Zugriff am 15. 1. 2016].
- Georg Strecker 1995, *Theologie des Neuen Testaments, bearbeitet, ergänzt und hg. von Friedrich W. Horn*, GLB, Berlin u. a.: de Gruyter, 1995.
- Nguyen van Thanh 2013, Migrants as Missionaries. The Case of Priscilla and Aquila, in: *MisSt* 30, 2013, 194–207.

- Anthony C. Thiselton 2000, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000.
- Paul Trebilco 2012, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge: CUP, 2012.
- Andrew F. Walls 1996, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll: Orbis, 1996.
- Andrew F. Walls 2002, Mission and Migration. The Diaspora Factor in Christian History, in: *JACT* 5, 2002, 3–11.
- Steven Walton 2011, Paul, Patronage and Pay. What do we Know About the Apostle's Financial Support?, in: T. J. Burke, B. S. Rosner (Hg.), *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practice*, LNTS 420, London: Clark, 2011, 220–233.
- Michael Wolter 2014, *Der Brief an die Römer. Teilband 1, Römer 1–8*, EKK VI/1, Ostfildern: Patmos; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014.
- Markus Zehnder 2005, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen*, BWANT 168, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Markus Zehnder 2005a, Anstöße aus Dtn 23,2–9 zur Frage nach dem Umgang mit Fremden, in: *FZPhTh* 52, 2005, 300–314.
- Markus Zehnder 2010, Fremder, in: *Wissenschaftliches Bibellexikon*, www.wibilex.de
- Markus Zehnder 2010a, Mit Fremden „biblisch“ umgehen, in: *Insist* H. 1, 2010, 15–17.
- Michael Zugmann 2009, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. *Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20*, WUNT II.264, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Christoph Stenschke

„Those who were scattered went about preaching the word“ (Acts 8:4). Migration and Mission in the book of Acts

After a brief survey of migration in the Bible, this article examines migration – be it voluntary or forced – in the Book of Acts. Acts describes in Stephen's speech in surprising detail experiences of migration in Israel's past and its theological implications. According to Acts, many early Christian missionaries served in places that were not their places of origin. Early Christian mission is closely related to migration and dislocation, voluntary or by force, led by the Spirit and for the sake of the Gospel. Despite the tragedy and suffering involved, there were also great opportunities, which were readily seized: the Gospel moved forward. A final section reflects on the significance of this portrayal for the church and its mission in the 21st century.

Rüdiger Fuchs

Den heiligen und treuen Brüdern in Christus

Zum Präskript, Wir-Stil und Aufbau des Kolosserbriefs¹

Wenige Exegeten (Weißborn 2012, 323–330) halten den Kolosserbrief für wörtlich von Paulus diktiert. Viele vertreten die Sekretärshypothese, etwa Dunn (2014); Berger (2011, 736–737); Hagner (2014, 562–571); Luz (1998); Niebuhr (2011, 265–266); Reicke (2001, 75–78); Schweizer (1973, 1976, 1989); Stuhlmacher (2012, 2); Wilckens (2005, 254–266). Briefe galten auch als authentisch, wenn sie von „Ghostwritern“ geschrieben und von deren Auftraggebern eigenhändig autorisiert wurden (Bahr, 1966, 465–477; Longenecker, 1974, 281–297; Richards, 1991 und 2005). War der Kolosserbrief ein Auftragsschreiben des Paulus, ist er zur Ermittlung der paulinischen Lehre genauso heranzuziehen wie andere Paulusbriefe. Die Behauptung, Paulus habe Briefe *immer* wörtlich diktiert (Broer, 2006, 535; Schnelle, 2013, 409), ist reine Spekulation. Wir wissen von keinem Paulusbrief, ob er wörtlich diktiert wurde. „Den“ paulinischen Schreibstil als Maßstab für „echt“ und „unecht“ gibt es auch nicht (1Kor 9,20–22). In Kol 1,1; 4,18 teilt Paulus mit, dass er den Kolosserbrief *inhaltlich* autorisiert. Timotheus ist Mitabsender. Er erscheint nicht unter den Grüßenden (Kol 4,10–14). Seine Mitverantwortung wird von Paulus ernst genommen (Schweizer 1989, 86).

Mit Hinweis auf Röm 16,22; 1Kor 16,21; 2Thess 3,17; Gal 6,11 meint Walter Bujard, Paulus habe seine Briefe diktiert, aber für den Kolosserbrief gäbe es keinen Hinweis darauf (Bujard 1973, 166). Bujards Stellenregister bestätigt: er ignoriert Kol 4,18 (256). Paulus hat einen Sekretär engagiert. Untersuchungen zur antiken Sekretärsarbeit (Roller, 1933; Bahr, 1966) berücksichtigt Bujard nicht.

Im Folgenden geht es um Besonderheiten des Kolosserbriefs, die für die Klärung der Verfasserschaft relevant sind. Nach

1. Überlegungen zum historischen Hintergrund zeige ich
2. kaum beachtete Auffälligkeiten seines Präskripts, bevor ich mich

¹ Ich widme den Aufsatz in Dankbarkeit dem Andenken *Ian Howard Marshalls*, der manche meiner exegetischen Untersuchungen seit meinem Theologiestudium konstruktiv-kritisch begleitete. Am 12. Dezember 2015 ging er zum Herrn. Danken möchte ich außerdem Herrn Professor Klaus Haacker für die Zusendung von Teilen seines Manuskripts einer 2005 gehaltenen Vorlesung zu den Paulusbriefen. Seine Überlegungen zum Kolosserbrief haben den vorliegenden Beitrag mit „inspiriert.“ Danken möchte ich schließlich Dr. Joel White und Pastor Merlin Schlichting für die Übersetzungshilfe bei der englischen Zusammenfassung.

3. ausführlicher mit der Superskriptio und dem Wir-Stil im Brief befasse.
4. Ein Resümee beschließt die Untersuchung. In ihm zeige ich, dass der Aufbau des Briefs ein Schlüssel zu seinen Botschaften ist.

1. Zum historischen Hintergrund des Kolosserbriefs

Der Kolosserbrief enthält Informationen, die seine Datierung einfach machen könnten, würden nicht „unpaulinische“ Eigenheiten des Schreibens viele an seiner Echtheit zweifeln lassen. Doch wird die in der exegetischen Literatur vorgebrachte Kritik am Kolosserbrief gewöhnlich nicht durch Vergleiche mit *einzelnen* Paulusbriefen, sondern mit dem eigenen Paulusbild untermauert. (Haacker, 2009)

Schweizer etwa meint, den Kolosserbrief wegen angeblicher Defizite im Vergleich zu „Paulus“ nicht als Teil der paulinischen Lehre akzeptieren zu können, obwohl er ihn für von Paulus autorisiert hält. Aber Paulus konnte lesen und verstehen, was er mit Unterschrift zu *seiner* Lehre erklärte. Schweizer meint jedoch, der Verfasser argumentiere „völlig anders als der Apostel. Das stimmt zusammen mit den auch theologisch *wesentlichen* Unterschieden, vor allem mit dem fast völligen Fehlen von Aussagen über den Heiligen Geist Gottes.“ (Schweizer, 1989, 86 / kursiv RF). Aber dem Philipper- und Philemonbrief fehlt „unpaulinisch“ ebenso eine entfaltete Pneumatologie (nur Phil 1,19; 3,3; vgl. Kol 1,8f; 3,16).²

Auch Unehtheitsvertreter wie Ingo Broer geben zu, dass die Annahme einer nachpaulinischen Verfasserschaft „nicht glatt aufgeht.“ Er findet vor allem keine überzeugende Erklärung dafür, wie „das gut paulinische Schlussstück 4,2–18“ in den Kolosserbrief gekommen sei, zumal „im übrigen Brief eine ähnliche Anlehnung des Kolosserbriefes an die paulinischen Briefe nicht erkennbar ist und darüber hinaus die Frage besteht, was den Verfasser zu einem solchen paulinischen Schlussstück in die Lage versetzt hat.“ (Broer, 2006, 494–495, 497) Nicht überzeugen kann ferner Broers Lokalisierung „nicht zu nah bei Kolossä und Laodizea.“ So habe der Pseudonymos einer Enttarnung entgehen wollen. Doch nach dem gewiss rasch überall bekannt gewordenen Märtyrertod des Paulus wäre – bei damals regem Austausch der Gemeinden! – ein neu auftauchender Paulusbrief per Anfrage im Lykostal schnell als Fälschung erwiesen worden. Kolossä wurde 60/61 n. Chr. auch nicht durch ein Erdbeben zerstört. Ein Pseudo-Paulus konnte die dortige Gemeinde nicht als fiktive, zur Abfassungszeit nicht mehr befragbare Adressatin wählen (gegen Theobald, 2013, 442). Kolossä, Laodizea und Hierapolis (Kol 1,2; 2,1; 4,13.15f) haben im 1. Jh. durchgehend existiert (Bormann, 2012, 12–28).

Die große Übereinstimmung zwischen Kol 1,1.7–8.23; 4,7–18 und Phlm 1–2.9–10 und 23–24 bedarf überzeugenderer Erklärungen als der Hypothese, der Verfasser habe ausgerechnet den kleinsten Paulusbrief zwecks Lesertäuschung

² Weitere Widerlegungen der Echtheitskritik siehe Fuchs, 2003–2015.

benutzt, sich ansonsten aber kaum Mühe gegeben, authentisch zu wirken. Literarische Abhängigkeit des Kolosserbriefs vom Philemonbrief kann auf Grund der starken Verschiedenheit des Präskripts und der Schlussgrüße ausgeschlossen werden.

Die Sprachgestalt des Kolosserbriefs macht für viele „Paulus als Verfasser unwahrscheinlich, die konkreten Situationsbezüge und Personenangaben machen eine pseudepigraphische Entstehung des Briefes ebenso unwahrscheinlich. Ist der Brief also weder paulinisch noch nachpaulinisch? Genau dies scheint die Antwort zu sein, die zumindest am wenigsten unwahrscheinlich ist... Timotheus hätte in diesem Fall den Brief im Namen des Paulus (1,23!), aber in eigenen Worten geschrieben und ihn dem Apostel abschließend zur Unterschrift vorgelegt (vgl. 4,18).“ (Niebuhr, 2011, 265–266). Zum Schlussgruß Kol 4,18 bemerkt Lukas Bormann: Wenn diese Worte eine dem Paulus nahestehende Person zu dessen Lebzeiten mit Täuschungsabsicht geschrieben habe, dann sei „diese Tatsachenbehauptung die anstößigste im ganzen Schreiben.“ Der Kolosserbrief präsentiere sich „als nicht-fiktionaler Text.“ Man stehe „vor der Wahl, ob man Paulus selbst für den Autor des Schreibens halten soll oder den Brief als eine ‚gewagte Fälschung‘ ansieht.“ Bormann lässt die Frage offen und datiert den Kolosserbrief zwischen 54 und 75 n. Chr. „Die Konkretheit der Personenangaben – Onesimus, Markus und Barnabas sind keine Personen, die nur literarisch vermittelt sind – und deren Nähe zum Philemonbrief sprechen dafür, dass der Kolosserbrief in der ersten Generation der missionarisch aktiven Paulusgruppe entstanden ist.“ (Bormann, 2012, 199, 51 und 7)

Der Hinweis auf Barnabas in Kol 4,10³ – ohne weitere Erklärungen! – zeigt: Barnabas war bei den Adressaten hoch angesehen. Seine Verwandtschaft soll den angekündigten Gesandten Markus, den „Cousin des Barnabas“, aufwerten. Die Erwähnung einer Beziehung zum im Lykostal unbekanntem Paulus erschien den Autoren jedoch nicht geeignet, um Markus zu empfehlen. Die Kolosser haben, wie Kol 4,10 distanziert formuliert, hinsichtlich des Markus „Weisungen erhalten“, aber nicht von Paulus! Markus stand in Beziehung zum Missionsleiter Barnabas. Vom antiken Prioritätsgedanken her konnte er ggf. sogar in den Kampf mit zeitlich nach der Mission des Barnabas eingedrungenen Häretikern eingreifen und die Lehre des Epaphras und Barnabas verteidigen.

Die Christwerdung der Adressaten wird so geschehen sein: Barnabas war ihnen bekannt, Markus nicht. Folglich wurden die Adressatengemeinden (Kol 1,1; 2,1; 4,13.15–16) zurzeit der frühen Mission von Barnabas (mit oder ohne Paulus) gegründet (Gal 2,1ff; 1Kor 9,6; Apg 13–15). Markus gehörte nicht mehr zum Team (Apg 13,13) und war noch nicht wieder dabei (Apg 15,35ff). Möglicherweise hat Barnabas (deswegen?) Epaphras ins Lykostal entsandt. Der Kolosserbrief *vermeidet* es in Kol 1,5–8.21–23; 2,6–7; 4,12–13 jedenfalls, Epaphras als untergeordneten Gesandten oder Mitarbeiter des Paulus darzustellen

3 Vgl. auch Bormann, 2012, 193 dazu.

(wie anders beispielsweise Timotheus: 1Kor 4,17; 16,10–11; Phil 2,19–22). Um diese Distanz zu wahren, wird scheinbar überflüssig zu erwähnendes betont: Epaphras und Onesimus sind *nicht* von Paulus; sondern „von euch“ (4,9.12). Die Bezeichnung „Mitarbeiter“, die im NT ausschließlich Paulus gebraucht, wird nur in Kol 4,11 „unpaulinisch“ distanzwährend verwendet. Die genannten Judenchristen werden *nicht* zu Mitarbeitern des Paulus erklärt, sondern sind Mitarbeiter „am Reich Gottes.“

Abgesehen von der gewissen Ausnahme 1Thess 3,2 („Timotheus, *unseren* Bruder und Mitarbeiter *Gottes*“) spricht Paulus immer von „meinen“ oder „unseren“ Mitarbeitern: Röm 16,3.9.21; 2 Kor 8,23; Phil 2,25; Phil 4,3; vgl. sogar Phlm 1: „Philemon, *unserem* Mitarbeiter“, und Phlm 24: „Markus, Aristarch, Demas, Lukas, *meine* Mitarbeiter.“ Im Philemonbrief will Paulus weder im Text noch durch die Entsendung von Mitarbeitern Gemeinde bauen. Anders muss Paulus Kol 4,11 in einem Brief an dieselbe Gemeinde formulieren, der zu ihrem (Neu-)Aufbau beitragen möchte. Nicht Paulus ist Auftraggeber der Grüßenden, sondern Sie sind sein Trost! Auch Tychikus, den Paulus mit Onesimus sendet, soll über „unsere Umstände informieren und Eure Herzen trösten (Kol 4,7–9)“. Er hat *keinen* Lehrauftrag (vgl. anders 1Kor 4,17). Paulus baute nie „auf fremdem Grund“ (Röm 15,20). Um jedes Missverständnis auszuschließen, erklärt er Weggefährten nicht einmal in Kol 4,11 zu „seinen“ brieflichen Mitarbeitern/Miterbauern der Gemeinde.

Das Personalpronomen 1. Plural im Genitiv wird nur für einen einzigen Menschen verwendet, für Epaphras, und dies gleich im Proömium (Kol 1,7). Damit wird er sehr nahe an Paulus und Timotheus herangerückt – aber nicht als Paulus-Mitarbeiter, sondern gleichrangig als „*unser* geliebter Mitknecht“, besser: „*Mitsklave*.“ Paulus, Timotheus, Epaphras und Tychikus solidarisieren sich mit dieser Bezeichnung in einer tonangebenden Briefklammer Kol 1,7 und 4,7.12 vor der gesamten Hausgemeinde (Kol 3,18ff; vgl. Phlm 2b!) mit dem Sklaven Onesimus, „dem treuen und geliebten Bruder“ (4,9), im Sinne des Philemonbriefs.

Onesimus braucht nicht zu Paulus geflohen zu sein. Vielleicht hat der – wann und wo auch immer – von Paulus zum Glauben geführte (Phlm 19) Freund des Apostels (Phlm 17) und spätere Gastgeber der Gemeinde, Philemon, der ein guterherziger Christ war (Phlm 1–7), seinen „Vater“ im Glauben (vgl. 1Kor 4) durch Epaphras um Beistand gegen die Häretiker (Kol 1–2) und um die Klärung eines Kreise ziehenden (Glaubens?)Konflikts zwischen ihm und seinem Sklaven Onesimus gebeten (Kol 3–4). Oder: War zwar der Konflikt zwischen Onesimus und Philemon schon beendet, aber immer noch waren andere Sklaven und Herren der Gemeinden dadurch gegeneinander aufgebracht. War somit Grundsätzliches noch zu klären: Kol 3,11–4,6? Paulus war für Heidenchristen eine geistlich-richterliche, letzte Entscheidungsinstanz (2Kor 13,1f)! Die Verse Phlm 1–3 lassen vermuten, dass die zwei Zeugen Christi, Paulus und Timotheus (vgl. den Wir-Stil in Phlm 1–3.6), Philemon im Sinne von 5 Mose 19,15; Mt 18,15ff; 2Kor 13,1f vor der ganzen Gemeinde (vgl. Gal 2,11ff; Phil 4,1–3; 1Tim 5,19) bitten, sie als Entscheidungs-Instanz anzuerkennen und als solche zu hören. Da die Gemeinde mithört (Phlm 2b!), wird Philemon im Brief als Repräsentant aller

Sklavenbesitzer angesprochen, Onesimus als Beispiel für alle Sklaven. Auch deswegen könnte Philemon sogar dem Epaphras den Onesimus als Reisebegleiter mitgegeben haben, weil er eine theologisch grundsätzliche Klärung für seine Gemeinde insgesamt herbeiführen wollte. Von Paulus unterrichtete Christen lösten auch als Sklavenbesitzer Konflikte gewiss anders als nach römischem Recht (vgl. 1Kor 6,1ff!). Hat Philemon also Epaphras und Onesimus in großer Not (Kol 1,23; 2,8ff) zu Paulus entsandt? Deshalb wurde dann der den Epaphras vor Ort vertretende Diakon (vgl. Kol 1,7 mit Kol 4,17) und Gemeindeverteidiger/*Mitkämpfer* (vgl. Phlm 2 mit Kol 2,1f; 4,12) Archippus eingesetzt.

Ist der Kolosserbrief deswegen so aufgebaut, dass erstens die theologischen Fragen des Epaphras (Kol 1–2) und zweitens nicht nur, aber vor allem die Fragen des neuen Miteinanders von Onesimus und Philemon beispielhaft für alle Sklaven und Herren thematisiert werden (Kol 3–4)?

Hatten von Galatien eindringende Engelverehrer (vgl. Gal 1,8; 3,19; 4,14 mit Kol 2,18!) unter anderem mit enthusiastisch interpretierten Aussagen des Galaterbriefs Unruhen provoziert (vgl. Gal 3,26–28 mit Kol 3,11ff; Gal 4,3 mit Kol 2,8.20)? Wird eine enthusiastische Auslegung von Gal 3,26–28 in Kol 3,(5–)11–4,6 re-paulinisiert?

Paulus brauchte Unterstützung (Phlm 13–14; Kol 1,7 und 4,18; Phil 1,3ff; 2,23ff; 4,10ff). Epaphras konnte als Abgesandter der Gemeinden bei Paulus bleiben und diesem als „Mitgefangener“ dienen (Phlm 24; Kol 1,7f). (Bormann, 2012, 66–67). Denn Onesimus war vom unzuverlässigen Sklaven zum „treuen“ Bruder geworden (Phlm 11ff). Er konnte nun Tychikus begleiten (Kol 4,9). Epaphras harnte mit Markus (4,10) noch bei Paulus bis zu seiner späteren Rückreise nach Kolossä aus, während Onesimus und Tychikus zu ersten Klärungen als „Tröster“ und Briefüberbringer bereits abreisten (Phlm 13f; Kol 4,7–9).

Vgl. das „juristisch“ ähnliche Vorgehen des Paulus laut 2Kor 1–2; 7–9; 10–13: erst nach einer vorbereitenden Entsendung des Titus und anderer Begleiter mit dem 2. Korintherbrief, gedenkt Paulus selbst einen „richterlichen“ Abschlussbesuch zu unternehmen: 2Kor 12,14; 13,1–2. Zwischen dem Philemon- und Kolosserbrief muss Paulus allerdings ähnliche Reisepläne (Phlm 22) aufgeben. Die Berufung auf den Kaiser (Apg 25,9ff) dürfte der Grund dafür gewesen sein (Fuchs, 2014a, 2014b, 2015). Tychikus wird als Briefüberbringer in Phlm 24 nicht erwähnt. Der Philemonbrief ist also als Empfehlungsschreiben dem Onesimus einige Zeit vor der Reise Kol 4,7–9 mitgegeben worden, als dieser Sklave noch mit Philemon versöhnt werden musste. Zur Zeit des Kolosserbriefs war nicht mehr strittig, dass Onesimus „treuer und geliebter Bruder“ ist und Nachrichtenüberbringer des Paulus sein durfte. Philemon hatte also inzwischen dem Wunsch des Paulus entsprochen und Onesimus als Helfer erneut zu Paulus geschickt (Phlm 13f).

Wird Epaphras in Vorbereitung auf seine Abreise in Kol 4,12f nicht mehr „Mitgefangener“ genannt (anders Phlm 24)? Hatte seinen Platz Aristarchus eingenommen (Kol 4,10)? Archippus sollte jedenfalls anstelle von Epaphras im Lykostal noch die Stellung halten (Kol 4,17). Dass Paulus Onesimus als Bruder ge-

wann (Kol 4,9 und Phlm 15f), war von Vorteil. Hatte Paulus den Onesimus aus dem enthusiastischen Glauben der Gegner befreien können, der zur Verachtung „weltlicher“ Ordnungen und Gesetze führte? Eine Parole der Gegner und ihrer Sympathisanten dürfte in Kol 2,20 zitiert werden: „Wir sind mit Christus den Elementen der Welt gestorben“ (samt zu beachtenden Ordnungen, um den Frieden zwischen ihnen zu wahren). Ein „weltverachtendes“ Verhalten hätte, öffentlich beobachtet, der Mission geschadet: Kol 4,5f (vgl. 1Kor 10,32f; 14,23ff). Philemon hatte seinen, den rechten Glauben noch suchenden Sklaven womöglich als Reisebegleiter des Epaphras auch in der Hoffnung dienstverpflichtet, sein Ziehvater Paulus könnte Onesimus zum ursprünglichen Glauben zurückführen, den Philemon gewiss „mit seinem ganzen Haus“ einst angenommen hatte. Ein (wieder?) bekehrter Onesimus (Phlm 10) konnte dann womöglich Streitschlichter unter getauften Mitsklaven sein. Das neue Miteinander von Philemon und Onesimus war jedenfalls für alle Sklaven und Herren ein gelebtes Beispiel für Gnade und Vergebung (Kol 1,7.14; 3,12ff), für gelebten „Frieden des Christus“ (3,15) auf der Basis des Philemonbriefs und der Weisungen Kol 3,1–4,9.

Wie dem auch sei – Das Evangelium und die Lehre des Epaphras (Kol 1,5–8; 2,6f) wird nicht als „paulinisch“ identifiziert (vgl. anders Röm [1,15–]2,16 und 1Kor 4,17). Epaphras wird als ein unabhängiger „geliebter Mitknecht“, im Range eines Timotheus (Phil 1,1) und Tychikus (Kol 4,7), empfohlen. Durch die mit Kol 1,23–2,5 vergleichbaren Wortwahl in Kol 1,5–8; 4,12–13 und 2,6–7 wird Epaphras sogar als eine Art „Paulus“ des Lykostals dargestellt wie sonst keine Person in Paulusbriefen! (Kiley, 1986, 95–97) Epaphras ist *die* Autorität im Kampf mit den Häretikern.

Die Gemeinden des Kolosserbriefs werden nirgends als im Einflussbereich des Paulus befindlich bezeichnet. Vergleiche ganz anders die sonst von Paulus vorgenommenen Vergleiche und Vernetzungen angeschriebener Gemeinden mit anderen, von Paulus gegründeten Gemeinden: 1Thess 1; 1Kor 16; 2 Kor 8–9; Phil 1,3ff. Im Gegenteil werden die Adressatengemeinden des Lykostals als Gründungen des Evangeliums aller Verkündiger dargestellt: Kol 1,5–8 (vgl. 1,23–29 mit bewusster Unterbrechung im Wir-Stil in 1,28!). Auf fremdem Grund baute Paulus nicht (Röm 15,20).

In der weiteren Untersuchung möchte ich vor allem zeigen, dass der Kolosserbrief durch bewusste Verwendung und Vermeidung des dominierenden Wir- und seltenen Ich-Stils betont, ein Co-Produkt seiner Autoren zu sein und nichts spezifisch „Paulinisches“ zu enthalten. Er vertritt, was alle glauben – bis auf die in der Briefmitte Kol 2,6–3,4 bekämpften Häretiker, die so ins Abseits gestellt werden. Dies ist eine rhetorische Stoßrichtung des Wir-Stils, wie wir sie vergleichbar, aber mit zum Teil auch anderen rhetorischen Mitteln durchgeführt, im 1. Korintherbrief antreffen (vgl. etwa 1Kor 1,2; 11,16!): die Adressaten werden mit dem Evangelium und Glaubenskonsens der Weltkirche Gottes konfrontiert. Die Kolosser (ab 1,5–8) und Korinther werden aufgefordert, sich wieder in die Wir-

Gruppe (Kol) oder Ekklesia aller Getauften (1 Kor) einzufügen, in den Leib Christi.

Die Leib Christi-Metapher muss den zerstrittenen korinthischen „Glaubens-Säuglingen“ (1Kor 1,10–17; 3,1ff) im Rahmen der Paränese noch ausgelegt werden (1Kor 12), den gut unterrichteten (Kol 2,6f) und nicht insgesamt in Glaubens-Parteien zerstrittenen, sondern von Häretikern bedrohten Kolossern aber nicht mehr. Die Kolosser hielten in Angst vor den „Elementen des Kosmos“ am Beherrscher dieser Mächte und „Haupt“ des „Leibes“, Christus (1,15–20.23–24; 2,17.19; 3,15), nicht fest: 2,16–23. Also brauchten sie keine streitschlichtende Erinnerung an denselben „Geist“ in allen Gliedern. Sie brauchten christologischen „Trost“: Kol 2,2; 4,8. Ausnahme: Kol 3(,13–)15. Dass Gott durch Christus das „Haupt“ aller furchterregenden Mächte und der Gemeinde ist, obwohl der Siegespreis noch nicht erlangt (1Kor 9,24 –27; 15,57f; Kol 2,18) und die Herrlichkeit noch Zukunft ist (Kol 2,13–3,4.6), gilt auch nach 1Kor 8,6; 11,3; 15,20–28, war aber in Korinth nicht strittig. (gegen Schnelle, 2013, 365)

2. Besonderheiten des Präskripts Kol 1,1–2

Die Besonderheiten von Kol 1,1–2, die diese Verse von anderen paulinischen Präskripten unterscheiden, sind Hinweise auf Sprache und Inhalte des Briefs. Ich gehe zunächst auf Besonderheiten ein, die wenig zur Beantwortung der Verfasserfrage beitragen. Weil auch unumstritten echte paulinische Präskripte solche Signale enthalten, wird Paulus den Kolosserbrief mitgestaltet haben.

2.1 „Christus“

In keinem paulinischen Präskript wird „Christus“ ohne *Jesusnamen* verwendet – außer in Kol 1,2. Auch „Herr“ fehlt in einem Präskript des Corpus Paulinum nur im Kolosser- und Titusbrief. Paulusimitation scheidet als Erklärung für diese Auffälligkeiten aus. Diese Besonderheit ist ein Hinweis auf die sprachlich stark reduzierte Christologie im Kolosserbrief. „Jesus“ und „Herr“ werden nur selten und an entscheidenden Stellen eingesetzt: 1,3–4.10; 2,6–7; 3,13.17–4,1.7.12.17. Sonst ist von „(dem) Christus“ die Rede oder nur von „ihm“ oder „in dem“ statt „in Christus“ (1,9.14.16.17.19 usw.). Zur Salutatio ohne Christologie, die mit dem Schlussgruß Kol 4,18 ohne Christologie und Theologie korrespondiert, sei hier hinzugefügt: Da die Kolosser, wie aus Kol 2,8–23 hervorgeht, nicht mehr glauben, dass der ganze Gott in Christus als Haupt die Gemeinde gnädig und den Kosmos allmächtig regiert, wird im Brief zumeist die reduzierte Christologie und Theologie übernommen, die vermutlich die Sprache der Häretiker war, ihre Art, griechisch-philosophisch (2,8) leib- und schöpferfeindlich (2,16–23) nur von „Christus“, nicht vom Menschen Jesus zu sprechen. Hatten sie nichts übrig für den irdischen „Jesus“ (vgl. 1Kor 12,3)? Vom kleinsten gemeinsamen Glaubens-Nenner aus möchten die Autoren „den Kolossern zu Kolossern werden“, um aber im Briefanfang (1,1–4), zum Einstieg in die Briefmitte (2,6f) und gegen Briefen-

de hin (3,17; 3,22.24; 4,12) diese Fremd-Sprache einladend in Richtung der allgemein allen „Christus *Jesus*“-Gläubigen gemeinsamen Bekenntnis-Sprache wieder zu erweitert. Vgl. etwa die „Christus“-Sprache der Kolosser in Kol 2,5 (Glauben nur „auf Christus hin“). Paulus konfrontiert diesen nur „Christus“-Glauben sprachlich mit dem ursprünglichen Glauben „an *den Christus Jesus, den Herrn*“, also mit der derzeit in Kolossä nicht mehr vorhandenen vollen „Erkenntnis des Willens Gottes“, dass Gottvater in Christus sich als *Kyrios* der Welt mit ihnen versöhnte und alle Mächte beherrscht: 2,6–7.16–23. Vergleiche die Briefklammer Kol 1,9–10 und 4,12. Kol 1,23 wird erst in 2,6f wieder mit Christologie erweitert, wie auch eine behutsame Hinführung zur vollen Erkenntnis Christi Jesu von Kol 1,19 bis 2,9 gegen die Häresie 2,4,8 stattfindet. Eine typisch paulinische (vgl. etwa 1 Kor 13,2–12!) Betonung der überlegenen *Epi*-Gnosis gegen die (Nur-)Gnosis (der Gegner) scheint mir in Kol 1,10; 2,3 vorzuliegen.

Im *Galaterbrief* wird „Herr“ ebenfalls selten und betont eingesetzt: in Gal 1,3 als Bekenntnis der Autoren („unser Herr Jesus Christus“), in 1,19 ohne Jesusnamen und ebenso erst wieder in 5,10. Nur im Briefschluss in 6,14.18 erklingt erneut das Bekenntnis „*unser Herr Jesus Christus*.“ Jetzt müssen sich die Hörer entscheiden, ob sie unter dem Fluch (Gal 1,6ff) oder mit der Wir-Gruppe wieder unter dem Segen Gal 6,16 leben möchten. Auch den Gemeinden Galatiens kann erst nach der erneuten Darlegung der (Gnaden-)Lehre das volle Bekenntnis im Wir-Stil neu angeboten werden, welches sie derzeit nicht glauben. (vgl. „*der Christus*“ nur in Gal 1,7 und 5,24; 6.2.12)

Im *1 Thessalonicherbrief* wollen die Autoren den unvollkommenen Glauben der Adressaten durch Lehre ergänzen (1Thess 3,10! Vgl. Kol 1,28; 2,1–2; 4,12). Die Auferstehung Jesu war bekannt, was diese für die Adressaten bedeutete, aber nicht. So kann im Gnadenwunsch 1Thess 1,1b noch keine Theologie oder Christologie hinzukommen. Erst mit den Lehr-Ergänzungen ab 1Thess 4,13ff ist für die Autoren so viel gelehrt, dass der Schlussgruß, der – wie die *Salutatio* – eine Fürbitte für die Adressaten zum *gemeinsamen* Gott und Herrn sein soll, nicht mehr um die Quelle des Segens, Gott und Christus, gekürzt werden muss (1Thess 5,23). Glaubens- und Gebetsgemeinschaft ist hergestellt. Anders Kol 4,18! Dieser theo- und christologielose Vers korrespondiert mit der reduzierten Theologie und Christologie in Kol 1,1–4 (siehe unten). Die Kolosser teilen das Vertrauen zum Haupt und *Herrn Jesus* und Gottvater *in ihm* nicht.

2.2 „In Christus“

Die „in Christus“-Formel kommt in Präskripten nur der großen Gefangenschaftsbrieft (ohne Philemonbrief) als *Ortsangabe* vor, instrumentaler Gebrauch auch in 1Kor 1,2. In allen Gefangenschaftsbriefen gibt es, dazu passend, einen extremen Anstieg des Gebrauchs dieser Formel. Eine Entwicklung im Denken des gefangenen Paulus ist erkennbar (Fuchs, 2014a, 16).

2.3 Die *Brüderanrede*

„Brüder“ werden die Adressaten sehr wohl genannt (gegen Schnelle, 2013, 363; Pilhofer, 2010, 221) und dies nur im Kolosserbrief betont gleich im Präskript!

„Bruder/Brüder“ ist briefrahmendes Signal: Kol 1,1,2; 4,7.9.15. Wie in unumstrittenen Paulusbriefen werden wichtige Themen im *Briefanfang* begonnen und erst im *Briefschluss* abgeschlossen. Die in Kol 1,1–2 genannten „Brüder“ werden anfangs mit Timotheus und Paulus verbunden und zuletzt in den Kreis der „Brüder“ im Lykostal gestellt, in den die Autoren sie nach der erneuten Unterweisung hoffen, zurückgeführt zu haben.⁴

Die Besonderheiten von Kol 1,1–2 zeigen, dass dieser Brief keine Imitation echter Paulinen sein möchte. Die Adressaten befanden sich in regelmäßigen Austausch mit anderen Gemeinden. Sie kannten andere Paulusbriefe sicher aus Verlesungen in der Gemeindeversammlung: Kol 1,5–8; 2,1.6–7; 4,16.18. Die Autoren des Kolosserbriefs konnten deshalb damit rechnen, dass „unpaulinische“ Signale des Präskripts aufhorchen ließen. Die Verlesung von Briefen in mehreren Gemeinden war üblich. In Kol 4,16 wird uns dieser Brauch ausdrücklich bezeugt (4,16). Die meisten Paulusbriefe waren Rundbriefe für mehrere Hausgemeinden (Röm; vgl. Röm 16,3–16) oder ganze Provinzen (1Kor 1,2; 2Kor 1,2; Gal 1,2). Schon 1Thess 1,6ff; 5,27 lassen den regen Austausch aller Gemeinden erkennen. Auch der 1. Thessalonicherbrief soll „allen“ verlesen werden.

3. Die Absenderangaben und der Wir-Stil im Kolosserbrief

Die Superskriptio Kol 1,1 wird mit einem wohlüberlegt wechselnden Gebrauch des Wir- und Ich-Stils im Brief kombiniert, wie ich nun zeigen werde. Zuvor ist aber eine Kritik der üblichen Vergleiche des Kolosserbriefs mit Briefen an *paulinische* Gemeinden angebracht. Der Kolosserbrief möchte *kein* solches Schreiben sein!

3.1 Der Kolosserbrief und Briefe an paulinische Gemeinden

Die Überschrift Kol 1,1 stimmt zwar mit 2Kor 1,1 überein (vgl. 1Kor 1,1; Eph 1,1; 2Tim 1,1). Und die meisten Exegeten lesen den Kolosserbrief auch so, wie sie etwa den Philipper- oder 1. Korintherbrief lesen. Aber in Briefen für paulinisch gegründete Gemeinden kann und *muss* der Heidenapostel „von Amts wegen“ als *Gemeindegründer* ganz anders auftreten. Nur für seine Gemeinden ist Paulus nach antikem Verständnis Lehrer in „Wort und Tat“, normatives Vorbild (1Kor 1–4; 11,1–2; Phil 3,17; 4,9).

Im Römerbrief stellt Paulus sich zwar – seine Judesein war bekannt – als um sein Volk leidender Missionar dar (Röm 9–11; vgl. Kol 4,11), aber ansonsten argumentiert er nie mit seinem Vorbild. Er hatte die Gemeinden nicht gegründet.

4 Zum Aufbau paulinischer Briefe, die im Anfang, in der Mitte und am Ende Themen beginnen, fortsetzen und abschließen, vgl. Sinclair, 1988; Fuchs, 2003, 45–82 und 2014b, 78 und 94–98.

Um „den Römern ein Römer zu werden“, lässt Paulus den Römer Tertius den Brief schreiben (Röm 16,22), dessen „unpaulinische“ Handschrift auffällt, z. B. Genitivketten und $\sigma\epsilon\beta$ -Wortgruppe in Röm 1–11, ständiger Gebrauch von $\tau\epsilon$, Varianten der Frage $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\rho\theta\upsilon\mu\epsilon\nu$. Zurückhaltender als in Briefen an persönliche Schüler (1Kor 4,17) muss Paulus auch gemäß antikem Denken und nach seinen theologischen Grundsätzen den ihm fremden Kolossern schreiben (Kol 2,1):

Paulus predigte und diktierte aus der Sicht und in der Sprache seiner Zielgruppen: **1Kor 9,20–22**. Die Sprache beispielsweise eines von einem Korinther Sosthenes (1Kor 1,1; Apg 18,17) für die Korinther mitgeschriebenen 1. Korintherbriefs (überhäufiger Gebrauch von $\epsilon\acute{\alpha}\nu$, kürzere Sätze als andere Paulusbriefe⁵, sehr häufige Gräzismen⁶, unpaulinisch viele Konjunktionen⁷ usw.) schließt es aus, dass dieser Brief von derselben Hand geschrieben wurde wie der Römerbrief. (Kenny, 1986, 99f.) Paulus schrieb ihn nicht (1Kor 16,21).

Um die vom „Erkenntnishunger“ der Häretiker angesteckten Kolosser zu gewinnen, wird der Heidenapostel als Ortsunkundiger insbesondere in Kol 1–2 auch dadurch „den Kolossern zum Kolosser“, dass er die theologische Diskussion der Ansichten der Häretiker, einschließlich der gelegentlichen Nachahmung ihrer „plerophoren“ Rhetorik, Epaphras überlassen hat.

Paulus baute niemals auf fremdem Grund: **Röm 15,20**. In Kolossä hatte Epaphras grundlegend gelehrt. Deswegen wird Epaphras nach dem Präskript *anstelle* des im Wir-Stil „verschwindenden“ Paulus im Proömium empfohlen, wie sonst keine im Corpus Paulinum genannte Person: 1,5–8. Dies ist wie eine indirekte Mitverfasser-Angabe zu werten. (Berger 2011, 736) Die übliche Selbstempfehlung des Apostels und die Betonung seiner Beziehung zu den Adressaten entfällt. In der wichtigsten, von der Forschung kaum als solche beachten Inklusion Kol 1,7–8 und 4,12–13 wird der Briefanfang im Briefschluss ergänzt: Epaphras war Gemeindegroßvater und baut sie mit Gebet auch *jetzt*.

Angesichts der herausragenden Rolle des Epaphras (Vgl. Marxen 1964, 154f; Lähnemann, 1971, 181f, Fußnote 82; Kiley, 95ff; Berger, 2011, 736 und Bormann, 2012,10–12) kann man sich bei der Lektüre des Abschnitts zum Kolosserbrief von M. Theobald (2013, 432–445) kaum des Eindrucks erwehren, dass er – der gründlich Text-Inklusionen herausarbeitet – unbedingt ein nachpaulinisch überhöhtes Paulusbild im Kolosserbrief erkennen *möchte* und darum (?) den im Brief dominierenden Wir-Stil übergeht, das Evangelium in Kol 1 zum „paulinischen“ macht und Epaphras zum Paulusmitarbeiter (wie Bormann und andere). Die wichtigste Briefklammer Kol 1,7f; 4,12f, die Epaphras herausstellt, übersieht Theobald jedoch. Das Paulusbild im Kolosserbrief ist nicht unpaulinisch (MaGee, 2013).

Beachte ferner, wie die Liebe der Adressaten „zu allen Heiligen“ (1,4) keine Beziehung zu Paulus bzw. zu den Autoren ist: 1,8! In Kol 4 ist dementsprechend nicht nur Paulus wichtig. Es heißt: betet für *unseren* Missionserfolg (4,2–3). Ty-

5 Kenny, 1986, 101ff.

6 Beyer, 1962, 298.

7 Bujard, 49.

chikus soll nicht nur über Paulus informieren, sondern auch über „*unsere* Umstände“ (4,7–8).

In Kol 2,1–2 fehlt absichtlich jeder Hinweis auf eine Fürbitte des Apostels. Paulus tritt im Brief mit Timotheus gleich im Eingangsgebet im Wir-Stil hinter Epaphras zurück. Paulus *allein* baut weder brieflich noch betend auf fremdem Grund. Erst nach der Widerlegung der Christologie und Rückführung der präsentischen Eschatologie der Gegner in die allgemeinchristliche Zukunftserwartung (Kol 1,3–3,4), schwindet der stilbestimmende Einfluss des Epaphras (und seines „Nachbarn“, des Südgalatens Timotheus) merklich, genauer: nach zuletzt der nur scheinbar zustimmenden Aufnahme (2,12) und danach sogleich mit Kol 2,13f beginnenden metaphorischen Umdeutung des Glaubens an eine reale Tauf-„Auferstehung“ in die Hoffnung der durch Vergebung „lebendig gemachten“ Gläubigen auf die zukünftige „Offenbarung mit Christus in Herrlichkeit.“

Der *Ihr*-Stil in Kol 2,12; 3,1 ist im Sinne eines Zitats zu verstehen: (nur) „ihr glaubt das“. Die Autoren werden den der Häresie zuneigenden Kolossern nur scheinbar zu ihresgleichen. Anders formuliert Paulus im Wir-Stil *seinen* Glauben in Röm 6,4. In Kleinasien gab es eine erfolgreich missionierende enthusiastische Häresie: 2Tim 2,17–18. Sie wird auch im 2Timotheusbrief im Sinne von Röm 6,13 zurückgewiesen. Paulus vertritt: Begnadigte Getaufte sind Lebende „aus den Toten“, aber nur im übertragenen Sinn.⁸ Dies wird ab Kol 2,13–3,6 neu betont. Die Autoren holen die Adressaten mit Kol 2,12; 3,1 ab, um sie in die Erwartung der Wiederkunft Christi zurückzuführen. Vergleiche die Rahmung der Lehre Kol 1,3–23 und der Ethikunterweisung Kol 3–4 mit Kol 1,5–8; 1,23 und 3,6.25–4,1: die Erwartung der *Zukunft* Gottes ist zu bewahren.

Nach der Widerlegung der Gegner werden die zuvor in Kol 1–2 noch durchschnittlich „unpaulinisch“ 26 Worte langen Sätze nach meiner Berechnung in Kol 3–4 mit durchschnittlich nur 21 Worten kürzer als die des 1. Thessalonicherbriefs (um 23 Worte). Der zuvor „unpaulinisch“ geringe Gebrauch von Konjunktionen (2,7 % von 1016 Worten in Kol 1–2) steigt mit 6 % in den 566 Worten von Kol 3–4 um über 100 % an (mit *καὶ* und *μηδὲ* 8,8 % : 15,5 %). Die Hapaxlegomenadichte (ohne Namen) nimmt stark ab (24 : 8 Hpx). (Aland 1978, 450ff) Die „plerophore“ Rhetorik schwindet: keine Genitivketten (Kol 1,5.13.27; 2,2.11) und Doppelungen mehr (Kol 1,11.29; 2,11.19). Plerophores *πῶς* (11/1,1 % : 2/0,3%) sowie die Dichte der Synonyme insgesamt nimmt ab (Kol 1–2 = 23-mal/2,3 % von 1016 Worten; Kol 3–4 = 5-mal/0,9 % von 566 Worten; vgl. Röm 1–2 [987 Worte] = 1,1 %; Phil [1629 Worte] = 0,8 %). Nachgebrachte Umstandsbestimmungen mit *ἐν* begegnen in Kol 1–2 neunmal: Kol 1,6.8.9.12.28.29; 2,1.4.15, danach nur Kol 3,4; 4,2 (in unumstrittenen Paulinen 14-mal). (Alles nach Bujard, 1973, 24ff; 147ff; 228) Wir sehen: „den“ Stil „des“ Kolosserbriefs gibt es gar nicht!

8 Vgl. ähnlich Lk 15: der verlorene Sohn war „tot“, jetzt „lebt“ er wieder. Vgl. Eph 2.

Mehrfacher, anlass-, adressaten- oder themengerechter Stilwechsel eines Autors im gleichen Text (vgl. 1Kor 9,20ff!) war in der Antike häufig (Brucker, 1997, 334).

Paulus bleibt nicht nur theologischer Berater des diktierenden Epaphras und des schreibenden Timotheus, sondern diktiert in Kol 3–4 wörtlicher. Kol 4,2–18 sind dann sogar typisch paulinisch. (Broer, 2006, 494f) Ab Kol 3 kann Paulus seine Begabung, Sätze kürzer und verständlicher zu formulieren, ausspielen, wenn er unter anderem in Kol 3,11–4,9 als Unterstützer des Onesimus (4,7–9!) den Philemonbrief ergänzt. Diese Ehrmahnungen zu einem vergebenden Miteinander sind in erster Linie gegen Spannungen zwischen Sklaven und Herren geschrieben worden (siehe oben unter 1.), und zwar ab den drei Signalen im Auftakt: „Sklave, Freigeborener“ (3,11), *σπλάγγνα* (3,12) und „Herr“ (3,13) – erstmals seit 1,2.10; 2,6f wieder verwendet und danach gehäuft: 3,17–4,1.7.17! Deshalb münden Kol 3,1ff in den „Exkurs Sklaven und Herren“ in Kol 3,22–4,1 samt erneuter (3,6!) Gerichtsdrohung (vgl. 2 Kor 5,10!).

Unumstrittene Briefe verwenden 37-mal *καρδία*, auch Kol 2,2; 3,15.16.22; 4,8. Selten gebraucht Paulus *σπλάγγνον*: 2Kor 6,12; 7,15; Phil 1,8; 2,1, häufig und ausschließlich aber im Anfang, in der Mitte und am Ende des Briefkorpus des Philemonbriefs (Phlm 7.12.20). Im Griechischen wurde *σπλάγγνον*, nicht aber *καρδία*, auch in übertragenem Sinn für leibliche Nachkommen verwendet. Wenn die Kolosser also den Philemonbrief kannten, als sie Kol 3,12 hörten, dachten sie sofort an den von Paulus „gezeugten“ Sohn Onesimus, an das „Herz“ des Paulus, da mit 3,11.13 die Themen des Philemonbriefs anklingen: Getaufte Sklaven und Freie leben „herzlich“ und vergebend Miteinander.

3.1.1 Paulus – ein *leidender* Absender?

Niebuhr meint, der *Absender* des Kolosserbriefs sei der „leidende Apostel“, der Christus als Geheimnis Gottes offenbar mache. (Niebuhr, 2011, 263) Die Hörer werden aber nicht in Kol 1,1–23, sondern erst mit 1,24 knapp auf nicht näher beschriebene Leiden des Apostels hingewiesen, die zwar nicht das einmalige und abgeschlossene, heilsnotwendige *Leiden* und Sterben Christi⁹ ergänzen können¹⁰, wohl aber die davon sprachlich unterschiedenen diversen „Bedrängnisse“ des in seinem Leib mitleidenden Christus.¹¹ Christus leidet in den von Nichtchristen attackierten und durch Häresie versuchten, „ausharrenden“, „Trost“ bedürftigen Gläubigen (Kol 1,11; 2Kor 1,3ff; Apg 9,4; 22,7; 26,14). Schon in Gal 2,20 behauptet Paulus: „Christus lebt in mir“ und daher: „Ich trage die Wundmale des Jesus an meinem Leib!“ (Gal 6,17; vgl. 2Kor 1,5!) Paulus ergänzt fortwährend die „*Bedrängnisse* des Christus“ als Repräsentant Christi und Glied seines „Lei-

9 Effektiver Aorist in Kol 1,20; 2,12; 3,3.

10 Mit Bormann 111–114, gegen Schnelle, 365; Theobald, 434.

11 Indikativ Präsens: *ἀνταναπληροῦντά*. Christus leidet gegenwärtig und fortwährend in Paulus und in seinem Leib.

bes, der Gemeinde“ (Kol 1,18.24! u. ö.), Bedrängnisse, die bis zur Offenbarung des Christus (3,1–4.6) für die Mission unumgänglich sind.

Vergleiche Kol 1,13–14 sowie den indirekten Hinweis auf Leiden der Christen im Lykostal in der Bitte um Stärkung zu „allem *Ausharren* und *Langmut*“ in Kol 1,11; ferner: das Anliegen der Verkündiger Paulus und Tychikus, die Herzen in Versuchungen und Angst zu „trösten“: 2,2; 4,8.

Von den Leiden des Apostels ist nach Kol 1,24 erst wieder andeutungsweise in Kol 4,10 („*Mitgefangener*“) sowie mit Hinweisen auf Fesseln die Rede (4,4.18). Anders hören die Adressaten des Philipper- und Philemonbriefs schon im Proömium (Phil 1,7) oder Präskript (Phlm 1) den gefangenen Paulus. In Kol 1,24 leidet Paulus wie in Freiheit zur Zeit des 2 Korintherbriefs. In ihm wirkt die Macht Christi (1,29): 2Kor 12,7.

3.1.2 Der Kolosserbrief und der 2. Korintherbrief

Der 2. Korintherbrief ist von 2Kor 1,1 an in manchem dem Kolosserbrief ähnlich. In 2Kor 1–9 dominiert der personalpronominal betonte Wir-Stil: 94-mal (Ich-Stil 22-mal). Dann aber spricht *Paulus* mit Namensnennung ab 2Kor 10,1ff bis zum Briefschluss kampfbetonter als in Kol 1,23ff 40-mal im Ich-Stil, aber nur 14-mal im Wir-Stil. Paulus greift jetzt die Häretiker an. Der Tonfall der Polemik in Kol 2,4.8–23 ist im Vergleich zu 2Kor 10–13 allerdings „harmlos.“¹² Im Kolosserbrief wirkt ebenso bis 1,23a noch der Wir-Stil von 1,2.3–14 nach, bevor *Paulus* ihn ausdrücklich aber erst in 1,23b mit Namensnennung beendet, in den Ich-Stil wechselt und nach einer Amtsvorstellung Gegner angreift. Zwischen dem Kolosser- und 2. Korintherbrief bestehen weitere Ähnlichkeiten. Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, aber z. B. klingen 2Kor 4,4–6 im Wir-Stil und samt Amtsbeschreibung und rhetorisch plerophorem Stil (Gebrauch von Genitivketten!) wie eine Art Zusammenfassung von Kol 1–2. Timotheus könnte mit am Werk sein (2Kor 1,1 wie Kol 1,1!)

Der in Kol 2,1 erwähnte „Kampf“ des Paulus ist im Sinne von Röm 8,31–39; 1Kor 15,32; 2Kor 10–13 ein Kampf mit Gefahren (Missionsreisen, Häresien, Verfolger, auch Mächte: Kol 1,16; 2,10), wie Kol 2,4.8–23 nach Kol 1,24–2,3 zeigen. Ab Kol 1,23b und bis 3,4 beginnt Paulus darum mit wenigen Zeilen im Ich-Stil von der Lehre Kol 1,3–1,23 her die gegnerische „Philosophie“ zu widerlegen. Behutsamer gegenüber Fremden, spricht Paulus hier als von Gott beauftragter Gemeindeverteidiger (vgl. Kol 2,1f; 2Kor 10,4–5!). Es geht Paulus *und* Timotheus (vgl. personalpronominaler Wir-Stil in Kol 1,28 und im Auftakt von 2Kor 10–13 in 10,2–15 einmalig noch 7-mal, danach nur weitere 7-mal bis Kap. 13) in beiden Briefen um die Zerstörung von Gedankengebäuden gegen die

12 Vergleiche polemischer als Kol 1,24ff auch 1Thess 2,14ff; Phil 3,2ff; Röm 16,17ff; Gal 1,6ff.

Erkenntnis Gottes und um die Rückführung allen Denkens unter Christi Herrschaft (vgl. die Kriegsmetapher in Kol 2,15). Dies ist laut Kol 2,1–2,23 der „große Kampf“ des Völkerapostels. Paulus setzt ihn im Kolosserbrief aber, anders als in 2Kor 10–13, ab 2,6f ohne Rückkehr zum Ich-Stil nur im Wir-Stil fort. Und die Betonung von Kampf und Leiden für die Mission ist nur im 2. Korintherbrief schon im Proömium *das* Thema und *die* thematische Briefklammer: 2 Kor 1,3ff und 2Kor 10–13, nicht aber im Kolosserbrief.

3.2 Die Superskriptio und die Verwendung des Wir-Stils im Kolosserbrief

In der exegetischen Literatur anzutreffende, unpräzise Formulierungen wie die von Schnelle (2013, 361; ähnlich Broer 2006, 496), die Adressaten würden „teilweise in der 1. P. Pl. Angesprochen (vgl. Kol 1,3.9.27¹³), in Kol 1,24; 2,1; 4,7.18 spricht dann aber nur noch der Apostel Paulus, sodass der Brief als sein Schreiben erscheint...“ verschleiern die Bevorzugung des Wir-Stils in Kol 1,2–22; 1,28; 2,13–4,3. Theobald geht gar nicht auf den Wir-Stil ein, spricht nur singularisch vom „Autor.“ (2013, 431ff) Der Ich-Stil kommt im Brief aber so wenig wie nötig vor. Der oben zitierten Behauptung Niebuhrs, *der* Absender des Kolosserbriefs sei der „leidende Apostel“, widerspricht der streng durchgehaltene Wir-Stil in Kol 1,2.3–14, also im eigentlichen *Proömium* des Kolosserbriefs (Wick, 2004, 61–63), das bis 1,8 oder 1,13f reicht. Die thematische Klammer ist die *Liebe* der Kolosser 1,3.8 und die *Liebe* Gottes zu seinem Sohn 1,13f. Die Gnadenlehre und Vergebung ist eine weitere Klammer: 1,2.7f und 1,13f.

Nach 1,3–14 erfolgt die Darlegung der Christologie (1,15ff). Sie wird später ergänzt und so in 2,5–15; 3,1–4 gegen Häresie eingesetzt. Kol 1,15–23 befinden sich zwar im Abschnitt 1,3–23, der mit „Glauben“, „Hoffnung“, „Evangelium“ (1,4–8; 1,23) als zusammengehörig gerahmt ist (Theobald, 2013, 431–433). Aber im Dankgebet ab 1,4 und in der Bitte ab 1,9 finden wir entscheidende Vorausblicke auf den Indikativ- und nachfolgenden Imperativ-Teil des Briefs (1,15–2,5). Die Imperative erster Teil finden wir in 2,6–23 (Auseinandersetzung mit der Häresie) und zweiter Teil 3,1–4,6 (Gemeindeunterweisung). Kol 2,4.6–7 blicken vor allem auf Kol 2,8–23 voraus (Forderung der Abkehr vom Fehlverhalten aus Irrglauben). Kol 3,1–4,6 aber fordern: Verhaltet euch *einerseits* aus Glauben 3,1–4 untereinander und gegenüber Nichtchristen nicht mehr so, wie der ungetaufte, „alte Mensch“. Ab 3,12 geht es *andererseits* dann aber um die Hinkehr zum positiven Verhalten. So geht es in Kol 2,8ff auch noch nicht darum, wie Kol 1,10 vorausblickend ankündigt, in der Welt „des Herrn würdig zu wandeln“, sondern erst in der Unterweisung von Kol 3,1ff, die deshalb in die Missionsanweisungen Kol 4,2–6 einmünden. Häretiker leben nicht *ehrbar* (Kol 2,23). Paulus aber fordert von allen Gemeinden einladendes, ehrbares Leben (Phil 1,27–4,8; 1Kor 10,31–14,40; 1Thess 4,1–12).

Der Wir-Stil wird im Brief nur durch Kol 1,23b–2,5 vom Ich-Stil kurzfristig unterbrochen. Mit 1,28; 2,13–14 wird er fortgesetzt und ist aus Sicht der Autoren bis Kol 4,3 mitzudenken, wo er deshalb personalpronominal betont zuerst wie-

13 Schnelle meint 1,28.

deraufgenommen wird. Der Ich-Stil taucht bis 4,3b.4 gar nicht mehr auf. Sowohl der indikativische als auch imperativische Briefhauptteil (Kol 1,3–1,23 und 2,6–4,6) werden also mit Worten im Ich-Stil abgeschlossen: 1,14–2,5; 4,4.7–18. Die Abschnitte im Wir-Stil sind vorrangig. Der personalpronominal *betonte* Ich-Stil wird im bedeutsameren, weil das Apostelamt als Dienst erklärenden Abschnitt im Ich-Stil 1,24ff allerdings nur bis 2,1 verwendet. Mit der Hinwendung zu speziell den Kolossern betont Paulus das „Ich“ weniger. Und mit dem Rückgriff auf 1,5–8 in 1,28–2,6f wird die nicht paulinische, sondern durch *Epaphras* vermittelte Lehre deutlich zuerst im Wir-Stil aller Verkündiger unterstützt.

Die Wir-Abschnitte 2,13f und 4,3 rahmen zwar die Ethik im „Dreitakt“ (2,16ff: gegen Fehlverhalten der Gegner; 3,1ff: gegen Fehlverhalten in der Gemeinde; 3,12ff: Forderung positiven Verhaltens), enthalten aber keine Hinweise auf diejenigen, die den Inhalt von 2,15–4,2 lehren. *Epaphras* ist der Lehrer. Seine Lehre (1,7f; 2,6f) wird brieflich nur unterstützt.

Tabelle der Häufigkeit der Vorkommen der Personalpronomina 1. Sg., 1. Plr. und 2. Plr.:

Kolosserbrief	Pers.pron. 1. Sng.	Pers.pron. 1. Pl.	Pers.pron. 2. Pl.
1,1–2	-	1	1
1,3–8	-	3	7
1,9–14	-	2	2
1,15–20	-	-	-
1,21–23	1	-	2
1,24–29	4	1	3
2,1–5	1	-	6
2,6–7	-	-	-
2,8–15	-	3	4
2,16–23	-	-	2
3,1–4	-	-	3
3,5–17	-	-	8
3,18–4,1	-	-	2
4,2–3	-	2	-
4,4	1	-	-
4,5–6	-	-	2
4,7–18	4	1	14

Das „Evangelium“ wird in Kol 1,5–29 erstens mit *Epaphras*, zweitens mit der Wir-Gruppe aller Verkündiger unter dem Himmel und nur drittens ab 1,23b mit Paulus in Verbindung gebracht. Die Verkündigung des nur in 1,1 als „Apostel“ bezeichneten Paulus wird deutlich als identisch mit der aller rechthabenden Verkündiger Christi weltweit verstanden. Die besondere Rolle des „Dieners“ des Evangeliums und der Gemeinde wird betont, nicht aber seine Autorität (anders 1Kor 3–4; 11,1–223; 15,1–11). Der Kolosserbrief ist in vielem im Geist des 2. Korintherbriefs geschrieben worden, auch gemäß 2Kor 1,24; 4,5. Es geht um die Umsetzung der Jesusworte Mk 10,42–45. (Roloff, 1993, 133) Dies alles ist gegen beispielsweise M. Theobald zu betonen (2013,435 und 431), der *Epaphras* gegen Kol 1,5–8; 4,12–13 (vgl. 2,6–7) zum Mitarbeiter des Paulus erklärt und

das Evangelium des Kolosserbriefs zum „pln“, was der Brief nicht beabsichtigt. Das Evangelium ist nach Kol 1,5ff unabhängig von Paulus und vor den Gebeten und dem Brief des Paulus und Timotheus, aber eben auch vor der Häresie, zu den Adressaten gekommen. Vom antiken Prioritäts-Gedanken her wird die Häresie als später abgewertet (vgl. auch 2,6-8 von daher gedacht!). Der erste Missionar des Lykostals, Epaphras (bzw. seine gemeindegründende Lehre), ist die höchste Autorität. Vgl. ähnlich den Vor-Rang des zuerst verkündigten Evangeliums in Kol 1,5ff und Gal 1,6–9. In 1Kor 3–4 und Phil 3,17–4,9 hingegen ist Paulus und seine Lehre die erste Autorität, danach seine Mitarbeiter.

Außerdem wird die besondere Aufgabe des Paulus im Heilsplan Gottes, wenn, dann wie bloß hinzugefügt nachträglich erwähnt. Paulus wird in die Wir-Gruppe aller Verkündiger als ein besonders Beauftragter eingefügt, aber nicht als *primus inter pares*! Im Gesamten Brief wird – mit Ausnahme von Kol 4,7 – streng darauf geachtet, dass Paulus nirgends Auftraggeber oder normatives Vorbild eines anderen Christen ist. Autorisierungen wie: „Seid miteinander *meine* Nachahmer, Brüder, und seht auf die, welche so wandeln, wie ihr *uns* [Paulus, Timotheus und Epaphroditos“ / RF] zum Vorbild habt!“ (Phil 3,17) oder Aufforderungen wie 1Kor 11,1–2; 16,15–18; 1Thess 5,12f würden dem Anliegen widersprechen, Epaphras als Gemeindegründer im Kampf nur zu unterstützen. Sie würden ihn brieflich ersetzen. Auch sein derzeitiger Stellvertreter Archippus wird merkwürdig anders autorisiert als paulinische Mitarbeiter in 1Kor 1–4; 16; Phil 2–3. Paulus steht zwar zu Archippus, hat ihm aber nichts zu gebieten, weil andere ihn einsetzen. Und er kann auch den Zweit-Adressaten in Laodizea nichts gebieten. Das müssen jeweils die Kolosser übernehmen. Paulus ist nicht Gründer und Erbauer der Gemeinden: „Veranlasst, dass der Brief in der Gemeinde der Laodizäer gelesen werde und dass ihr den aus Laodizea lest; und sagt Archippus: Sieh auf den Dienst, den du im Herrn empfangen hast, dass du ihn erfüllst!“ Anders klingt 1Thess 5,12–13.27: „*Wir* bitten euch aber, Brüder, dass ihr die anerkennt, die ... euch vorstehen im Herrn und euch zurechtweisen, und dass ihr sie ganz besonders in Liebe achtet um ihres Werkes willen ... *Ich* beschwöre euch bei dem Herrn, dass der Brief allen Brüdern vorgelesen werde!“ Vergleiche 1Kor 4,16–17; 1Kor 16,10–18!

Zur Absenderangabe „Paulus *und* Timotheus“ in Kombination mit dem im Eröffnungsgebet Kol 1,3ff personalpronominal betonten, gehäuften und streng durchgehaltenen Wir-Stil ist noch mehr zu sagen. Denn im Philipperbrief tritt Paulus trotz Phil 1,1 („Paulus und Timotheus“) anders auf. Er verbleibt im dominierenden, oft gebietendem Ich-Stil, wie der Philemonbrief (ohne Befehlston).

Der Gebrauch des Personalpronomens 1. Plr. beträgt 3 % vom Wortbestand des Abschnitts Kol 1,2–14, während er danach in Kol 1,15–4,18 auf unter 0.5 % absinkt. Im Philipperbrief finden wir je einmal den personalpronominalen Wir-Stil als Briefklammer in 1,2 und 4,20, aber ansonsten nur als rhetorischen Wir-Stil zur Abgrenzung von Häretikern. Er rahmt die Polemik 3,2ff: 3,3.20f.

Der im Kolosserbrief bevorzugte Wir-Stil ist mit dem zunächst nach dem Präskript bis zum ersten Ich-Stil (2Kor 1,13) streng durchgehaltenen, personalpro-nominalen Wir-Stil in 2Kor 1,3ff zu vergleichen, der weiterhin in 2Kor 1–9 dominiert. In 2Kor 10–13 dominiert der Ich-Stil. Der Wir-Stil in Kol 1,2ff wird erst mit 1,23b kurzfristig durch den Ich-Stil unterbrochen bis zur Wiederaufnahme des Wir-Stils in Kol 1,28. Der Ich-Stil wird endgültig mit Kol 2,13–14 bis 4,4 verlassen. Der Wir-Stil wird also im Kolosserbrief nur soweit irgend nötig unterbrochen, um die Sonderaufgabe des Paulus den Hörern ausführlicher vorzustellen als in Briefen an seine Gemeinden. Vergleichbar mit Kol 1,23ff wären Röm 1,1–7; Tit 1,1–4 für nichtpaulinische Gemeinden. Aber: nur im Kolosserbrief tritt Paulus nicht sogleich mit einer Amtsvorstellung auf! Deutlich spricht er in 1,23bff und 4,4.7ff, die Lehre und Ethik des Epaphras nur unterstützend, zweitens als einer der Wir-Gruppe aller Prediger jeweils am *Ende* des ersten und zweiten Briefhauptteils, wie nur zweitens in 4,13 *nach* 4,12 als Zeuge des Epaphras und wie nur zweitens als Beter mit Timotheus im Wir-Stil *nach* der Empfehlung des Epaphras (Kol 1,5–8): 1,9ff.

Das nächste „Ich“, ohne Betonung des Apostelamts, erklingt nach 1,23–29 erst in Kol 4,3b.4 (und im Briefschluss 4,7–18). Der Wir-Stil in Kol 2,13–14 wird danach zwar ab 2,15ff nicht mehr verwendet, doch vorausgesetzt. Die Adressaten hören ab 2,13f bis 4,3 die Autoren-Wir-Gruppe.

3.3 Der Wir-Stil des Kolosserbriefs als Einladung zur Rückkehr zum gnädigen Gott in Christus

Die Autoren des Kolosserbriefs wählen einen nicht konfrontativen Stil gegenüber den Adressaten. Viel seltener als in anderen Paulusbriefen werden darum die einen starken Gegensatz betonenden adversativen Konjunktionen $\delta\epsilon$ und $\alpha\lambda\lambda\alpha$ eingesetzt: Jetzt *aber* hat er euch versöhnt (Kol 1,22); Das Geheimnis ist *aber* jetzt offenbart worden (1,26). Weiter finden wir eine scharfe Ablehnung von Forderungen der Gegner (2,17), eine Warnung vor gerichtswürdiger Rede (3,[6–]8), eine abschließende Betonung des allem übergeordneten Liebesmaßstabs gegen Unversöhnlichkeit (3,14). Auch Trost kann betont werden: Ich bin *aber* bei euch! (Kol 2,5). Antike Gegensätze zwischen Menschengruppen werden konfrontiert: *aber* für uns gilt alles und in allen Christus (3,11).

Nur an wenigen Stellen wechseln die Autoren „diplomatisch“ konfrontierend vom Euch- zum Wir-Stil, wenn sie die für alle gültige *Gnadenlehre* wiederholen (Kol 1,6!), die die Adressaten derzeit bezweifeln: 1,2,3–4; 1,14; 2,13f.

Der Wechsel in den Wir-Stil erfolgt in 2,13 sogar „unlogisch“ als Einstieg in die zentrale Diskussion dessen, was die Kolosser derzeit nicht glauben (2,13–3,4): „... *euch*, die ihr tot wart in den Vergehungen *und* in dem Unbeschnitten-sein eures Fleisches, hat er mit lebendig gemacht mit ihm, indem er *uns* alle *Ver-*

gehungen vergeben hat.“¹⁴ Vgl. Kol 1,12ff: „der (Vater) hat *euch* (vorerst nur) fähig gemacht zum Anteil am Erbe der Heiligen im Licht; er hat *uns* gerettet aus der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe. In ihm haben *wir* die Erlösung, die Vergebung der Sünden.“ Die Adressaten müssen somit selbst entscheiden, ob sie das „Wir“ in Kol 1,3–4.14; 2,13–14 bei der Briefverlesung innerlich mitsprechen können. Die Bedeutung Christi als Kyrios/Haupt des Kosmos und der Gemeinde für ihren Glauben und ihr Verhalten ist ihnen derzeit nicht mehr klar: 2,20–3,4. Der erste Wechsel vom Euch- (Kol 1,2) in den Wir-Stil (Kol 1,3f), samt einer sonst gleich in der paulinischen Salutatio so formulierten Christologie erst in Kol 1,3–4, zeigt dies sofort nach dem Präskript an: Jesus Christus ist demnach nur „unser“, d. h. der Autoren „Herr“, und der Vater (1,2) ist nur für diese Wir-Gruppe der Vater Jesu Christi (1,3). Die Absicht des Wir-Stils in Kol 1,3–4; 1,13–14 und 2,13–14 ist es also, zweifelhaft gewordenen Glaubensinhalte (1,23; 2,16–23) bezüglich der *Gnade* Gottes, die die Adressaten früher wie Epaphras glaubten (Kol 1,5–8; 2,6–7), einladend neu anzubieten. Derzeit fehlt ihnen, so betont eine wichtige Briefklammer, die volle Gotteserkenntnis: Kol 1,9 und 4,12. Vergleiche auch die Verse Kol 2,2–4.6–9 als Hinführung zur Briefmitte Kol 2,6–3,4. Weil den Kolossern die *Gewissheit* verloren ging (2,2), dass der ganze Gott in Christus ist (2,9), vermeiden Paulus und Timotheus es nach der Bitte 1,9 („dass ihr mit der Erkenntnis *seines* Willens erfüllt werdet in aller Weisheit und geistlichem Verständnis“) zunächst, ausdrücklich *Jesus* in 1,9–10 mit dem Kyrios zu identifizieren. Dies geschieht erst mit dem Abschluss des Lehrteils des Briefs im Übergang zur Widerlegung der Häretiker (2,4.8ff) in 2,6f. Auch die „ganze Fülle“ in Kol 1,19 wird erst mit 2,9 als die ganze Fülle „der Gottheit“ in Christus identifiziert. Die Hörer werden Schritt für Schritt wieder an ihren im Taufunterricht erlernten Glauben herangeführt und mit der die Briefmitte abschließenden, *zentralen Frage* Kol 2,20–22 zur Umkehr in die Geborgenheit in Christus (3,1–4) eingeladen (Wenn ihr mit Christus in ein neues Leben übergetreten seid, warum lebt ihr das nicht aus, sondern folgt Menschen-Geboten?). Die Behauptung, der Kolosserbrief enthalte unapaulinisch keinen Fragesatz, ist zurückzuweisen. (gegen Schnelle, 2013, 363).

Der Philipperbrief enthält nur eine (1,18), der 1. Thessalonicherbrief nur zwei (2,19; 3,9f) und der Philemonbrief gar keine Frage.

Dass Jesus „*der* Messias“ ist und „*der* Herr“ (2,6–7), dass also in ihm der ganze Gott anwesend ist und dass Christi Kreuz die Gnade, die Erlösung, die Vergebung, die Rettung, die Versöhnung mit Gott erwirkt, ist nur noch den Absendern sowie den geliebten „*treuen*“ oder „*gläubigen*“ Kolossern Epaphras und Onesimus gewiss (1,7f; 4,7–9; 4,12–13). Dass Kol 1,2 die Adressaten wie diese bei-

14 Die Absender schreiben als Beschnittene. „Unbeschnittenheit“ ist nur den Adressaten eigen.

den ebenfalls als „treu“ oder „gläubig“ bezeichnet, ist wahrscheinlich eine Art *captatio benevolentiae*, wie wir sie auch aus anderen paulinischen Briefeingängen kennen. Die Hörer werden genau dafür gelobt, was sich im Brief später als ihr Defizit im Glaubensleben erweist.

Vergleiche das Lob des reichen Glaubens der Korinther 1Kor 1,2,4–7, der sich in Wahrheit im Säuglingsstadium befand (3,1ff, 13,11). Auch die allgemein anerkannte Anrufung *Jesus* als *Herrn* (1Kor 1,2) war in Korinth umstritten: 12,3.

Die Hörer werden im Briefeingang also mit „Vorschusslorbeeren“ dazu eingeladen, sich nicht weiter verführen zu lassen, sondern sich der Wir-Gruppe der Rechtgläubigen anzuschließen. Aber weder wird ihnen von 1,2–4 an der Glaube der Autoren an Jesus als Herrn und an Gott als *dessen* Vater ausdrücklich abgesprochen, noch drohend angeraten (vgl. anders Gal!). Fremden Getauften gegenüber, die zudem unzerstritten sind und gutwillig-liebevoll mit allen Christen leben möchten (Kol 1,3ff; anders Gal 5!), die verunsichert unabsichtlich vom ursprünglichen Glauben abdriften (1,23), die „Trost“ gegen Angst vor den Elementen des Kosmos brauchen (2,2; 4,8), denen muss Umkehr tröstlich angeboten werden. Die Botschaft von 1,2ff; 1,12–14 und 2,12ff lautet: Sprecht unser „Wir“ wieder mit, *falls* ihr es bisher nicht doch schon konntet! Die „Liebe zu allen Heiligen“ der Adressaten ist aus Sicht der Absender immer noch „in (Übereinstimmung mit) Christus Jesus.“ Nicht selten ersetzt die „in Christus“-Formel bei Paulus die jüdische Formel „im Gesetz leben“ und meint dann nicht unbedingt eine lebendige Glaubensbeziehung zu Christus. Es geht dann nur um die ethische Norm des Vorbilds und Lehrers Jesus (vgl. 1Kor 4,16f; Phil 2,5 u. ö.). Der Glaube der Adressaten ist aber immer noch ein offener Glaube εἰς Χριστόν, „auf (dem Weg zu) Christus hin“ (1,4; 2,5), aber ihre „Hoffnung des Evangeliums“, die Parusieerwartung, geriet ins Wanken (1,23) und der Glaube daran, dass Christi Kreuz zur Erlösung genüge, ebenfalls. Christus hatte für die Kolosser keine Macht mehr über die Elemente des Kosmos, vor denen damals allgemein große Furcht bestand (Schweizer, 1989, 87–90). Da müsse mehr getan werden als an Christus zu glauben, meinten sie, durch Häretiker verunsichert (2,20). Christus war nicht mehr ihr Herr, Haupt des Kosmos und Haupt der Gemeinde, nicht mehr leibgewordener Gott (2,9.16–22), der in den Gläubigen wohnt, in dessen Reich sie sicher sind, „in dem“ ihr Leben ver- im Sinne von geborgen und für Mächte des Kosmos unerreichbar ist (1,13f; 1,29; 2,6–3,4). Wie dem aber auch sei – Schon ab 2,2 wird das Personalpronomen 1. Sg. nicht weiterverwendet, aber ausschließlich ab 2,16 und bis 4,2 der Ihr-Stil. Wer die Adressaten in diesem Abschnitt unterweist, wird nach dem letzten „Wir“ der Autoren in 2,13f nirgends betont. Dies unterstützt ein Hauptanliegen des Briefs. Nach Epaphras hat den Adressaten niemand mehr grundsätzlich Neues zu sagen, auch nicht mit dem Brief. Vor allem dies betont die z. T. gleichlautende Klammer um den indikativischen Briefteil: 1,5–8 und 2,6f.

Vergleiche in Röm 1,1–17; 6,17; 16,17 unter anderem zur Häresiebekämpfung die Betonung, nur bereits bekannte Lehre zu unterstützen. Paulus baut nicht auf fremdem Grund.

Paulus hatte zwar mit Kol 1,23a–2,5 den Kampf gegen die Häresie im Ich-Stil begonnen, aber ab dem „Wir“ in 1,28 ist es ihm wieder wichtiger, dass die Getauften (2,9ff) des Lykostals (2,1; 4,13.15–16) sich nicht für ihn, sondern für den rechten Glauben *aller* Heiligen (1,3f), und auch nicht für das „paulinische“, sondern für das weltweit von allen Verkündigern längst unter dem Himmel in der ganzen Schöpfung abschließend verkündigte, immer gleiche Evangelium entscheiden (1,21–1,28). Nicht von ihm, sondern von der Hoffnung des Evangeliums hängt das Erlangen des „Erbes“ der Heiligen ab (Klammer um das Briefkorpus: 1,12 und 3,24). Unter dem Himmel und in der Zeit nach Epaphras ist kein Platz mehr für spätere Häresien. Zuletzt wird mit 4,2–4 der Inhalt des Evangeliums nochmal in Erinnerung gerufen: Das „Geheimnis *des Christus*“ wird von der Wir-Gruppe verkündigt, der Paulus als ein besonderer Verkündiger angehört.

Absichtlich wird, wie schon in 1,3ff vor dem Ich-Stil 1,23bff, erneut in 4,2–4 *erstens* der Wir-Stil verwendet, sodass der hier weder mit Namen genannte noch als Apostel bezeichnete Paulus lediglich als besonderes Mitglied der Wir-Gruppe der Christuszeugen ab 4,3b auftritt (= wie wir alle, so „auch ich“). Selbst die Adressaten werden mit 4,5–6 zu Mitverkündigern in Tat und Wort erklärt, wobei – wie seit Kol 1,7f.14 – die *Gnadenlehre* und daraus resultierendes gnädiges Miteinander von Mensch zu Mensch als Verkündigungsinhalt den Adressaten kurz nochmals in Erinnerung gerufen wird. Briefklammer ist laut 1,7f und 4,5.18 „die Gnade.“

Die Wir-Gruppe aller Verkündiger um Paulus, Timotheus, Tychikus und Epaphras, der zuletzt mit 4,12–13 *in die Mitte* aller in 4,7–18 erwähnten Personen gestellt und nochmals (Kol 1,5–8 ergänzend) autorisiert wird, diese Wir-Gruppe wird in 4,7–14 noch mehr erweitert, insbesondere um Onesimus, den „treuen und geliebten Bruder“. Außerdem bezeugen mehrere Grüßende, Juden und Nichtjuden, als Missionsteam *gemeinsam* „das Geheimnis des Christus“, wie es die Kolosser und Laodizäer im Lykostal um den Stellvertreter des abwesenden Epaphras, den Diakon Archippus (4,17), genauso tun sollen: 3,11–4,16.17. Auch in Kol 1,3–9ff wird Epaphras in die Mitte der Wir-Gruppe der Autoren gestellt. Die Ringkomposition des Kolosserbriefs, durch die das Briefende den Briefanfang fortsetzt und ergänzend abschließt, wurde für dieses zentrale Anliegen der Unterstützung des Epaphras wohlüberlegt parallel gestaltet.

3.4 Die Wendung δ καὶ in Kombination mit dem Ich des Paulus

Die Verwendung von δ καὶ in Kombination mit dem Ich des Paulus in der Briefklammer Kol 1,28–29 und 4,3–4 dient dazu, ihn von einer Wir-Gruppe von *Verkündigern* zu unterscheiden. Das finden wir im Corpus Paulinum nur im Kolos-

serbrief. Die Wir-Gruppe der Autoren spricht als Teilgruppe aller Verkündiger sowohl in der ersten Briefhälfte 1,1–23a als auch wieder in der zweiten Briefhälfte in Kol 2,13–4,3a. Die Wir-Gruppe spricht immer *erstens* zu den Adressaten. Zwischen beiden Abschnitten wird das paulinische Amt in 1,23–2,5 vorgestellt, Paulus selbst in diesem Abschnitt aber ausdrücklich als nur einer und als Diener, nicht Gebieter aller (1,28f). Immer nur *zweitens* gehört „auch“ Paulus der Wir-Gruppe an. Dies wird einmal mehr und betont nach dem Wir-Stil in Kol 1,28f mit ὁ καὶ in 1,29 zum Ausdruck gebracht, und zwar im Rahmen des Abschlusses des indikativischen, lehrhaften ersten Briefhauptteils (Kol 1,3–1,23a), den die Verse Kol 1,23bff bis zu den zurück- und vorausblickenden Gelenkversen 2,6–7 abschließen. Beim zweiten Mal wird ὁ καὶ verwendet, um den seit 2,13f gültigen Wir-Stil in 4,3b–4 wieder zu verlassen, der Kol 2,13–14 bis 4,3a mit den Versen 2,13–4,3 personalpronominal betont rahmt. Wieder spricht Paulus also nach der Wir-Gruppe erst *zweitens* in 4,3b.4. Die Wir-Gruppe kommt in 4,8 nochmals in den Blick, aber der Ich-Stil dominiert dann in Kol 4,10–18. Allerdings wird das *apostolische* Amt des Paulus nur in Kol 1,1 genannt („Apostel Christi Jesu, durch Gottes Willen“) und inhaltlich dann in 1,23b–2,5 als ein Dienen erklärt. In Kol 4 geht es gar nicht mehr um das Amt des Apostels, obwohl auch hier wieder seine Verkündigung hervorgehoben wird, die er – als einer aus der Wir-Gruppe aller Verkündiger Christi – genauso zu erfüllen hat, wie die Adressaten vor Ort im Lykostal: 4,2–6. Die Knappheit von Kol 4,3bf zeigt: Die Informationen von Kol 1,23ff werden vorausgesetzt wie die entfaltete Christologie von Kol 1,1–3,4,6 im Gebrauch von nur noch Hoheitstiteln in Kol 3,5–4,17.

Der Vergleich mit sämtlichen weiteren Vorkommen von ὁ καὶ im Corpus Paulinum, die nicht der Unterscheidung des Paulus von anderen *Verkündigern* dienen, zeigt den besonderen Ton von Kol 1,29 und 4,3b, wobei ὁ καὶ in 4,3b – wie das Verkündigungsamt des Paulus überhaupt – nicht so klar die Sonderstellung des Paulus gegenüber der Wir-Gruppe 4,3a betont wie Kol 1,29: 1 Kor 11,23; 15,3; Gal 2,10 (*Wir* sollten der Armen gedenken, *was auch ich* mich bemühte habe zu tun). Weitere Vorkommen ohne Kombination mit dem Ich des Paulus sind: Kol 1,8; 1Kor 15,1; 2Kor 1,22; Phil 2,5; 2Thess 1,11; textkritisch unsicher: 2Thess 2,14.

Auch mit ὁ καὶ betont der Kolosserbrief also, dass Paulus in ihm nicht *erstens* und nicht als allein befugter Lehrer und Verteidiger des Evangeliums auftreten möchte. Seine Autorität wird nirgends hervorgehoben. Denn sein und Timotheus Brief greift zu spät in den Kampf um das Seelenheil der Adressaten ein: Die Kolosser glauben und lieben „um der Hoffnung willen, die für euch aufbewahrt ist in den Himmeln. Von ihr habt ihr *schon zuvor gehört* durch das Wort der Wahrheit, das Evangelium, das zu euch gekommen ist, *wie es auch in aller Welt Frucht bringt* und auch bei euch wächst *von dem Tag an, da ihr's gehört* und die Gnade Gottes erkannt *habt* in Wahrheit. So habt ihr's gelernt (effektiver Aorist!) *von Epaphras*, unserm geliebten Mitknecht, der uns auch eure Liebe im Geist kundgetan hat. Darum lassen *auch wir von dem Tag an, an dem wir's* (von ihm)

gehört haben, nicht ab, für euch zu beten...“ Mehr Betonung des zeitlichen und normativen Vorrangs des Epaphras im Sinne des antiken Prioritäts-Denkens geht nicht.

4. Resümee

Paulus und Timotheus bauen nicht auf fremdem Grund. Mit der Wir-Gruppe aller Verkündiger weltweit unterstützen sie Epaphras nur, seine Lehre, seine Anliegen am Briefanfang Kol 1,3ff; 1,9ff, im Einstieg Kol 1,23b –2,7 in die Briefmitte Kol 2,6–3,4 und am Ende des Briefs in 4,2–6.12–13. Die normative Lehre wird nach dem Präskript und Proömium Kol 1,1–2.3–14 in 1,15–23 allgemeingültig dargelegt und in 2,6–15 aktualisiert gegen die Irrlehre angewendet. Deren Verhaltensforderungen werden mit 2,16–23 als nicht heilsnotwendig zurückgewiesen, bevor die Gemeinde intern und missionsethisch unterwiesen werden kann: 3,1–4,6. Die Verse 2,20–3,4 sind zurück- und vorausschauende, die Briefmitte abschließende Gelenkverse, Gegenstück zu den die Briefmitte eröffnenden Gelenkversen 2,6f. Das Briefkorpus 1,15–4,6 endet mit den Gelenkversen 4,2–6. Sie leiten zu den Schlussworten 4,7–18 über. Der Kolosserbrief ist in Ringkomposition verfasst worden. „Wer die Struktur hat, hat auch die Botschaft.“ (Wick, 2004, 5):

Kol 1:	Kol 4:
1,1-2: Präskript Amt des Paulus in der Wir-Gruppe (Paulus und Timotheus)	4,3b-4: Paulus in der Wir-Gruppe , Timotheus im „Wir“ von 2,13f bis 4,3a, aber ohne ausdrückliche Erwähnung, wie alle Mitautoren in Paulusbriefen im Briefschluss nicht vorkommen
1,18-29: ὃ καὶ	4,3-4: ὃ καὶ
1,1-2.3-4: Wir-Gruppe: Paulus und Timotheus	4,2-8/ 4,7-9.10-11: Wir-Gruppe: Paulus und andere Missionare, bei ihm und in Kolossä
1,5-6: Mission: Evangelium, Inhalt des Evangeliums ist (ausführlich dargelegt:) das Geheimnis des Christus 1,15-20.25-29	4,5-6: Mission: Evangelium nicht als solches genannt, aber: Inhalt des Evangeliums ist „das Geheimnis des Christus “: 4,3.
1,6–8: Epaphras und das Evangelium, „treuer Diener des <i>Christus</i> “ in der Mitte der Wir-Gruppe	4,12-13: Epaphras „Knecht <i>Christi Jesu</i> “ (Christus = Inhalt des Evangeliums) in der Mitte der Wir-Gruppe
1,9-14: Wir-Gruppe (= Wir-Stil der Autoren)	4,14: Weitere Mitglieder der Wir-Gruppe 4,3a = Lukas und Demas
1,23b-2,5: Amt des Paulus	4,18: Postskript / Amt des autorisierenden ersten Autors Paulus
1,7: Mitsklave/Sklave	4,7.12: Mitsklave/Sklave
1,7.23.25: Diakon/ie	4,7.17: Diakon/ie
Weitere Parallelen:	Weitere Parallelen:
1,1: Brüder/Bruder	4,7.9.15: Brüder/Bruder

1,18.24: Ekklesia	4,15.16: Ekklesia
1,11-14: Gott, Christi Königreich	4,11: Gottes Königreich
1,1.3.4: Jesus, Christus, Herr	4,1.7.12.17: Jesus, Christus, Herr
1,3.9.12: Gebet	4,2f.12: Gebet
1,5f.23: Himmel	4,1: Himmel
1,9: Weisheit	4,5: Weisheit
1,10: <i>Lebenswandel</i> (zum Wohlgefallen)	3,22; 4,5f: <i>Lebenswandel</i> (zum Wohlgefallen)
1,7.9.24: „für euch“	4,12f: „für euch“
1,21: Gerichtshorizont/vor Christus stehen	4,12: Gerichtshorizont/vor Christus stehen
1,2.8: Gnade	4,6.18: Gnade

Eine Parallelität beider Briefhälften Kol 1–2 und Kol 3–4 sind außerdem zwei ausführliche „Exkurse“. Einer eröffnet das Briefkorpus nach dem Proömium: Kol 1,15–23 (Christus über allen und allem und die Adressaten), der andere beschließt es: Kol 3,22–4,1 (Der Herr über allen und nur die Sklaven und Herren als Teilgruppe der Adressaten).

Kol 1,1 ist, in Kombination mit dem Wir-Stil im Brief, von den Autoren wörtlich gemeint und von der Forschung ernst zu nehmen: Paulus ist erster, aber nicht alleiniger Autor. Er und Timotheus wollen im ersten Briefhauptteil den Kampf des Gemeindegründers Epaphras gegen Häretiker unterstützen. Dieses Autorenanliegen wird in der wichtigsten Briefklammer Kol 1,5–8.9 und 4,12–13 jeweils zweitens nach der *erstrangigen* Empfehlung des Epaphras betont. Epaphras ist aber kein Paulusmitarbeiter!

Im zweiten Hauptteil läuft fast alles auf die „diplomatisch“ verallgemeinernde Ergänzung des Philemonbriefs hinaus, auf die Solidarisierung der „Sklaven“ und „Mitsklaven“ Epaphras, Tychikus, Timotheus und Paulus mit dem „treuen und geliebten Bruder“ Onesimus, der vor Ort mit Tychikus die Gemeinde „trösten“ soll. Geschickt entschärfend wird das Hauptanliegen Kol 3,11–4,9, der missionsdienliche Frieden zwischen Sklaven und Herren¹⁵, in den Rahmen einer Ethikunterweisung für alle gekleidet und schließlich *erstens* an die Sklaven adressiert. Sie werden mit hoher Christologie zu Dienern „des Herrn Christus“ erklärt. Ihre Herren hingegen werden als irdische Herren (unter dem Himmel) vor demselben Herrn *als ihrem und aller Menschen Richter* ermahnt, gute Herren der Sklaven zu sein. Alle Getauften sind Christi Freigekaufte (1,14). Da gilt nicht mehr „Sklave, Freigeborener“ (3,11). Behutsam beginnen die Autoren mit Anweisungen für alle (3,1–17), danach für alle Mitglieder des antiken Hauses (3,18–21), um erst zuletzt „zur Sache“ zu kommen: das neue Miteinander von Sklaven und „Herren“ wird – im Gegensatz zu den Anweisungen für Frauen, Männer und Kinder – auffallend ausführlich behandelt. Mit diesem Aufbau der Paränese, samt zuletzt wieder Anweisungen für alle in 4,2–6, werden sämtliche Gemeindeglieder gleichberechtigt angesprochen und die „Herren“ werden stillschweigend zur letztgenannten (!) Teilgruppe der Gesamtgemeinde. Nur in Kol 3,13ff wird

¹⁵ Kol 4,2–6 folgen absichtlich auf 3,11–4,1.

„Herr“ zwecks des Wortgleichklangs konsequent gehäuft verwendet! „Der“ Christus, vor dem alle Menschen „unbestrafbar“ (1,23) stehen müssen (1,29), steht schon nicht mehr. Er hat sich, wie ein antiker Richter, zur Urteilsverkündung bereits gesetzt: 3,1–6! Er ist der „Herr“ der irdischen „Herren“: 2,6; 3,13.17.22–4,1. Nach kurzem Hinweis auf die missionarische Verantwortung der Gesamtgemeinde (4,2–6) kommt es zuletzt zur sprachlich auffallend kräftigen Solidarisierung mit Onesimus Kol 4,7–9. Ausgerechnet er wird, von 3,22–4,1 zudem abgesetzt, *nicht* Sklave genannt, sondern ist – wie Tychikus – „treuer und geliebter Bruder“ der Wir-Gruppe. Philemon hat also Onesimus als „Bruder“ inzwischen anerkannt. Der Kolosserbrief wurde später geschrieben als der Philemonbrief.

Epaphras und Paulus sind gemäß Jesu Gebot (Mk 10,42–45) am Anfang und Ende des ersten Briefhauptteils „Diener“: 1,23–25, Epaphras sogar schon zuvor: 1,7. Außerdem sind am Briefende auch Tychikus und Archippus „Diener“ bzw. „im Dienst“ (Rahmung des Briefschlusses!: 4,7.17). Im Kolosserbrief kann Paulus nicht als (erste) Autorität auftreten. Vom antiken Denken her, dass nur der Erstverkündiger normative Autorität im Lehr-Streit sein kann, tritt Paulus mit Timotheus hinter Epaphras zurück. Beide stehen Epaphras nur bei. Sie bezeugen das weltweit identische, von Epaphras gepredigte Evangelium als Norm des Glaubens.

Allerdings hatte Paulus den Spezialauftrag Christi (Röm 1,1–17; Gal 1,1–5; 2,9f) auszuführen, für alle Unbeschnittenen (vgl. Kol 2,9ff; 3,11) das Evangelium auch zu verteidigen (Kol 2,1; 2Kor 10,1ff u. ö.), damit sie nicht wieder aus dem Heil herausfielen: 1,23–29; 2,1–23, weder durch Aufgabe des *Glaubens* und der *Hoffnung* (1,23), d. h. weder durch Abfall vom „Evangelium“ (Kol 1,5–23), dessen Inhalt der Glaube an den gnädigen Gott in Christus als Haupt der Gemeinde ist, der demnächst Gericht halten wird (3,1–6; 3,25–4,1), noch durch den Abfall von der *Liebe*, dem Rückfall in eine gnadenlose Ethik (dagegen: Kol 2,16–3,17). Verhalten ist Glaubensbekenntnis und Mission! Verkündigendes, „gnädiges“ Verhalten aus Glauben muss in der Ökumene, in der Ortsgemeinde und in jedem christlichen Haus mit dem Glauben aller Christen übereinstimmen. In Kolossä muss dieser Glaube besonders auch im öffentlich beobachteten Verhalten von Sklaven und Herren missionsdienlich zum Ausdruck kommen (4,2–6 folgen unmittelbar auf 3,22ff!). Die letzten in der Welt, die Sklaven, sind die ersten Diener und Verkündiger des Königs Christus durch ihr Verhalten – dies betont eine Doppelung des Herrschertitels „Herr Christus“ in Kol 3,24 (sonst nur Röm 16,18).

Briefklammer um die Ethik, Grundton aber auch schon seit 1,23.28f, ist das noch ausstehende Hoffnungsgut „Erbe“ (1,4.12 und 3,24), wie der Gerichtshorizont: 3,1–6; 3,25–4,1. Kol 3,6–4,5f sind im Geist von 2Kor 5,10–11 geschrieben worden. Bewusst wird das „Erbe“ als „Vergeltung“ (für Leiden auf Erden?) erstens den Letzten, den Sklaven, in Aussicht gestellt (3,24), ihren Herren aber die Begegnung mit dem richtenden Herrn (3,25–4,1). Kol 3,25 ist Gelenkvers, darum

allgemein formuliert. Mit Blick auf die Sklaven *und zugleich* auf alle Menschen/die Herren gilt: gleich, welchen Standes ein Mensch ist – wer Unrecht tut, wird im Gericht die Folgen tragen. Die Herren, die (durch Häresie?) widerspenstige Sklaven strafen könnten, hören mit!

Die nach Kol 1,1 überraschende, aber bewusste Vermeidung der Betonung der Autorität des Apostelamtes im Kolosserbrief und stattdessen Hintanstellung des „Dieners“ Paulus im Geist von 2Kor 1,24; 4,5 und Phlm 8–9, die Voranstellung des Epaphras und seiner Lehre als erste und einzige Autorität sowie die Nachordnung von Paulus und Timotheus als nur Unterstützer dieses Lehrers im Kampf um seine Schüler, dies alles spricht – im Vergleich zum ganz anderen, autoritären Auftreten des Paulus gegenüber *seinen* Gemeinden – stark für die Echtheit des Kolosserbriefs. Seine Autoren versuchen nicht, ihre Ansichten im Namen einer nachpaulinisch überhöhten „Ikone“ Paulus (gegen Theobald, 2013, 434) als Norm in Gemeinden durchzusetzen, die Barnabas und Epaphras als Gründer hochschätzten, Paulus aber nie gesehen hatten. Bormann (2012, 32–33) möchte mit dem exegetischen Mainstream einen stark auftretenden Paulus im Kolosserbrief erkennen und gerät dabei in Selbstwidersprüche, weil er einerseits den Text sehr genau liest, sich aber andererseits nicht von den üblichen Fehlinterpretationen der Exegetenmehrheit zu trennen vermag. Im Kolosserbrief seien „die Personal- und Possessivpronomina der 1. Pers. deutlich seltener „als im Philipperbrief ... Obwohl also der Apostel im Kolosserbrief eine erhebliche Autorität für sich in Anspruch nimmt [Bormann weist nirgends nach, wo das im Brief der Fall sein soll/RF], treten die Aussagen, die eine Beziehung zwischen seiner Person und den verhandelten Sachverhalten herstellen, im Vergleich zum Philipperbrief, aber auch zu den anderen paulinischen Hauptbriefen deutlich zurück.“ Die Deutung der auffallenden Zurückhaltung des Paulus im Kolosserbrief wird aber erst von Röm 15,20 und 2 Kor 1,24; 4,5 her möglich: Paulus vermeidet jedes autoritäre Auftreten gegenüber Fremden, muss aber dennoch seinen Auftrag Gottes erfüllen, Diener der Gemeinde zu sein.

Im Kolosserbrief finden wir nichts, was Paulus nicht hätte unterschreiben können, auch wenn Epaphras, als einzig zur Verfügung stehender, theologisch versierter Berichterstatter über das Geschehen im Lykostal, vor allem in Kap. 1–2 zu Wort kommt. Er wird auch stilbeeinflussend dem Timotheus beratend und diktierend bei der Abfassung dieser Kapitel geholfen haben. So konnte ein gefesselter (Kol 4,18), im Schreiben ungeübter (Gal 6,11) oder sehbehinderter (Gal 4,15), im Alter (Phlm 9) schwer kranker (2Kor 12,7ff) Paulus „den Kolossern ein Kolosser“ werden, um im Kampf gegen Verführer und bei der Verkündigung *des* Christus zu helfen. Sein und Timotheus Messias ist für alle Christen das Haupt, der Herr der Gemeinde und des Kosmos, der menschengewordene Gott (2,9), ihre Geborgenheit, „die Hoffnung der Herrlichkeit“, „ihr Leben“ (Kol 1,15ff; 1,27f; 3,1–4).

5. Literaturverzeichnis

- Kurt Aland (Herausgeber), Horst Bachmann (Mitwirkende), Wolfgang Slaby (Mitwirkende) 1978, *Vollständige Konkordanz zum Neuen Testament*, Bd. 2: *Spezialübersichten*, Berlin: de Gruyter, 1978.
- Gordon J. Bahr 1966, *Paul and Letterwriting in the Fifth Century*, in: *CBQ* 1966, 465–477.
- Klaus Berger 2011, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh: GVH, 2011.
- Karl Beyer 1962, *Semitische Syntax im NT*, Bd. I/1, Göttingen: V&R, 1962.
- Lukas Bormann 2012, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/1, Leipzig: EVA, 2012.
- Ingo Broer 2006, *Einleitung in das Neue Testament, Studienausgabe, 2. Band: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons*, Würzburg: Echter, 2006.
- Walter Bujards 1973, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, Göttingen: V&R, 1973.
- James D. G. Dunn 2014, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Rüdiger Fuchs 2003, *Unerwartete Unterschiede . Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren?* Wuppertal: R. Brockhaus, 2003.
- Ders., 2014 und 2015, *I Kneel before the Father and Pray for You (Ephesians 3:14). Date and Significance of Ephesians, Part 1–2*, in: *EuroJTh* 23, 1. und 2. Heft, 13–22 und 116–122, 2014 sowie Part 3, in: *EuroJTh* 24, 1. H., 33–41, 2015.
- Ders., 2014, *Der Ort des Epheserbriefs in der paulinischen Chronologie und Theologie sowie sein Aufbau*, in: *JETH* 29, 77–99.
- Klaus Haacker 2009, *Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die communis opinio zum Corpus Paulinum*, ThZ, 65, 2009, 224–225.
- Donald A. Hagner 2012, *The New Testament. A historical and theological Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Antony Kenny 1986, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Mark Kiley 1986, *Colossians as Pseudepigraphy*, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Johannes Lähnemann 1971, *Der Kolosserbrief . Komposition, Situation und Argumentation*, Gütersloh: Mohn, 1971.
- Richard N. Longenecker 1974, *Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles*, in: Ders. und Merrill C. Tenney (Hg.), *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids: Zondervan, 1974.
- Ders., 1990, *Galatians*, WBC 41, Dallas, Word Books, 1990.
- Ulrich Luz 1998, *Der Brief an die Kolosser*, NTD 8/1, Göttingen: V&R, 1998.
- Gregory S. MaGee 2013, *Portrait of an Apostle. A Case of Paul's Authorship of Colossians and Ephesians*, Eugene: Pickwick, 2013.

- Willi Marxsen 1964, *Einleitung in das Neue Testament*, Güthersloh: Mohn, ³1964.
- Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg) 2011, *Grundinformationen Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen: V&R, ⁴2011.
- Bo Reicke 2001, *Re-examining Paul's Letters. The History of the Pauline Correspondence*, Harsburg: Trinity, 2001.
- Ernest Randolph Richards 1991, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen: Mohr, 1991.
- Ders. 2005, *Paul and First-Century Letterwriting. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic and Nottingham, England: Apollos, 2005.
- Otto Roller 1933, *Das Formular des paulinischen Briefes. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Brief*, Stuttgart: Kohlhammer, 1933.
- Jürgen Roloff 1993, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen: V&R, 1993.
- Udo Schnelle 2013, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen: V&R, ⁸2013.
- Eduard Schweizer 1973, Christus und Geist im Kolosserbrief, in: *Christ and Spirit in the New Testament*, FS C. F. D. Moule), Cambridge: CUP, 1973.
- Ders., 1976, *Der Brief an die Kolosser*, EKK 22, Neukirchen etc.: Neukirchner, 1976.
- Ders., 1989, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen: V&R, 1989.
- Scott Gambrill Sinclair 1988, *Jesus Christ according to Paul. The Christologies of Paul's undisputed Epistles and the Christology of Paul*, Berkeley: Bibal, 1988.
- Peter Stuhlmacher 2012, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2. Bd.: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen u.a., ²2012.
- Michael Theobald 2013, Der Kolosserbrief, in: M. Ebner, S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, 432–445, Stuttgart: Kohlhammer, ²2013.
- Thomas Weissenborn 2012, *Apostel, Lehrer und Propheten. Eine Einführung in das Neue Testament*, Marburg: Francke, 2012.
- Peter Wick 2004, *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- Ulrich Wilckens 2005, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Bd., Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2005.

Rüdiger Fuchs

Paul and Timothy to the brothers at Colossae. Prescript and “We”-style on the Letter to the Colossians

Seldom-noticed peculiarities of the Letter to the Colossians are relevant for clarification of its authorship, particular distinctive features in the prescript, combined with the preferred „We“ style in the letter. Paul and Timothy purposely choose this style in order to provide support to church’s founder, Epaphras, in his dispute with heretics. He is not a co-worker of Paul, and his churches are not Pauline churches. Paul’s non-commanding style reflects his stated principle of „not building on someone else’s foundation“ (Rom 15:20). He therefore chooses to use the „I“ style only twice: at the end of the first major (indicative) section and again at the end of second major (imperative) section of Colossians. He appeals to the addressees to turn again to the Gospel that Epaphras proclaimed. This is underscored by the letter’s „ring compositional“ elements at the beginning, middle, and end.

Hans-Georg Wüch

Accordance 11 und Bible Works 10 Aktuelle Bibelsoftware im Vergleich

Accordance 11 und BibleWorks 10 –
was zeichnet die beiden Programme aus?

1. Accordance

Accordance gibt es zurzeit für Mac OS, IOS und Windows. Die aktuelle Versionsnummer ist 11. Die Versionen für Mac und PC sind nahezu identisch, auch wenn der Menüaufbau etwas unterschiedlich ist. Neben den PC- und Mac-Versionen läuft Accordance auch – mit etwas eingeschränktem Funktionsumfang – auf Iphone und Ipad.

Accordance kann zunächst kostenfrei getestet werden. Es ist möglich, je nach Bedarf einzelne Bibeln, Kommentare oder Wörterbücher zu erwerben. Günstiger ist es jedoch, wenn man eines der angebotenen Pakete kauft. Zurzeit gibt es die folgenden Paketoptionen: Die „Starter“ Version (US\$ 59,90) enthält bereits eine ganze Menge an Büchern, darunter sieben englische Bibeln sowie fünf Übersetzungen in andere Sprachen, darunter auch zwei deutsche Bibeln (Elberfelder 1905 und Luther 1912), außerdem zwei Kommentarreihen (*Matthew Henry* in der gekürzten Fassung sowie den *IVP-New-Bible-Commentary*), außerdem zwei ausführliche Bücher mit Parallelstellen, vier Bibellexika sowie eine ganze Reihe weiterer hilfreicher Literatur. Sogar eine Ausgabe des griechischen NT gehört mit dazu. Über die Verknüpfung mit dem System der Strong-Nummerierung kann man auch ohne Griechischkenntnisse in einem ebenfalls mitgelieferten Wörterbuch die griechischen Begriffe nachschlagen. Zwei hebräische Wörterbücher runden das Paket ab. Sie können ebenfalls über die jeweiligen Strong-Nummern verwendet werden.

Die „Bible Study Collection“ enthält eine große Menge an englischen Bibel sowie Kommentaren und Studienhilfsmitteln. Sie kostet derzeit US\$ 199. Dazu gehört u.a. der 49-bändige *Tyndale-Kommentar* zur ganzen Bibel. Die „Original Language Collection“ (US\$ 299) ist vor allem für Studenten und Dozenten der Biblischen Sprachen Griechisch und Hebräisch gedacht. Sie enthält hebräische und griechische Bibeln mit morphologischen Auszeichnungen. Das bedeutet, dass jedes Wort mit einem Mausklick grammatisch analysiert werden kann. Der griechische Text basiert auf der 28. Auflage von *Neste-Aland*, dem derzeitigen Standardtext für die theologische Arbeit, der hebräische auf dem Text der *Biblia*

Hebraica Stuttgartensia. Eine Reihe von guten und hilfreichen Wörterbüchern runden dieses Paket ab.

Die „Essential Collection“ kombiniert im Wesentlichen die „Bible Study Collection“ und die „Original Language Collection“. Sie kostet derzeit US\$ 499. Zum Funktionsumfang gehört aber auch ein interaktiver Bibelatlas, eine Zeitachse der biblischen Ereignisse und Personen sowie eine Photosammlung zum Land Israel. Die „Advanced Collection“ (US\$ 999) fügt eine große Menge an Kommentaren und Studienmaterialien hinzu. Dazu gehört neben einigen hervorragenden Kommentaren auch die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sowie *Nestle Aland*, 28. Auflage, beide mit morphologischem Schlüssel und textkritischen Anmerkungen. Wem dies noch nicht genügt, der erhält mit der „Ultimate Edition“ (US\$ 1.999) eine Sammlung von theologischen Hilfsmitteln und Studienmaterialien, die wirklich umfassend ist. Dazu gehören, neben weiteren guten Kommentaren, das Griechisch-Englische Wörterbuch zum NT (BDAG), das *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT) und das *Theological Lexicon of the Old Testament* von Jenni und Westermann, das ursprünglich in Deutsch erschienen ist.

Einzigster Nachteil dieser immensen Sammlung ist die Tatsache, dass man zur Nutzung des Programmes relativ gut Englisch lesen können sollte. Zwar ist die Menüstruktur des Programmes auf Deutsch erhältlich (wobei es an einigen Stellen noch englische Untermenüs sowie leichte Fehler gibt), aber die verwendeten Werke selbst sind im Wesentlichen in Englisch abgefasst. Leider werden zurzeit auch noch relativ wenig deutsche Bibeln angeboten. Diese müssen – auch in der Ultimate Edition – nachträglich dazugekauft werden. So kann man beispielsweise für derzeit € 19,99 die aktuelle Lutherübersetzung (1984) erwerben. Das gesamte Angebot wird allerdings ständig erweitert und man kann problemlos über einen Shop im Internet weitere Bücher in sein eigenes Paket integrieren.

Die große Stärke von Accordance ist seine Flexibilität und Schnelligkeit. Das Programm startet mit einer Arbeitsoberfläche (*workspace*). Diese enthält mindestens einen Arbeitsbereich (*zone*), in dem die jeweils benutzten Ressourcen angezeigt werden. Innerhalb dieses Arbeitsbereiches können verschiedene Felder (*tabs*) verwendet werden, die wiederum Elemente (*panes*) enthalten, die miteinander in Verbindung stehen, also zum Beispiel eine Bibelübersetzung sowie ein Kommentar und eine weitere Bibelübersetzung. Dabei ist es sogar möglich, bestimmte Ressourcen in einem Element zu kombinieren, etwa einen Kommentar zum AT und einen Kommentar zum NT oder den Text des Hebräischen AT und des Griechischen NT. Je nachdem welcher Bibeltext dann in dem führenden Element geöffnet wird, erscheint der entsprechende Kommentar bzw. der zugehörige hebräische oder griechische Text.

Startet man eine neue Suche oder öffnet eine weitere, unabhängige Ressource, wird dies in einem neuen Arbeitsbereich angezeigt. Dies hat den Vorteil, dass bisherige Suchen unverändert bleiben. Es können beliebig viele Arbeitsbereiche gleichzeitig geöffnet werden, die wiederum beliebig viele Felder und Elemente

enthalten können. Und wem eine Arbeitsoberfläche nicht genügt, der kann einfach eine zweite Arbeitsoberfläche starten. Jede Arbeitsoberfläche mit ihren Bereichen und Elementen kann ganz individuell gestaltet werden (nebeneinander oder übereinander) und für eine spätere Verwendung gespeichert werden.

Die Bibliothek ist in 23 Kategorien vorsortiert, aber man kann auch seine eigenen Ordner und Unterordner erstellen und die zum jeweiligen Paket gehörenden Ressourcen darin sortieren. Ein spezielles Informationsfenster enthält diese Ressourcen und ermöglicht einen schnellen und direkten Zugang zu ihnen. Hier werden auch andere Informationen zum Text angezeigt, zum Beispiel Querverweise, andere ähnliche Themen und parallele Texte.

Die eigentliche Stärke von Accordance sind seine umfangreichen Suchmöglichkeiten. Suchvorgänge, die auch sehr komplex sein können (bis hin zu morphologischen oder syntaktischen Suchen) lassen sich bequem über die Suchleiste starten, wobei Verknüpfungsmodi und – bei entsprechenden hebräischen oder griechischen Bibeln – syntaktische oder morphologische Befehle über ein Auswahlmenü hinzugefügt werden können. Natürlich kann eine Suche auch direkt aus einem Text heraus gestartet werden, indem das entsprechende Wort angeklickt wird. Über die rechte Maustaste können dann die Suchoptionen ausgewählt werden. Bei hebräischen oder griechischen Texten kann dabei auch festgelegt werden, ob nach der exakten Schreibweise, dem Lemma, der Wurzel oder einer grammatischen Auszeichnung gesucht wird. Bei hebräischen Texten muss allerdings häufig genau markiert werden, ob man nach dem gesamten Wort (einschließlich Suffixen, Artikel bzw. Präpositionen) oder nur nach einem Teil des Wortes sucht. Nutzt man die Suchleiste, schlägt Accordance bereits während des Eintrags mögliche Begriffe oder Bücher (bei der Suche nach Bibelstellen) vor. Die Suchvorgänge selbst sind auch bei sehr komplexen Suchen extrem schnell.

Für die Suche in Bibeltexten gibt es zwei unterschiedliche Such-Modi. Das erste ist eine genaue Suche nach dem exakten Begriff, der angegeben wird. Diese Suche kann mit unterschiedlichen Auszeichnungen (vor allem bei hebräischen oder griechischen Texten) kombiniert werden, so dass es möglich ist, nach grammatischen oder syntaktischen Besonderheiten zu suchen. Die zweite Suche ist eine flexible Suche, bei der auch viele mögliche Veränderungen des Suchbegriffes, wie etwa Pluralformen, andere Zeiten oder sogar ähnliche Ausdrücke gefunden werden.

Suchen können auch über das entsprechende Menü konstruiert werden. Dabei lassen sich sehr komplexe Suchen mit unterschiedlichen grammatischen Auszeichnungen erstellen. Vor allem bei der Arbeit mit griechischen oder hebräischen Texten ist dies sehr hilfreich.

Eine weitere Suchoption, die Accordance bietet, ist die Ressourcenübergreifende Suche in allen installierten Texten, Kommentaren, Wörterbüchern usw. Sie kann in einem speziellen Suchfeld oder direkt in dem entsprechenden Feld in der Menüleiste gestartet werden. Was dabei besonders erstaunt, ist die enorme Geschwindigkeit selbst bei komplexen Suchen. Sogar bei der Ultimate

Edition und ihrer ungeheuren Menge an Ressourcen dauert eine kombinierte Suche nach zwei oder drei Worten nur wenige Sekunden. Und falls es einmal etwas länger dauern sollte, kann man, während die Suche läuft, bereits an anderer Stelle im Programm mit der Arbeit fortfahren.

Sehr viele Texte (sowohl Bibeltexte als auch andere Ressourcen) sind mit Auszeichnungen versehen. Sobald der Cursor über dem entsprechenden Wort steht, erhält man in dem Informationsfenster automatisch die dazugehörigen Angaben. Dabei kann es sich zum Beispiel um grammatische Bestimmungen, Definitionen, grammatische oder syntaktische Informationen, Parallelstellen (mit vollem Text) oder textkritische Anmerkungen handeln. Alternativ dazu ist es auch möglich, durch einen Dreifach-Klick auf das Wort in einem separaten Fenster eine vorher festgelegte Quelle (beispielsweise ein Wörterbuch) zu öffnen. Das gleiche erreicht man auch nach einem Rechts-Klick über das Kontextmenü.

Neben den Bibeltexten enthält Accordance eine Menge von hilfreichen Werkzeugen, die den Nutzer bei seinem Bibelstudium unterstützen. Dazu gehört der Atlas mit Karten zu den biblischen Ländern. Dieser kann nach den eigenen Interessen gestaltet werden und Orte, Länder oder Routen anzeigen, sogar in einer 3D-Version. Es ist auch möglich, eigene Karten zu erstellen. Außerdem enthält Accordance viele Bilder biblischer Stätten und Objekte sowie griechischer oder hebräischer Manuskripte.

Ein weiteres hilfreiches Tool ist die Zeitachse der Bibel- und Weltgeschichte. Man kann zwischen einer konservativen und einer kritischen Datierung wählen, aber auch Personen und Daten hinzufügen sowie die bestehenden Angaben verändern.

Für die Darstellung der Ergebnisse enthält Accordance eine Reihe von hilfreichen grafischen Analysetools. Mit ihnen kann man zum Beispiel die Verteilung der gefundenen Stellen auf die biblischen Bücher grafisch darstellen oder die Funde nach bestimmten Auszeichnungen sortieren.

Alle mit Auszeichnungen versehenen Bibeltexte können mit dem dynamischen Interlinearwerkzeug dargestellt werden. Dabei kann der Nutzer festlegen, welche Informationen er in den Zeilen unter den Texten dargestellt haben möchte. Auf diese Weise können unterschiedliche Übersetzungen angezeigt werden, oder auch unterschiedliche Quellen eines Textes zur Analyse der textkritischen Anmerkungen. Darüber hinaus können auch mit Hilfe eines entsprechenden Buttons Texte in unterschiedlichen Übersetzungen dargestellt werden. Unterschiede werden dabei automatisch farblich markiert.

Die Ultimate Edition enthält ein graphisches Syntax-Modul, das die Syntax des hebräischen AT und des griechischen NT graphisch darstellt. Hier hat man auch die Möglichkeit, nach syntaktisch ähnlichen Texten zu suchen. Es ist möglich, dieses Modul auch für andere Kollektionen freizuschalten. Darüber hinaus kann der Benutzer auch selbst ein Schaubild der Syntax eines Textes erstellen.

Anleitungen für die tägliche Bibellese, Lesezeichen, Notizen und die Möglichkeit, Textstellen farblich zu markieren, gehören natürlich ebenfalls zur

Grundausrüstung des Programmes. Lesezeichen, Notizen und farbliche Markierungen können via Dropbox mit jedem anderen Gerät, das mit Accordance 11 arbeitet (Mac, PC, iPad oder iPhone), synchronisiert werden. Notizen kann man nicht nur zu Bibeltexten erstellen, sondern auch zu allen anderen Ressourcen. Bei Bibeltexten wird die Notiz mit dem entsprechenden Vers verknüpft, bei anderen Texten mit einem Wort im Text.

Über ein entsprechendes User-Modul können auch andere Texte, Bücher usw. in Accordance integriert werden. Sie werden automatisch in die Bibliothek aufgenommen und können wie jede andere Ressource durchsucht werden.

2. BibleWorks

BibleWorks gibt es für Windows und für Mac. Die aktuelle Version ist 10. Diese Version ist optisch leicht verändert worden und enthält eine verbesserte Mac-Kompatibilität und Funktionalität (allerdings läuft sie auf einem Emulator, was zur Folge hat, dass sie sich nicht in allen Fällen an die Mac-Richtlinien hält).

BibleWorks ist ein Komplettpaket, das aber eine Reihe von Ressourcen enthält, die man zusätzlich freischalten kann. Es kostet zurzeit US\$ 398 und wird als DVD bzw. USB-Stick oder per Download angeboten. Zu den separat freischaltbaren Ressourcen zählt vor allem das „Stuttgart Original Language Module“ (SOLM), zu dem die aktuelle Version des Griechischen NT von *Nestle Aland* (28) mit kritischem Apparat und die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) sowie die *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), beide ebenfalls mit kritischem Apparat, gehören. Die SOLM kostet für AT und NT zusammen US\$ 199. Wenn man nur die griechischen oder nur die hebräischen Texte benötigt, kostet dies jeweils US\$ 149. Mit der aktuellen Version können auch einzelne Texte aus dem WORD-search-Programm in BibleWorks integriert werden.

BibleWorks ist vor allem auf die Arbeit mit den biblischen Texten ausgerichtet. Es enthält daher mehr als 50 Texte in den biblischen Ursprachen bzw. mit morphologischen Auszeichnungen versehene Texte. Dazu gehören auch eine ganze Reihe von originalen griechischen Manuskripten in HD-Qualität sowie der komplette Text des hebräischen *Codex Leningradensis* (mit morphologischen Auszeichnungen versehen). Darüber hinaus finden sich mehr als 200 verschiedene und teilweise sehr aktuelle Bibelübersetzungen in vielen unterschiedlichen Sprachen, sowie verschiedene Lexika und Grammatikwerke sowie weiteres Material zur Erläuterung und Erklärung der biblischen Texte. Zusammen bilden diese Ressourcen ein wirklich imponantes Hilfsmittel zum Bibelstudium und zur wissenschaftlichen Arbeit am biblischen Text. Das Verständnis und die Analyse biblischer Texte ist die eigentliche Stärke von BibleWorks.

Dass nun auch die „Stuttgart Original Language Modules“ (SOLM) für BibleWorks erhältlich sind, unterstreicht diese Ausrichtung des Programmes. Die SOLM-Module müssen zusätzlich erworben werden und können erst ab der Ver-

sion 10 in BibleWorks integriert werden. Der textkritische Apparat kann dabei in dem Analyse-Fenster angezeigt werden. Ein spezielles Tool (das „Manuscript Project“) zeigt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Texte.

Ebenfalls neu in der Version 10 ist die sogenannte „fuzzy“-Suche. Sie funktioniert nur mit englischen Texten. Man kann damit zum Beispiel das Wort „love“ suchen und findet auch die unterschiedlichen Varianten (wie „loves“, „beloved“ oder „loving“). Es gibt zwei verschiedene Suchoptionen, die dabei verwendet werden können. Eine weitere Neuerung ist ein Reader für elektronische Texte (E-Pub Reader), der in das Analyse-Fenster integriert ist sowie der komplette Text des Hebräischen Alten Testaments und des Griechischen Neuen Testaments als Audio-Dateien sowie einige weitere neue Ressourcen. Neben diesen Neuerungen fällt vor allem optisch die Möglichkeit ins Auge, die Farbgestaltung des Programmes vollständig zu ändern und den eigenen Wünschen anzupassen.

Wie schon erwähnt, ist die besondere Stärke von BibleWorks die Konzentration auf die Arbeit mit dem biblischen Text. Diesen kann man in den Originalsprachen sowie vielen verschiedenen Übersetzungen anzeigen. Man kann ihn morphologisch und syntaktisch analysieren und durch Informationen einer Zeitachse oder HD-Bildern von Israel illustrieren und mit Notizen versehen. Daneben gibt es auch zwei Kommentarreihen zur Bibel (der Kommentar von *Matthew Henry* sowie die *NET-Bible*), aber das ist sicher nicht die eigentliche Stärke von BibleWorks.

Die Suchfunktionen von BibleWorks sind sehr ausgefeilt und extrem schnell. Ein Doppelklick auf ein Wort in einem der Bibeltex te zeigt sofort alle Stellen, an denen dieses Wort (in der genau gleichen Form) auch noch vorkommt. Mit der rechten Maustaste öffnet sich ein Kontextmenü, das unter anderem eine Suche nach Form, Lemma oder Homonym anbietet. Wenn ein Wort, wie das in hebräischen Texten sehr häufig ist, mit Artikel, Suffix und/oder Präposition versehen ist, fragt BibleWorks zunächst, nach welchem der Begriffe man suchen möchte.

Suchen können natürlich auch in der Eingabezeile des Suchfensters gestartet werden. Mit der rechten Maustaste lassen sich dabei morphologische Auszeichnungen sowie spezielle Suchkriterien einfügen. Eine komplexere Suche kann darüber hinaus mit der graphischen Suchmaschine vorgenommen werden. Die Suchmöglichkeiten hier sind enorm. Wenn man beispielsweise alle Texte im Alten Testament suchen möchte, in denen ein hebräisches Wort durch ein bestimmtes griechisches Wort in der LXX und außerdem zugleich ein bestimmtes lateinisches Wort in der Vulgata wiedergegeben wird, kann man eine solche Suche mit wenig Aufwand hier durchführen. BibleWorks enthält eine Reihe von Beispielsuchen, die dabei einfach an die eigenen Suchkriterien angepasst werden können. Aber natürlich können hier Suchen auch völlig eigenständig gestaltet werden.

Suchergebnisse werden in dem Suchfenster angezeigt. Sie können darüber hinaus auch graphisch im Statistikfeld im Analysefenster angezeigt werden. Das Suchfenster selbst enthält zwölf unterschiedliche Ergebnisfelder, so dass man weitere Suchen durchführen und die bisherigen Ergebnisse behalten kann. Wem

das nicht genügt, der kann mehrere Instanzen von BibleWorks gleichzeitig öffnen.

In allen mit Auszeichnungen versehenen Texten erscheint ein Pop-up-Fenster mit den entsprechenden Analysen, sobald der Cursor über einem Wort steht. Hier werden je nach Text die vorhandenen grammatischen und lexikalischen Informationen, Parallelstellen, Notizen, Angaben des textkritischen Apparates, Verwendung der hebräischen oder griechischen Form usw. angezeigt. Mit der rechten Maustaste kann man darüber hinaus das jeweilige Wort in verschiedenen Lexika nachschauen oder eine der anderen Ressourcen öffnen.

Zwei unterschiedliche Analysefenster können verwendet werden, um die gewünschten Informationen anzuzeigen oder Notizen zu schreiben bzw. zu zeigen. Auch ein einfacher Editor gehört zu BibleWorks. Hier kann der Nutzer Texte direkt in BibleWorks schreiben. Dies lassen sich per RTF dann auch in anderen Textverarbeitungsprogrammen weiterverwenden.

Es ist möglich, verschiedene Bibeltexte miteinander zu verknüpfen und diese dann in parallelen Fenstern, horizontal untereinander oder mit ihren jeweiligen Kontexten anzuzeigen. Dabei werden Unterschiede automatisch farblich markiert. Parallel angeordnete hebräische oder griechische Texte (Hebräisches AT und LXX) erleichtern das Auffinden von hebräischen oder griechischen Parallelbegriffen. Eine Evangelien-Synopse zeigt die parallelen Berichte auf. Diese Synopse kann bearbeitet und angepasst werden.

Ein sehr benutzerfreundliches Modul zur graphischen Darstellung von Sätzen enthält den kompletten griechischen Text des NT (*Leedy's New Testament Greek Sentence Diagrams*). Es kann aber auch verwendet werden, um eigene Diagramme zu erstellen. Ein Programm zur Erstellung von Ergebnisberichten (*Report Generator*) präsentiert und exportiert alle relevanten Informationen eines Bibeltextes (lexikalische Information, morphologische Analyse, Worthäufigkeit usw.). Diese Informationen können auch in ein druckbares Dokument ausgegeben werden.

Ein sehr hilfreiches Modul zum Lernen hebräischer oder griechischer Vokabeln ist das „Vocabulary Flashcard Modul“. Alle darin enthaltenen Vokabeln können zur Kontrolle der richtigen Aussprache auch akustisch ausgegeben werden. Viele Videos mit Anleitungen (online) sowie ein elektronisches Handbuch runden BibleWorks ab und machen es zu einem sehr hilfreichen Programm sowohl für den Laien als auch den Theologen.

3. Schlussfolgerungen und Vergleich

Wenn es um das Verständnis und die Analyse biblischer Texte, vor allem in ihren Originalsprachen, geht, ist BibleWorks das Programm der Wahl. Die Suchmöglichkeiten sind sehr schnell und die graphische Suchmaschine bietet ausführliche Möglichkeiten für Suchen aller Art.

Die Arbeit mit den Texten der Bibel ist das, wofür BibleWorks gemacht wurde. Die Einschränkungen dieses Programms sind zum einen die fehlende Flexibilität des Programms selbst (da es nur wenig in seinen Strukturen angepasst werden kann) und zum anderen die kaum vorhandenen Kommentare. Außerdem muss der Anwender in der Lage sein, mit einem komplett in englischer Sprache gestalteten Programm umzugehen, da es keine anderen Sprachen für das Programm selbst gibt.

Accordance ist ebenfalls ein hervorragend nutzbares Hilfsmittel für die Arbeit mit der Bibel. Es kann für Bibelleser jeden Levels hilfreich sein: angefangen von dem Christen, der einfach nur einen Bibeltext aufschlagen und untersuchen möchte, bis hin zum akademisch arbeitenden Theologen, der mit den griechischen und hebräischen Texten arbeiten möchte. Die angebotenen Pakete bieten sehr gute Optionen für unterschiedliche Interessen. Dabei ist es jederzeit möglich, weitere Ressourcen für das Programm über den *Accordance store* im Internet zu erwerben und zu integrieren.

Im Blick auf die Geschwindigkeit sind beide Programme hervorragend schnell. Accordance sticht vor allem durch seine Ressourcen-übergreifende Suchfunktion sowie seine Flexibilität hervor. Diese kann, vor allem für den Anfänger, teilweise etwas verwirrend sein, da es so viele Möglichkeiten zur Gestaltung des Programmes gibt. Aber mit etwas Übung kann man das Programm relativ schnell so gestalten, dass es der eigenen Arbeitsweise entspricht.

Die ungeheure Vielfalt von Ressourcen ist nur im Blick auf Bibelübersetzungen eingeschränkt. Die zur Grundausstattung von Accordance (sogar in der Ultimate Version) gehörenden Bibelübersetzungen sind teilweise veraltet. Modernere Übersetzungen müssen dazugekauft werden. Hier ist BibleWorks eindeutig sehr viel besser ausgestattet.

Während BibleWorks selbst – wie gesagt – nur in englischer Sprache angeboten wird, gibt es Accordance für verschiedene Sprachen (zurzeit Englisch, Deutsch, Spanisch und brasilianisches Portugiesisch). Zwar sind nicht immer alle Menüoptionen übersetzt und es gibt auch noch Fehler in den verwendeten Begriffen, aber da der Benutzer natürlich Englisch beherrschen sollte (schließlich sind die meisten Ressourcen in Englisch), stellt dies kein wirkliches Problem dar. Accordance und auch BibleWorks werden außerdem ständig überarbeitet, so dass diese Probleme sicher nur eine Frage der Zeit sind.

Grundsätzlich eignen sich beide Programme sehr gut für die Arbeit mit biblischen Texten. Sie können jeweils für alle Arten von Bibelarbeit und theologischer Forschung empfohlen werden. Wenn es mehr darum geht, exegetisch mit dem Bibeltext selbst zu arbeiten, ist BibleWorks die erste Wahl. Wenn der Nutzer darüber hinaus auch Wert auf weiteres Studienmaterial, Kommentare und Erweiterbarkeit des Angebotes legt, ist Accordance die Nummer eins.

Hans-Georg Wünc

Accordance 11 and Bible Works 10: Comparing contemporary Bible software

Accordance is a well-known Mac program, which now also runs on Windows. BibleWorks is a well-known Windows program, which now also runs on Mac. What are the particular strengths of each of these programs? And where are their limitations? This review sets the two programs side by side in a Windows 10 system in order to reveal their respective capabilities. Both programs can be used very effectively. They are fast and offer a lot of search possibilities for work with Bible translations as well as Hebrew, Aramaic and Greek texts. The main difference is that Accordance contains many additional resources (commentaries and other sources). It can be expanded very easily and flexibly. BibleWorks on the other hand is mainly oriented to working with the Bible itself and offers many more actual Bible translations.

Benjamin Kilchör

Von Gott reden, als ob es ihn nicht gäbe

Bibelexegese heute*

Wenn man in der Gilde der gegenwärtigen Bibelwissenschaftler fragt, was die moderne, von der Aufklärung her kommende Schriftauslegung von der voraufklärerischen unterscheide, dann dürfte die Antwort fast einhellig ausfallen: Das historische Bewusstsein! Nun ist es allerdings relativ leicht nachzuweisen, dass auch die Exegeten und Theologen vor der Aufklärung sehr wohl ein historisches Bewusstsein hatten. Sven Grosse hat das beispielsweise überzeugend in seiner *Theologie des Kanons* aufgezeigt (Grosse, 2011, 87–120). Die typischen Einleitungsfragen und die Schwierigkeiten, die sich mit der Annahme der Historizität biblischer Texte ergeben, wurden schon in der Alten Kirche mit einem ausgeprägten historischen Bewusstsein bedacht.

Was sich mit der Aufklärung weitgehend verändert hat, ist nicht das Entstehen eines historischen Bewusstseins an sich, sondern es sind vielmehr die weltanschaulichen Vorzeichen dieses historischen Bewusstseins. Auf den Punkt gebracht, kann man sagen, dass moderne, nachaufklärerische Exegese dadurch charakterisiert ist, dass sie in ihrer Schriftauslegung und auch in den historischen Fragen von Gott redet, als ob es ihn nicht gäbe. Die bekannte lateinische Formulierung *etsi Deus non daretur* stammt zwar schon von Hugo Grotius aus dem Jahr 1625 (1625/1950, 33) und besagt, dass die Gesetze der Humanität selbst dann gültig sind, wenn es Gott nicht geben sollte. Doch sie prägt bis heute auch die wissenschaftliche Arbeit an biblischen Texten.¹ Gott gehört in den Bereich der Innerlichkeit, des Glaubens und des Herzens. Wissenschaftliche Arbeit dagegen muss methodisch allgemein vermittelbar sein und die Textauslegung und historische Rekonstruktion darum so ausüben, als ob es ihn nicht gäbe. Die klassische Ausformulierung dieses methodischen Atheismus liefert der berühmte Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (Troeltsch, 1900)

* Dieser Beitrag geht zurück auf ein Einführungsreferat, das ich im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes (zusammen mit Neuem Testament und Historischer Theologie) zum Thema „Historische und moderne Bibelexegese“ an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel im Herbstsemester 2015 hielt. Der Referatstil ist weitgehend beibehalten. Ich danke allen Anwesenden für die darauffolgende Diskussion und für die Beiträge zum Forschungsprojekt.

1 Moisés Mayordomo, Professor für Neues Testament an der Universität Basel, erklärt beispielsweise in einem Werbefilm für das Theologiestudium, dass die Glaubensperspektive zwar sehr wohl ihre Berechtigung habe, dass an der Universität Theologie aber „unabhängig von der Glaubensperspektive“ betrieben werde. Siehe: <https://vimeo.com/135855277> [abgerufen am 25.09.2015].

von Ernst Troeltsch, wo er das historische Urteil an zwei Kriterien knüpft: An die Analogie, das heißt: an die „principielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ (ebd., 5), und an die Korrelation, der zufolge „Alles und Jedes zusammenhängt“ und somit „keinen der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt kennt“ (ebd., 6). Zusammengenommen besagen diese Kriterien, dass unabhängig davon, ob es einen Gott gibt, dieser jedenfalls mit Sicherheit nicht erkennbar in der Geschichte wirksam ist. Die Geschichte ist vielmehr ein vernetztes Geflecht von kausalen Wechselwirkungen, ohne irgendwelche Einzigartigkeiten und Andersartigkeiten, die nicht in vollem Umfang Bestandteil dieser kausalmechanischen Welt wären.

Es ist also nicht *das* historische Bewusstsein (als ob es nur ein einziges solches geben könne und dies in der Aufklärung wie ein neuer Kontinent entdeckt worden sei), sondern es ist eine Weltanschauung, die so sehr in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass sie oft unbewusst die exegetische Arbeit prägt und irrtümlicherweise als historisches Bewusstsein empfunden wird. Diese Weltanschauung durchwirkt, um ein Bild Troeltschs zu gebrauchen, wie ein Sauerteig die moderne Biblexegese und zersprengt schliesslich „die ganze bisherige Form theologischer Methoden“ (ebd. 3). Was das in der konkreten exegetischen Arbeit bedeutet, möchte ich in sechs Gegensatzpaaren herausarbeiten.

Eine Nebenbemerkung noch vorweg: Ich spreche hier über den breiten Strom moderner akademischer Theologie und nicht über „gallische Dörfer“ am Rande des theologischen Establishments. Und man muss festhalten, dass auch „gallische Dörfer“ vom Geist, der da strömt, nie unberührt bleiben. Auch evangelikale Exegeten haben sich in weiten Teilen darauf eingelassen, wenn schon nicht in der Lehre, dann doch wenigstens in der Forschung diskursfähig zu bleiben und auf rein deskriptiver Ebene zu arbeiten mit Studien, die grundsätzlich davon unberührt sind, ob es Gott gibt oder nicht. Das trifft zugegebenermaßen auch auf meine Dissertation zu den Pentateuchgesetzen (Kilchör, 2015) zu. Wie weit man dann in den Pentateuchgesetzen göttliche Willensoffenbarung am Werke sieht, oder ausschließlich menschliche religiöse Reflektion und (konkurrierende?) Machtansprüche der Eliten des alten Israels, wird natürlich nach der Lektüre einer solchen Studie zu ganz unterschiedlichen theologischen Schlussfolgerungen führen. Damit ist auch schon das erste Gegensatzpaar angesprochen.

1. Religiöse Deutung vs. Offenbarung

Moderne Biblexegese ist dadurch gekennzeichnet, die Bibeltexte nicht etwa als Wort Gottes zu studieren, mit dem Ziel, Gott zu erkennen und in immer neuer Bekehrung Glauben und Leben auf ihn auszurichten, sondern mit philologischer und historischer Gründlichkeit herauszuarbeiten, wie die Autoren der Bibel, die insbesondere mit Blick auf das Alte Testament vorwiegend aus gehobenen sozialen Schichten stammten und natürlich auch bestimmte Interessen vertraten, die

Geschichte religiös gedeutet haben und welche Gottesvorstellungen sich dabei entwickelt haben. Dabei wird nicht per se geleugnet, dass sich in der Bibel Gott offenbart. Es wird aber auch nicht vorausgesetzt. Die Frage, wie weit die biblischen Texte als Produkte menschlicher Geisteskraft nicht nur Ausdruck menschlichen Glaubens und Deutens, sondern auch gottgewirkt sind, wird schlicht ausgeklammert.² Der rumänische atheistische Philosoph Emile M. Cioran hat in anderem Zusammenhang (aber auch hier treffend) in seinem Tagebuch am 29. November 1959 vermerkt: „Die historische Kultur hat alles gefälscht. Man stellt sich keine Fragen mehr nach Gott, sondern nach seinen *Erscheinungsformen*, nach der religiösen Sensibilität und Erfahrung, aber nicht mehr nach dem Gegenstand, der beide rechtfertigt“ (Cioran, 2001, 23). So sind die wissenschaftlichen Reihen und Journale voll von gründlichen philologischen und historischen Arbeiten zu den biblischen Texten, die zwar das historische Interesse bedienen, aus denen aber keine Kraft erwächst, um die Kirche zu reformieren oder um den Säkularismus zu konfrontieren. Die These, dass heute eine von der Bibelexegese ausgehende Reformation der zerfallenden westlichen Christenheit undenkbar ist, ist nicht etwa besonders mutig, sondern offensichtlich. Anders als zu Zeiten der Reformation befasst sich Bibelexegese heute kaum noch mit unmittelbar für die Kirche relevanten Fragen.

2. Deskriptiv vs. präskriptiv

Dieses zweite Gegensatzpaar hängt natürlich unmittelbar mit dem ersten zusammen. Da Bibelexegese nicht nach dem Wort Gottes fragt, sondern nach der religiösen Gedankenwelt der biblischen Autoren, beschränkt sich ihr Interesse darauf, zu beschreiben. Die religiösen Deutungen der alten Israeliten brauchen nicht unsere zu sein. Bibelexegese beschreibt, ob es im Neuen Testament antisemitische Passagen gibt und was Paulus zur Stellung der Frau in der Gemeinde oder Jesus nach der Darstellung der Synoptiker zur Ehescheidung zu sagen hat. Während in manchen kirchlichen Kreisen der Drang durchaus noch da ist, nachzuweisen, dass die Bibel zu einem Thema dasselbe sagt, was man selbst vertritt (der gegenwärtige Klassiker ist sicher die Homosexualität), kann man in der Bibelwissenschaft diesbezüglich ganz entspannt sein. Denn wenn Menschen in der damaligen Zeit zu religiösen Deutungen und ethischen Überzeugungen gelang-

2 Die immer wieder gemachte Bemerkung, die Bibel sei nicht vom Himmel gefallen, mit der sich Exegeten von einem „evangelikal“ oder „fundamentalistischen“ Schriftverständnis distanzieren wollen, geht an der Sache vorbei, da das aus diesen Kreisen niemand vertritt. Vielmehr offenbart sich Gottes Wort in Menschenwort. Das rationalistische Entweder-oder, das das traditionelle christliche Sowohl-als-auch nicht fassen kann, wird schon bei Baruch Spinoza sichtbar. Es war Richard Simon, der ihn darauf hinweisen musste, es sei ein Irrtum, zu meinen, dass sich ein Mensch nicht gleichzeitig seines Verstandes bedienen und von Gottes Geist gelenkt werden könne (siehe dazu Reiser, 2007, 257f.).

ten, die wir nicht nachvollziehen können oder wollen: So what? Was hat das mit mir zu tun? Man darf durchaus auch die positiven Aspekte dieser Haltung unterstreichen: Bibeltexte haben nicht mehr primär die Funktion von Belegstellen in theologischen und ethischen Streitfragen, sondern können zu ihrem eigenen Recht kommen. Dies wird allerdings damit erkauft, dass der heutige Exeget zum Bibeltext eine größere innere Distanz einnimmt, als dies in voraufklärerischer Exegese der Fall war.³

3. Religionsgeschichte vs. Theologie

Auch dieses Gegensatzpaar ist nur eine Spielart der schon genannten. Da der Gegenstand der Bibelexegese nicht das Wort Gottes ist, sondern Zeugnis menschlicher Erfahrungen (was sich nicht unbedingt auszuschließen braucht; faktisch wird exegetisch aber einseitig nur der menschliche Zeugnischarakter der biblischen Texte angenommen), die in religiöser Deutung auf Gott bezogen werden, ist das Ziel der Bibelexegese nicht normative Theologie, sondern deskriptive Geschichtsschreibung. Damit verschwimmen auch die Grenzen des biblischen Kanons, denn für die Religionsgeschichte mag zwar der Kanonisierungsprozess selbst als historisches Phänomen von Interesse sein, nicht aber die Priorisierung kanonischer Schriften als Richtschnur für das Leben und den Glauben der Kirche.

Dass die religionsgeschichtliche und die theologische Exegese nicht einfach zwei nebeneinander existierende Disziplinen sind, sondern dass sie seit dem Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule im 19. Jahrhundert in Konkurrenz zueinander stehen, hat Rainer Albertz in seiner Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, die im deutschsprachigen Raum Standardwerk ist (und auch ins Englische übersetzt wurde), betont: Die Zukunft müsse klären, „welche der beiden konkurrierenden Disziplinen dem Gegenstand ‚Altes Testament‘ angemessener ist und den Transfer alttestamentlicher Forschung in Theologie und Kirche besser zu leisten vermag“ (Albertz, 1996, 37). Als einen der Vorzüge des religionsgeschichtlichen Ansatzes preist er eben den rein deskriptiven Charakter, der „vom konsequent geschichtlichen Ansatz her auf jeden – auch verdeckten – Absolutheitsanspruch offen verzichtet“ (Ebd., 38). Da es im rein geschichtlichen Interesse nur um das Verstehen, nicht um das Aneignen der biblischen Texte geht, ist der einzige absolute Anspruch, den der religionsgeschichtliche Ansatz

3 Vgl. Wink, 1973, 2: „The very essence of scientific and historical enquiry in modern times has been the suspension of evaluative judgments and participational involvement in the ‚object‘ of research. Such detached neutrality in matters of faith is not neutrality at all, but already a decision against responding. At the outset, questions of truth and meaning have been excluded, since they can only be answered participatively, in terms of a lived response“.

aufstellt, der Verzicht auf Absolutheitsansprüche. Wie immer ist ein solcher Standpunkt blind für die eigenen absoluten Voraussetzungen.

Noch fast besser als am religionsgeschichtlichen Ansatz kann man freilich am modernen theologischen Ansatz die Differenz zur traditionellen voraufklärerischen Exegese sehen. Denn auch das große Mehr von AT-, NT- und Biblischen Theologien beschränkt sich auf eine rein deskriptive Darstellung der biblischen Theologie oder Theologien. Seit Johann Philipp Gablers Altdorfer Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1787 mit dem Titel „Von der rechten Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“ ist die Biblische Theologie im Unterschied zur Dogmatischen Theologie von jeglicher Normativität befreit. Gabler sagt (1787, 152):

Die biblische Theologie besitzt historischen Charakter, überliefernd, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben; die dogmatische Theologie dagegen besitzt didaktischen Charakter, lehrend, was jeder Theologe kraft seiner Fähigkeit oder gemäß dem Zeitumstand, dem Zeitalter, dem Orte, der Sekte, der Schule und anderen ähnlichen Dingen dieser Art über die göttlichen Dinge philosophierte.

Schon bei Gabler beschränkt sich biblische Theologie also darauf, zu beschreiben, was die Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben. Daraus ergibt sich keinerlei Anspruch. Die Exegeten überlassen es den Dogmatikern oder gleich den Pfarrpersonen, die zu ihren Kommentaren greifen (oder auch nicht!), aus der historisch-deskriptiven Textauslegung theologische Essenz zu gewinnen.

Selbst ein konservativer Exeget wie Charles H. H. Scobie, der bewusst eine gesamtbiblische Theologie geschrieben hat und darauf besteht, dass eine solche nicht auf der deskriptiven Ebene bleiben dürfe, sondern zum Präskriptiven gelangen müsse, kommt nicht umhin, der Biblischen Theologie lediglich eine Brückenfunktion zwischen historischen Studien und dem Glauben und Leben der Kirche zuzuweisen: „There can be no return to the situation of an *integrated biblical theology* that existed before the rise of the modern historical approach“ (Scobie, 2003, 46). Die Macht des Faktischen gibt ihm wohl Recht.

4. Ideenwelt vs. Geschichte

Für dieses Gegensatzpaar ist es interessant, noch einmal zur Religionsgeschichte von Rainer Albertz zurückzukehren. Ihm zufolge ist eine Religionsgeschichte unter anderem darum die „sinnvollere zusammenfassende alttestamentliche Disziplin“ als eine AT-Theologie, „weil sie der geschichtlichen Struktur weiter Teile des Alten Testaments selber besser gerecht wird“ (Albertz, 1996, 37). Tatsächlich ist es eine deutliche Tendenz von AT-Theologien, die Geschichtlichkeit von Gottes Offenbarung zugunsten einer Systematisierung theologischer Ideen zurückzustellen. Die Heilsgeschichte selbst ist dann nicht mehr Geschichte, sondern

Idee und Konstrukt. Bei genauerem Hinschauen sieht es in einer Religionsgeschichte Israels allerdings gar nicht viel anders aus. Denn unter den oben genannten weltanschaulichen Vorzeichen und mit dem zuweilen hochspekulativen Instrumentarium historischer Kritik ist das, was religionsgeschichtlich rekonstruiert wird, nicht auf die historischen Fakten damaliger Zeit bezogen, sondern letztlich ideologisch eingebildete Historie.⁴ Sie verläuft in den allermeisten Fällen gerade nicht entlang der geschichtlichen Struktur der biblischen Texte, sondern konstruiert eine Gegenerzählung, die die geschichtliche Struktur der Bibel geradezu dekonstruiert. Die biblische Heilsgeschichte wird aufgebrochen zugunsten einer rekonstruierten Religionsgeschichte. Auf dieses Problem hat Gerhard von Rad in seiner Theologie des Alten Testaments aufmerksam gemacht, ohne eine rechte Lösung anbieten zu können (von Rad, 1957, 112f.):

Wird hier und im Folgenden von göttlichen Geschichtstatsachen gesprochen, so ist damit natürlich an die von dem Glauben Israels Gemeinten gedacht, – also Berufung der Erzväter, Befreiung aus Ägypten, Verleihung des Landes Kanaan usw. – und nicht an die Ergebnisse der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, auf die sich der Glaube Israels nie bezogen hat. Damit ist ein schweres Problem gestellt: die historisch-kritische Geschichtswissenschaft hat in den letzten 150 Jahren ein imponierend geschlossenes Bild der Geschichte des Volkes Israel erstellt. In diesem Werdeprozess ist das alte Bild von Israels Geschichte, das die Kirche gläubig dem Alten Testament entnommen hatte, Stück um Stück abgetragen worden.

Während die Biblische Theologie die historisch-kritischen Rekonstruktionen ausblendet (aber nicht verneint), blendet die Religionsgeschichte umgekehrt das biblische Bild der Heilsgeschichte aus. Das eigentliche Desinteresse am geschichtlichen Handeln Gottes ist dann in der Religionsgeschichte genau dasselbe wie in den Biblischen Theologien. Ob Gott wirklich Abraham erwählt und Israel aus Ägypten geführt hat, spielt keine Rolle. Von Interesse ist nur, wann und zu welchem Zweck sich diese mehr oder weniger fiktiven Traditionen gebildet, wie sie sich weiterentwickelt haben und welche Trägerkreise damit ihre Machtansprüche im alten Israel zu festigen suchten. Spricht man im persönlichen Gespräch religionsgeschichtlich orientierte Exegeten darauf an, ob es für sie als glaubende Christen kein Problem darstelle, dass ihre geschichtliche Rekonstruktion die biblische Heilsgeschichte dekonstruiert, erhält man nicht selten die Antwort, die (theologische) Wahrheit der Bibel liege eben auf einer anderen Ebene als der historischen. Damit ziehen sich die Religionsgeschichtler in dieselbe theologische Ideenwelt zurück wie die Biblischen Theologen.

Das Gegensatzpaar „Idee vs. Geschichte“, das nicht an sich ein Gegensatz sein muss, zielt somit darauf ab, dass sich Gott nicht in der (Heils-)Geschichte offenbart und endgültig in Jesus Christus, sondern in den zeitlosen Ideen, unabhängig von dem, was sich historisch ereignet hat. Nicht Gottes tatsächliches Befreiungshandeln am Volk Israel im Exodus, sondern die Idee der Befreiung aus Zwang

4 Diese zugespitzte Formulierung verdanke ich Herbert Klement.

und Gefangenschaft ist dann entscheidend. Adolf Schlatter hat auf diese Tendenz in der modernen Exegese hingewiesen und sie zugleich problematisiert: „Haben wir aber das, was wir *Idee* heißen, von der *Geschichte geschieden*, so ist sie nicht mehr ohne Einschränkung wahr und das Ja, das wir ihr geben, ist geknickt“ (Schlatter, 1896, 60f.). Weiter schreibt er (Ebd. 63):

Lösen wir aber die Idee heraus aus der Tat, als wäre jene allein das Unvergängliche, so ist immer noch ein geschichtsloses Element in unserem Gedankengang zurückgeblieben, das störend wirken kann. Die heilige Geschichte ist nicht nur eine Beispielsammlung für große und wahre Gedanken, sondern ist die Leben schaffende Kraft. Zwischen dem, was Gott tat und heute tut und einst tun wird, waltet ein ursächlicher Zusammenhang der strengsten und kräftigsten Art.

Moderne Exegese ist dadurch charakterisiert, dass die theologische Wahrheit der biblischen Texte von den Ergebnissen historischer Forschung weitgehend unberührt bleibt, weil die Ideen von der Geschichte getrennt worden sind. Damit ist auch gesagt, dass den Aussagen von Exegeten, die in der Tradition von Lessing, Semler, Schleiermacher, Harnack, Bultmann und anderen stehen, stets ein gnostisches Moment anhaftet.⁵

5. Autorintention vs. Inspiration

Dieses Gegensatzpaar ist mir erst in jüngerer Zeit richtig klar geworden, mit ausgelöst durch ein Referat von Stefan Felber auf der FAGAT-Tagung 2014 über „Ontologische Auslegung des Alten Testaments“ bei Luther (erscheint als Felber, 2016). Darin hat er unter anderem die These aufgestellt, dass es bei Luther in der Schriftauslegung eine Neuentwicklung gab, die darin liegt, „dass für ihn gerade im buchstäblichen Sinn Christus liegt, die *res scripturae*“. Ob das wirklich eine Neuentwicklung bei Luther war, erscheint mir fraglich. Jedenfalls versteht heutige Exegese, unabhängig ob kritisch oder evangelikal, unter dem *sensus literalis*, dem buchstäblichen Schriftsinn, in der Regel die Autorintention. Deutungen, die einem Text etwas entnehmen, was offensichtlich außerhalb der Intention und des Horizonts der Autoren liegt, werden dann als textfremde *Eisegese* abgelehnt oder in Kategorien der Rezeptionsgeschichte zur Kenntnis genommen.

Nun sind *sensus literalis* und Autorintention sicher keine Gegensätze. Auch in voraufklärerischer Zeit nicht. Mir scheint aber, dass mit Blick auf die christliche Auslegung des Alten Testaments in voraufklärerischer Zeit *sensus literalis* und Autorintention noch nicht deckungsgleich waren. Vielmehr war die Auslegung des Alten Testaments vom Glauben geprägt, dass schon im Alten Testament das Neue (und natürlich zugespitzt Jesus Christus) verborgen da ist. Verborgenen auch den alttestamentlichen Autoren. Erst mit der Offenbarung Gottes in Jesus Chris-

5 Aufschlussreich dazu ist Sierszyn, 2015.

tus wird dieses Verborgene offenbar und zwar nicht einfach als nachträgliche Deutung, sondern dahingehend, dass schon im buchstäblichen Sinn des Alten Testaments Christus bezeugt wird; doch erst von der Offenbarung Jesu Christi her wird dies rückblickend sichtbar.⁶

Dass also im *sensus literalis* des Alten Testaments ohne bewusste Intention der Autoren Jesus Christus verkündigt wird, das setzt natürlich voraus, dass der letzte Ursprung der alttestamentlichen Schriften nicht im Willen und der Intention der Autoren gesehen wird, sondern dass diese Schriften vom Geist Gottes inspiriert sind und die Texte darum mehr enthalten können, als den Autoren selbst bewusst war. Marius Reiser hat verschiedentlich darauf hingewiesen, dass es nicht in der Reformationszeit, sondern in der Aufklärung einen Bruch gibt mit der (durchaus auch allegorischen) christologischen Schriftauslegung, was damit zusammenhängt, dass die Aufklärung mit der Vorstellung der Inspirationslehre (in welcher Ausgestaltung auch immer) bricht (siehe zum Beispiel Reiser, 2007, 148).⁷ Programmatisch dafür steht Semlers Aussage: „Heilige Schrift und Wort Gottes sind gar sehr zu unterscheiden“ (Semler, 1771, §15).

6. Rezeptionsgeschichte vs. Präexistenz Christi

Nicht nur die Inspiration, sondern auch die Präexistenz Christi ist eine Grundvoraussetzung für das Christuszeugnis des Alten Testaments, die in der modernen Exegese nicht mehr geteilt, oder jedenfalls nicht mehr für die Exegese fruchtbar gemacht wird. Das Neue Testament spricht davon, dass die Schöpfung durch Jesus Christus geschehen ist (zum Beispiel Joh 1,3; 1Kor 8,6; Kol 1,16f.; Hebr 1,2); dass er vor Abraham existiert (Joh 8,58); dass er Israel auf dem Exodus aus Ägypten begleitet hat (1Kor 10,4). Wenn man mit der verborgenen Präexistenz Jesu Christi (und mit der oben genannten Inspiration) rechnet, dann ist geradezu zu erwarten, dass auch das Alte Testament im Geist Jesu Christi geschrieben ist und dass darum Jesus Christus auch im Alten Testament verborgen gegenwärtig ist. Auch die trinitarische Deutung alttestamentlicher Texte ist auf dieser Grundlage nicht nur möglich, sondern grundsätzlich plausibel. Und so

6 Zum Verhältnis von Verborgeneheit und Offenbarung in Bezug auf das Alte Testament siehe Grosse, 2015, 245–250.

7 Zur Kritik an der Allegorese, die in der Aufklärung beginnt, schreibt Reiser, 2007, 138, pointiert: „Der Vorwurf der Willkür kann nicht gegen diese Art der Exegese an sich erhoben werden; denn sie basiert auf einer durchdachten Hermeneutik und geht nach einsichtigen methodischen Grundsätzen vor. In dieser Hinsicht ist die allegorische Exegese der historisch-kritischen sogar überlegen, denn letztere hat bisher keine umfassende Hermeneutik hervorgebracht. Und welche der beiden Arten von Interpretation ... *mehr* der Willkür ausgeliefert ist, ist schwer zu sagen. Die Phantastik, die in vielen literarkritischen Analysen und historischen Rekonstruktionen waltet, unterscheidet sich jedenfalls kaum von jener, in die sich allegorische Spekulationen verlieren können“.

konnte in voraufklärerischer Exegese Christus und die Dreieinigkeit auch im Alten Testament gefunden werden. Dass das teilweise in übertrieben gekünstelte Auslegungen ausartete, hebt nicht den rechten Gebrauch dieses hermeneutischen Zugangs auf. Er führte zu einer Exegese, bei der Altes und Neues Testament aufeinander bezogen sind und im gegenseitigen Licht gedeutet werden.

Mit der stillschweigenden Ablehnung der Präexistenz Christi wird die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament von einer wechselseitigen zu einer einseitigen. Das Neue Testament ist eine von mehreren Rezeptionen, die das Alte erfährt. Was im Alten Testament nicht vorhanden ist, wird in einer *Relecture* ins Alte Testament hineingelesen. Alttestamentliche Exegese geschieht darum methodisch so, als ob es das Neue Testament nicht gäbe, als ob es Jesus Christus nicht gäbe. Das Alte Testament mag dann zwar auf das Neue hin offen sein (oder auch nicht), das Neue ist aber in jedem Fall nicht im Alten verborgen. In diesem Sinne kann dann auch anstelle von Altem und Neuem Testament, was eine Wechselwirkung und ein aufeinander Bezogensein impliziert, von Erstem und Zweitem Testament gesprochen werden (siehe Zenger, 2012, 15–17). Es geht dann um eine zeitliche Reihenfolge, in welcher das Erste dem Zweiten vorangeht, das Erste auch ins Zweite einfließen kann, das Zweite aber etwas Neues ist, nach dem man im Ersten vergeblich sucht. Noch verbreiteter in der modernen Exegese ist die Sprachregelung, dass das Alte Testament als „Hebräische Bibel“ ganz aus dem christlichen Kanon herausgebrochen wird.

Die Leugnung (oder jedenfalls der methodische Ausschluss) der Inspiration und der Präexistenz Christi ist auch der Nährboden, auf welchem in moderner Zeit mehr und prominentere Stimmen als früher die Kanonizität des Alten Testaments grundsätzlich infrage stellen (siehe den Überblick bei Sierszyn, 2015; inzwischen ebenso Notger Slenczka, 2013).

7. Fazit

Diese zugespitzten Gegensätze verdeutlichen meines Erachtens recht gut das Wesen heutiger Exegese. Natürlich gibt es ganz viele weitere Aspekte, die für heutige Exegese charakteristisch sind. Manche von ihnen, etwa die präzise philologische Arbeit an den Texten, unterscheidet moderne Exegese aber nicht wesentlich von prämoderner Exegese. Zu nennen sind auch von heutigen Fragen bestimmte Zugänge zum Alten Testament, etwa postmoderne, feministische, anti-tijudaistische oder postkolonialistische Exegese. Diese Zugänge werden aber nur von entsprechenden Interessengruppen betrieben, und auch ihnen liegen mehr oder weniger die hier ausgeführten hermeneutischen Voraussetzungen zugrunde. Schließlich hat moderne Exegese natürlich mit der Archäologie, mit den Entzifferungen von Hieroglyphen und Keilschrift, etc., ein viel breiteres Wissen über den Alten Vorderen Orient, das fruchtbar gemacht werden kann, um die biblischen Texte in ihrem zeitlichen Kontext zu verstehen.

Doch meine ich, dass es entgegen der weitverbreiteten Meinung nicht das aufgekommene historische Bewusstsein ist, das die Exegese seit der Aufklärung wesentlich von der früheren Exegese unterscheidet, sondern die mit der Aufklärung einhergehende Säkularisierung der Hermeneutik, die an die Auslegungsarbeit herangetragen wird. Diese säkularisierte Hermeneutik führt dazu, dass Exegese heute überwiegend von Gott redet, als ob es ihn nicht gäbe.

8. Literaturverzeichnis

- Rainer Albertz, 1996, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1*, ATD.E 8/1, Göttingen: V&R, ²1996.
- Emile M. Cioran, 2001, *Cahiers 1957–1972*, deutsche Übers. von Helena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
- Stefan Felber, 2016, "Hoc est in Christo ad literam factum" - Realistische Schriftauslegung bei Martin Luther, in: Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, HHSS, Berlin, New York: de Gruyter [im Druck].
- Johann Philipp Gabler, 1787, „Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“, in: Otto Merk (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und Exegese 2. Gesammelte Aufsätze 1998–2013*, Berlin: de Gruyter, 2015, 149–161.
- Sven Grosse, 2011, *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, STB 4, Wien, Berlin: LIT, 2011.
- Sven Grosse, 2015, Das Alte Testament als Αρχη oder: Warum man auf das Alte Testament nicht verzichten kann, in: Jacob Thiessen, Harald Seubert (Hg.), *Die Königsherrschaft Jahwes. Festschrift zur Emeritierung von Herbert H. Klement*, STB 13, Wien: LIT, 2015, 239–258.
- Hugo Grotius, 1625/1950, *De iure belli ac pacis: libri tres – Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, hg. von Walter Schätzel, Tübingen: Mohr Siebeck, 1950.
- Benjamin Kilchör, 2015, *Mosetora und Jahwetora. Das Verhältnis von Deuteronomium 12–26 zu Exodus, Levitikus und Numeri*, BZAR 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- Gerhard von Rad, 1957, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, München: Kaiser, 1957.
- Marius Reiser, 2007, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT 217, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Adolf Schlatter, 1896, „Die Heilige Geschichte und der Glaube“, in: Adolf Schlatter, *Die Bibel verstehen. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik*, hg. von Werner Neuer, Gießen, Basel: Brunnen, 2002, 53–63.

- Charles H. H. Scobie, 2003, *The Ways of Our God. An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Johann Salomo Semler, 1771, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis*, Halle, 1771.
- Armin Sierszyn, 2015, Die Botschaft des Alten Testaments als Befreiung aus gnostischer Verwüstung, in: Jacob Thiessen, Harald Seubert (Hg.), *Die Königsherrschaft Jahwes. Festschrift zur Emeritierung von Herbert H. Klement*, STB 13, Wien: LIT, 2015, 275–308.
- Notger Slenczka, 2013, Die Kirche und das Alte Testament, in: Elisabeth Gräb-Schmidt, Reiner Preul, (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, MThSt 119, Leipzig: EVA, 2013, 83–119.
- Ernst Troeltsch, 1900, Über historische und dogmatische Methode der Theologie, in: Friedemann Voight (Hg.), *Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte*, UTB 2452, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 2–25.
- Walter Wink, 1973, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia: Fortress, 1973.
- Erich Zenger, 2012, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012, 11–36.

Benjamin Kilchör

Speaking about God, as if he would not exist. On contemporary Biblical exegesis

It is *opinion communis* in contemporary exegesis of the Bible that historical consciousness is the main characteristic of the interpretation of the Bible today. In opposition to this opinion, the author argues that ideological presuppositions of historical investigation in the Scriptures characterize Biblical exegesis. Kilchör starts his proof from the *etsi Deus non daretur* of Hugo Grotius („as if God would not exist“1625) and continues by explaining the importance of the famous criteria of analogy and correlation developed by Ernst Troeltsch (1900). He illustrates methodical atheism in five conflicting areas: 1. „Religious“ interpretation or revelation; 2. Descriptive or prescriptive exegesis; 3. Writing History of Religions or theology (Johann Philipp Gabler 1787); 4. Historical imagination or history; 5. Intention of the author or inspiration; 6. Reception history or preexistence of Christ. At the crossroads contemporary exegesis decided to speak about God, „as if he would not exist“.

Joachim Schnürle

Das Erholungsheim der Hensoltshöhe als Gästehaus der Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung

*„...Erquickung und Stärkung für den ganzen
Menschen... nach Geist, Seele und Leib.“¹*

Im ausgehenden 19. Jahrhundert kam es zur Gründung verschiedener christlicher Gästehäuser mit der Intention, neben der Wortverkündigung auch leibliche und seelische Hilfe zu schaffen. In diesem Grundansatz ist der Blickpunkt auf den ganzen Menschen gerichtet und wirkt darin sehr modern, tauglich auch für die Sichtweisen des 20. und 21. Jahrhunderts. Nicht nur seelische und psychische Erkrankungen sind im Blick, sondern der ganze Bereich der psychosomatischen Erkrankungen und Erschöpfungszustände, die heute unter dem Sammelbegriff des Burn-Out gesehen werden. Als Therapiemethoden wurden auf Grundlage des biblischen Menschenbildes, die Wortverkündigung, seelsorgerliche Gespräche und Gebet eingesetzt. Insbesondere dem vertrauenden Beten, dass Gott Heilungen vollziehen wird, wurde Priorität zugewiesen. Dies waren die Kennzeichen der über ganz Deutschland und die Schweiz verteilten Gründungen von Heilungsstätten. Diese waren oft von charismatischen Gründungspersönlichkeiten mit ihrem jeweils persönlichen Stil begonnen worden. Auch in Mittelfranken kam es zu einer Gründung eines „Erholungsheimes“, das seine Ursprünge in der Begegnung mit der christlichen sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts und in den Vorbildern von Heilungsstätten im Umfeld der Heiligungsbewegung hatte. Zur Geschichte der sogenannten Heiligungsbewegung, einer protestantischen Erneuerungsbewegung mit Betonung des heiligen Lebens des einzelnen Gläubigen hat Stephan Holthaus eine materialreiche Zusammenstellung veröffentlicht, sein Schwerpunkt liegt auf der Geschichte in Deutschland (Holthaus, 1997 und 2005). In Bezug auf die Leib- und Seelsorge der Bewegung konnte Holthaus auch grundlegende Linien darstellen (Holthaus, 2003). Die Heiligungsbewegung ist ein Zweig der vielschichtigen sogenannten Gemeinschaftsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, die aus angelsächsischen und amerikanischen Einflüs-

1 Diese Abhandlung ist eine erweiterte Fassung eines am 13. September 2015 gehaltenen Vortrags zum 100sten Jubiläum der Altmühlseeklinik Hensoltshöhe in Gunzenhausen. Als Gründungsdatum wurde die Eröffnung des zweiten Baues auf der „Hensoltshöhe“, das Haus Eden, am 4. April 1915, angenommen, dies nach dem Tod des Gründers Ernest Mehl. Das Zitat stammt aus dem ersten gedruckten Prospekt des Erholungsheimes aus dem Jahr 1905. Herzlicher Dank gilt an dieser Stelle Diakonisse Edeltraud Rollbühler, die mit viel Vorwissen und guter Kenntnis des von ihr verwalteten Archivs auf der Hensoltshöhe manches beigetragen hat.

sen gespeist, auf den bestehenden protestantischen Kreisen, die aus dem Pietismus stammten, fußte (Ohlemacher, 2010a und Ohlemacher, 2010b). In diesem Strom des Aufbruchs entstand das Gunzenhäuser Gesundheitszentrum. Gegründet wurde es von dem Augsburger Kamm-Garn Fabrikanten Ernest Mehl (1836–1912). Einen monographischen Überblick über die Biographie von Ernest Mehl mit Auswertung von umfangreichem Archivmaterial bietet der Nachkomme Christoph Mehl (Mehl, 2001). Hier soll nun der Weg von den ersten Vorüberlegungen bis zur Gründung in Gunzenhausen in Mittelfranken nachgezeichnet werden. Um die Intentionen des Gründers zu umreißen, soll ein Blick auf die von ihm erstellte Werbebroschüre seine Ziele erhellen. Von ihm benutzte Vorlagen verdeutlichen seine Ideen und Ziele.

1. Fürsorge für die Arbeiter der Augsburger Kammgarnspinnerei

Die Augsburger Kammgarnspinnerei, zu deren Direktorium Mehl gehörte, genoss den Ruf einer vorbildlichen Einrichtung in Anbetracht der Fürsorge für die Mitarbeiter. In verschiedenen Bereichen wurde eine Wohlfahrtstätigkeit für die Arbeiter etabliert, was auch auf dem christlichen Menschenbild von Ernest Mehl und seinen Direktoren-Kollegen beruhte (Mehl, 2001, 100–124). Mehl war Ende 1866 als technischer Direktor eingestellt worden. Bis zum Jahr 1886 war er als technischer Direktor dem kaufmännischen Direktor Friedrich Firnhaber (1823–1887) nachgeordnet. Danach wurde ein gleichberechtigtes Leitungsteam aus zwei kaufmännischen Direktoren, Heinrich Rössle (1845–1912) und Friedrich Prinz (1840–1914), der durch eine von ihm ins Leben gerufene Stiftung für Augsburg weiterhin von Bedeutung ist, und dem technischen Direktor gebildet. Zu den Aufgaben des technischen Leiters gehörte: „Die Leitung der Fabrikation, der vorkommenden Bauten und Einrichtungen, sowie die Aufsicht über das Fabrikpersonal“. So werden die Zuständigkeiten im Arbeitsvertrag der Augsburger Kammgarnspinnerei vom 1.11.1866 umrissen (Mehl, 2001, 103). Somit war Mehl auch für die sozialen Belange der Arbeiter verantwortlich. Er konnte in diesem Bereich selbstständig Entscheidungen für die Arbeiterwohlfahrt treffen und darüber hinaus Hilfen für die Familien der Arbeiter schaffen. Dadurch wurde er zum direkten Ansprechpartner der Arbeiter, wenn sich diese an die Firmenleitung wenden wollten. In der Zeit nach Mehls Arbeitsaufnahme in Augsburg wurden folgende Wohlfahrtseinrichtungen begonnen: 1872 das Fabrikbad, das „zur Kräftigung der Gesundheit und Pflege des Sinnes für Reinlichkeit“ eingerichtet wurde. 1873 Bau der Arbeiterkolonie, 1876 die Bibliothek, 1878 das Speisehaus, 1879 die angeschlossene Kinderbibliothek, 1880 ein Waschhaus und eine Krankenpflegestation, 1889 schließlich ein Mädchenwohnheim. Eine zeitgenössische Würdigung der sozialen Einrichtungen der Augsburger Kammgarnspinnerei ohne direkten Hinweis auf Mehl als den Initiator gibt Karl Ostertag (1849–1922). Der spätere Dekan von Rothenburg und Herausgeber des Rothenburger Sonntagsblat-

tes war in seiner Funktion als Vereinsgeistlicher der Inneren Mission in München an sozial-caritativen Einrichtungen als Vorbild der christlichen Liebestätigkeit interessiert. Er berichtet über die Augsburger Kammgarnspinnerei als industrielles Vorbild neben Liebeswerken in Gallneukirchen, die auf den katholischen Priester Martin Boos (1762–1825) zurückgehen, oder den Waisenhäusern des Georg Müller (1805–1898) in Bristol (Ostertag, 1895, 205–216). „Väterliches Wohlwollen gegen die Arbeiter tritt uns aus den verschiedensten Einrichtungen der Kammgarnspinnerei in Augsburg entgegen“ (Ostertag, 1895, 209). Neben den bereits genannten „Wohlfahrtseinrichtungen“ hat Ostertag auch einen Blick auf heutzutage alltägliche technische Maßnahmen um den Arbeitsalltag erträglicher zu machen. Dazu gehörte in der Augsburger Kammgarnproduktion ein „sinnreiches Heizungs- und Ventilationssystem“; so sei „vor allem für sehr gute Luft gesorgt“ (Ostertag, 1895, 211). Dieses Ventilationssystem hatte bereits eine Luftbefeuchtung und eine Temperaturregulation integriert. Ostertag ist des Ruhmes voll über die Effektivität dieser Klimaanlage: „Die Erfahrungen mit dieser Anlage sind vorzüglich; von je 18 zu 18 Minuten erfolgt ein vollständiger Luftwechsel, so dass die Luft durchweg allen Anforderungen entspricht.“ (Ostertag 1895, 211). Im weiteren Bericht geht er auf das Fabrikbad zur Hautpflege, das Speisehaus, und den Aufbau eines Arbeiterhauses in der Arbeiterkolonie ein. Die Arbeiter konnten auf Wunsch sogar eine „eiserne Gartenlaube“ in ihr Gärtchen bekommen. Dass es nicht allein um die Verbesserung der Lebensumstände geht, sondern auch um die Vermittlung von christlichen Werten wird deutlich: „eine Reihe von Einrichtungen zielt unmittelbar hin auf die Bewahrung und Stärkung des religiös-sittlichen Lebens“ (Ostertag, 1895, 214), so der sonntägliche Kindergottesdienst, die Kinder-Bibliothek und die Bibliothek für die Erwachsenen.

2. Planungen für ein Erholungsheim

Neben diesen sozialen Einrichtungen für seine Arbeiterschaft hatte Ernest Mehl einen weiten Blick für die Menschen um ihn her. Immer mehr entwickelte er ein missionarisch-caritatives Interesse. Durch einen Schriftenmissionar, den er ursprünglich als „Kranken-Besucher“ im Jahr 1884 einstellte, eigentlich für seine Arbeiter, Johannes Bartsch (1841–1902), wurde Mehl mit Geschichte, Einrichtungen und Intention der Gemeinschaftsbewegung bekannt. Daraus erwuchs bei ihm ein weiter Blick für die Aufgaben im Reich Gottes im Sinne der Gemeinschaftsbewegung. Mehl hat in Augsburg im Jahr 1894 die bis heute existierende landekirchliche Gemeinschaft gegründet. Dem Fabrikanten wurde es immer wichtiger, die Notwendigkeit eines persönlichen Christusbezuges zu verbreiten. Deshalb stellte Mehl bis zum Ende des Jahrhunderts insgesamt drei Schriftenmissionare bzw. Kolporteurs auf eigene Kosten an. Diese waren in Augsburg, aber auch darüber hinaus in Franken unterwegs. Durch Bartsch wurde er auch auf

christliche Erholungshäuser hingewiesen. So entstand bei dem Fabrikanten der Plan, ein eigenes christliches Erholungsheim zu gründen.

Vorüberlegungen hatten Mehl bereits in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bewegt. Im Rahmen einer Besichtigungsreise durch Sachsen und Norddeutschland besuchte er das Stephansstift in Hannover und lernte dessen diakonische Einrichtungen kennen. Daraus entstand die Idee eines „bayerischen Stephansstifts“ (Mehl, 2001, 199).

Auch zu der Einrichtung von Johann Christoph Blumhardt (1805–1880) in Bad Boll, das dann von dessen Sohn Christoph Blumhardt (1842–1919) weitergeführt wurde, hatte der Direktor spätestens seit den späten 80er Jahren Kontakt. Mehl war im November 1886 bei einer Geschäftsreise dort und hatte Gelegenheit das Seelsorgezentrum im Badehaus der Stadt Boll zu besichtigen und mit Christoph Blumhardt zusammenzutreffen. In einem Brief vom 3. Juni 1887 an Blumhardt den Jüngeren schreibt Mehl über seinen guten Eindruck und die dankbare Erinnerung an die Eindrücke des Besuchs (Mehl, 2001, 136). Konkrete Planungen in Hinsicht auf ein eigenes Erholungsheim wurden dann jedoch erst um die Jahrhundertwende in Angriff genommen.

Im Juni 1901 kam es zu einer Beratung von Ernest Mehl mit seinem Sohn und zwei, der von ihm angestellten Kolporteurs. Dabei wurde festgehalten, dass die von Mehl gegründete landeskirchliche Gemeinschaftsarbeit in Augsburg selbstständiger werden müsse und er selbst als Gründer sich zurückziehen solle, um eine Eigenständigkeit zu erreichen. Dazu solle ein Verein gegründet werden. Mehl selbst solle die Gründung eines Erholungsheimes vorantreiben und dann auch seinen Wohnort dorthin verlegen (Mehl, 2001, 200).

Um sich noch weitere Anregungen durch bereits bestehende christliche Erholungsheime zu holen, notierte Mehl in einem Notizbuch die ihm bekannten Heime: *Heinrichsbad bei Hérisau, Pfarrer Wenger; Männedorf bei Zürich, Pfarrer Zeller, Hauptweil, Pfarrer Otto Stockmayer, Bad Boll bei Göppingen, Pfarrer Chr. Blumhardt, Villa Seckendorf bei Cannstatt, Pfarrer Israel und Schwester Anna Schlichter, Hagenthal im Harz, Blankenburg im Schwarzwald, Mühlthal bei Boppard am Rhein, Bonn, Kurhaus Palmerwald im württembergischen Schwarzwald bei Freudenstadt, Preußisch Bahnau bei Heiligenbeil: Gebets-Heilanstalt geleitet von den Brüdern Martin Blaich & Seitz, Fräulein Marie Sprenger, Dingelingen bei Lahr, Taubstummen und Krankenheilanstalt, Adolf Amstein, Gümlingen bei Bern, Johannes Seitz, Erholungsheim Teichwolframsdorf bei Werdau.* Das Notizbuch mit der Eintragung wird heute unter der Signatur „Personen XLVIII, Nr I/3“ im Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg verwahrt, die Auflistung steht auf den Seiten 8–11 (Mehl, 2001, 200).

3. Reise zu Erholungsheimen

Um von den Erfahrungen anderer christlicher Gästehäuser zu lernen, unternahm der wohlthätige Direktor eine Reise zu verschiedenen Einrichtungen. Die Reise im Juli 1901 wurde auch in einem Tagebuchauszug dokumentiert. Dieser ist inzwischen jedoch nicht mehr auffindbar. Hinweise konnte Christoph Mehl darstellen: Zuerst besuchte Mehl in der Schweiz das Erholungsheim von Samuel Zeller (1834–1912) in Männedorf, das von Dorothea Trudel (1813–1862) im Jahr 1858 gegründet worden war. Danach führte ihn die Reise nach Hauptwil zum Werk von Otto Stockmayer (1838–1917). Weiter ging die Reise ins schwäbische Bad Boll, dem Heim von Christoph Blumhardt, das dessen Vater 1852 als Weiterführung des dortigen Badebetriebes ins Lebens gerufen hatte. Von dort besuchte er die für ihre Glaubensheilungen berühmte Villa Seckendorf in Cannstatt und schließlich die Werke von Johannes Seitz (1839–1922) in Preußisch-Bahnau und in Teichwolframsdorf (Mehl, 2001, 200f)². Auf dieser Reise kam der Direktor mit verschiedenen Traditionslinien in Kontakt. Mehrere der Erholungsheime stehen in direkter Beziehung zum Werk der Dorothea Trudel (Haus, 1992, 221–249 und Seidel, 2005, 175–194) in Männedorf. So wurden Stockmayer wie auch Johannes Seitz von Trudel geprägt. In diesen Heilungseinrichtungen wie auch in Cannstatt wurde das Gebet als primäres Heilmittel angewandt. In Bad Boll wurde unter Blumhardt dem Älteren bewusst ein „methodistisches“ Vorgehen abgelehnt. Blumhardt legte den Schwerpunkt auf die Verkündigung des Wortes Gottes und wollte eine zu starke subjektive Einflussnahme auch durch intensive Seelsorgegespräche vermeiden. Dadurch betonte er die Unabhängigkeit von allem menschlichen Tun – gemäß seinem Lebensmotto: „Jesus ist Sieger“. Blumhardt setzte sich mit der Entstehung der nachfolgenden Werke kritisch auseinander. Seine Ansichten über das Werk der Dorothea Trudel werden später noch weiter ausgeführt.

4. Suche nach einem geeigneten Ort für ein Erholungsheim

Bereits im Juli 1901 konnte der Kammgarnfabrikant ein Grundstück in Augsburg erwerben. Dieses Waldgrundstück schien ihm geeignet, so dass in den nächsten Monaten Pläne und Kostenvoranschläge erarbeitet wurden, schon wurden die ersten Obstbäume gepflanzt. Die weit vorangeschrittenen Vorbereitungen und Pläne zum Bau wurden jedoch von der Stadtverwaltung nach der Eingabe abgelehnt. Es wurden Bedenken geltend gemacht, da im dortigen Siebentischwald das Quellgebiet für die Trinkwasserversorgung der Stadt lag. Dies geht aus einem

2 Die Tagebuchaufzeichnung war in einer Fächermappe mit der Aufschrift „Dokumente, Fach 8“, des Archivs der Hensoltshöhe Gunzenhausen vorhanden. Diese konnte im Jahr 2014 jedoch nicht mehr aufgefunden werden. Der Verbleib ist unklar.

Brief hervor, den Ernest Mehl an Johannes Bartsch am 6. Oktober 1901 schrieb (Mehl, 2001, 201). Von Maria Sprenger (1846–1934), der Leiterin einer Taubstummen und Krankenheilungsanstalt, wurde ihm im Juli 1902 der Hinweis auf ein Anwesen in Dinglingen bei Lahr gegeben. Frau Sprenger hatte dort 1895 ein „Pilgerheim“ gegründet (Schulz, 2007). Mit Maria Sprenger hatte also schon im Vorfeld ein Kontakt bestanden, durch den ihr die Pläne von Mehl bekannt waren. Doch auch diese Option kam nicht zum Zuge (Mehl, 2001, 201). Nach Mehls Bericht war dieser neuerliche Rückschlag der Planungen verschuldet durch einen Verzug auf dem Postweg. Das Einschreiben war 3 Monate lang nicht angekommen (Mehl, 1909, 2). Die Suche nach einem geeigneten Grundstück ging weiter, bis Mehl am 13. Juli 1903 eine Postkarte von seinem Schriftenmissionar Stark mit dem Hinweis auf die Gastwirtschaft Hensoltshöhe in Gunzenhausen bekam. Der sichtlich durch die Vorgeschichte entmutigte Fabrikant bezeugt: „Herr wirst Du auch diesmal mir den Weg verlegen, so glaube ich nicht mehr, daß ich das Haus bauen soll.“ (Keupp, 1934, 14). Doch schon am 4. August 1903 konnte der Kauf getätigt werden.

5. Der Prospekt des Erholungsheimes Hensoltshöhe und seine Vorlagen

Intensive Planungen und Überlegungen flossen in ein Faltblatt mit einem Werbetext für das neu entstandene Projekt ein, genannt „Prospekt für das neue Erholungsheim“. Dabei bediente sich Ernest Mehl mehrerer Vorlagen, die er auf seinen Reisen von bereits etablierten Einrichtungen mitgenommen hatte. In der Entstehung der Vorstellungsbroschüre, die in Vorlagen und dann der gedruckten Endversion im Archiv der Hensoltshöhe vorhanden ist, kann der Überlegungsprozess nachvollzogen werden. Aufschlussreich ist dabei auch, welche Prospekte als direkte Vorlagen benutzt wurden, da dadurch auf die für Ernest Mehl in seiner Intention des eigenen Heimes attraktivsten Vorbilder geschlossen werden kann. Die Charakteristika jener Erholungsstätten, insbesondere in deren geistlicher Ausrichtung, zeigt auf, was sich der Augsburger Fabrikant neben der körperlichen Erholung für seine Arbeiter vorgestellt hatte.

In den Unterlagen von Ernest Mehl³ sind zwei Prospekte von Erholungsheimen im Original eingelegt, die Mehl von seinen Erkundungsreisen mitgebracht hatte und die teilweise auch mit eigenhändigen Bemerkungen versehen wurden. Es handelt sich um einen Prospekt des Erholungsheimes in Teichwolframsdorf und um das Heim auf St. Chrischona bei Basel. Im Weiteren sollen die Texte dieser Prospekte wiedergegeben werden und mit dem Endtext der Hensoltshöhe verglichen werden.

3 Eingelegt in ein gebundenes Notizbuch DIN A 4, bestehend aus mittels Stempel nummeriertem Karopapier unter der Aufschrift „Diverse 1“.

5.1 Prospekt des Erholungsheimes Teichwolframsdorf

Das Erholungsheim in Teichwolframsdorf (Seitz, 1922, 80–93) wurde von Johannes Seitz im Jahr 1900 gegründet (Seitz, 1922, 80–93 und Holthaus, 2005, 368–371). Es handelt sich um das dritte Haus, das der Württemberger als Erholungsheim gegründet hatte. Zuvor hatte er Häuser in Preußisch-Bahnau im Jahr 1893 und Teichwolframsdorf 1900 eingerichtet (Sauberzweig, 1959, 377f). Das neue Haus war für eine Bettenzahl von 100 Betten konzipiert und damit als ein Ausdruck des Wachstums seiner Anstalten zu sehen. Seitz war Evangelist der sogenannten Tempelgesellschaft. Später war er als freier Evangelist in Posen, Schlesien, Brandenburg, Sachsen und Thüringen tätig. Auf ihn gehen mehrere Gründungen von christlichen Werken zurück, so die auch heute noch bestehende Karmelmission, der Reichsbrüderbund, der unter dem Namen Württembergischer Brüderbund und inzwischen Christusbund bis heute seine Arbeit tut. Krankenheilung durch den Glauben erlebte Johannes Seitz in seinem Heimatdorf Neuweiler im Schwarzwald bereits in seiner Jugend. Dort wurde eine Gastwirtin von einer Tumorerkrankung des Gesichts nach einem Gebet von Johann Christoph Blumhardt geheilt. Dieses Erleben prägte die Anschauungen des Evangelisten. Diese frühe Erfahrung und der Einfluss von Dorothea Trudel bis in seine Heimat, den nördlichen Schwarzwald, waren Vorbild für die von ihm gegründeten Erholungsheime. Johannes Seitz sah sich von Gott geführt in der Gründung seiner Häuser: „... dass er ein solches Haus im Norden haben wolle, wie man es im Süden in Cannstatt, Hauptweil, Männedorf, Rämismühle usw. habe.“ (Seitz, 1922, 83). Den Einfluss von Dorothea Trudel beschrieb Seitz bis in sein hohes Alter und kam in seinen Andachten darauf zu sprechen: „Ebenso hat auch die geistesmächtige Jungfrau Trudel in meine Heimat hineingewirkt.“ (Seitz, 1922, 25). Über Krankenheilungen, die durch ihn vermittelt wurden bzw. in seinem Umfeld und seinen Heimen geschehen sind, berichtet Seitz ebenfalls in seiner Autobiographie (Seitz, 1922, 100–120 und 135–149).

*Die Sünde ist der Leute Verderben. Spr. 14,34.
Durch seine Wunden sind wir geheilt. Jes. 53,5.*

*Erholungsheim Teichwolframsdorf bei Werdau i.S.
Prospekt.*

Das Erholungsheim Teichwolframsdorf ist eine Stätte für solche, welche das Bedürfnis haben, sich auf kürzere oder längere Zeit in die Stille zurückzuziehen, um neben der leiblichen Erholung und Ruhe auch Stärkung für Seele und Geist zu finden, zu welchem Zwecke die täglich zweimal stattfindende biblische Erbauungsstunde und Gebetsgemeinschaft dient.

Soweit auch Kranke oder in ihrer Gesundheit angegriffene Personen in das Erholungsheim Aufnahme wünschen, um der leiblichen Ruhe und geistlichen

Pflege des Hauses sich zu bedienen, können nur solche berücksichtigt werden, welche weder bettlägerig noch geisteskrank noch mit ansteckenden Krankheiten behaftet sind. Im Hause selbst werden keine allopathischen noch homöopathischen Mittel verabreicht, auch keine Wasserkuren angewendet. Sollte jemand ärztliche Hülfe wünschen, so leistet der Arzt im Orte dieselbe gern.

Dieser kommt auch allwöchentlich einmal ins Haus, um die neu angekommenen Gäste zu sehen, welche Kontrolle von der Behörde verlangt wird.

Der Preis eines Einzelzimmers inkl. Beköstigung (vier Mahlzeiten) beträgt 3Mk., für einen Platz im geteilten Zimmer 2 Mk. pro Tag. Außerdem wird wöchentlich 1 Mk. Für Bedienung berechnet und während der Wintermonate 1,50 Mk. Für Heizung und Beleuchtung.

Warme Bäder sind im Hause zu haben gegen Entschädigung von 50 Pf. pro Bad.

Das Haus hat große, luftige Zimmer, besitzt Zentralheizung und liegt in großem Garten, unmittelbar am meilenweit sich ausdehnenden Tannenwald in lieblicher, hügeliger Gegend.

Das Haus ist das ganze Jahr hindurch geöffnet.

Teichwolframsdorf ist Bahnstation, und führt der Weg vom Bahnhof durch den Wald in ca. 8 Minuten nach dem Heim.

Johannes Seitz.

Anmerkung: Wie man in den Anstalten Männedorf, Cannstatt, Hauptweil u. dergl. oft gesehen hat, so durften auch wir in und außerhalb unserer Anstalten Bahnau und Teichwolframsdorf erfahren, wie der Herr schon an manchen als unheilbar Aufgegebenen Seine Verheißung bestätigte: „Ich bin der Herr, dein Arzt,“ wenn sich der Kranke durch gründliche Buße, Selbstgericht und Heiligung seines Lebens in die rechte Stellung zu seinem Gott bringen ließ.

Darum ist die Tätigkeit unsers Hauses vor allem auf das Ziel gerichtet, sowohl die gesunden wie kranken Gäste durch die Mittel des Evangeliums und der Seelenpflege in die rechte Stellung zu Dem zu bringen, der die Quelle aller Seligkeiten und auch aller leiblichen wie geistigen Gesundheit und alles Lebens ist.

Als persönliche Anmerkung findet sich neben dem Titelblatt, auf dem der Direktor an rechter oberer Ecke seinen Namen mit Bleistift hinterließ, lediglich auf der ersten Textseite am unteren Rand von seiner Hand mit Bleistift in Klammer gesetzt eine Wortzählung „(208 Worte)“, was wiederum zeigt, dass der Prospekt als Textvorlage genutzt wurde. Auf der zweiten Textseite mit Anmerkung ist keine Zählung bzw. Summe der Worte vermerkt.

5.2 Prospekt des Erholungsheimes St. Chrischona

Die Pilgermission St. Chrischona geht auf die die Tätigkeit von Christian Friedrich Spittler (1782–1867) zurück, der nach der Gründung der Basler Mission eine

weitere Zentrale für reisende Handwerker-Missionare aufbauen wollte (Rennstich, 1987). Dazu übernahm dieser das baufällige gotische Kirchlein auf St. Chrischona in der Schweiz. Als Herberge und Unterrichtsraum diente anfangs allein das Kirchengebäude. Im Lauf der Jahre wurden mehrere Häuser mit verschiedener Funktion gebaut und angefügt. Carl Heinrich Rappard (1837–1909) wurde von seinem Vater, der Verbindungen zur Schweiz hatte, 1860 als „Zögling“ in die „Pilgermissionsanstalt zu St. Chrischona“ geschickt. Im August 1864 wurde er für den Dienst eingeseget. Nach einem Englandaufenthalt sollte Rappard die von Bischof Gobat geplante Pilgermissionsstation in Alexandrien übernehmen. Ziel war es, durch eine Reihe von Stationen, die „Apostelstraße“, den in dem abgeschotteten Abessinien arbeitenden Missionaren zu helfen, mit der Zentrale in Jerusalem in Verbindung zu bleiben (Baumann, 1999, 45). Als Rappard in Alexandrien eintraf, war von der zu übernehmenden Station noch nichts vorhanden. Er schlief auf den Bänken der deutschen Kirche. Nach einem Vorstellungsbuch in Jerusalem bei Bischof Gobat begann Rappard in Alexandrien aus kleinen Anfängen heraus zunächst im arabischen, später im europäischen Teil der Stadt eine Schule aufzubauen. Neben der Schularbeit war es Rappards besonderes Anliegen, zu predigen. Im November 1867 verheiratete er sich mit Dora Gobat, der zweiten Tochter von Bischof Gobat in Jerusalem (Leube, 1995). 1868 wurde Rappard dann als „Inspektor“ (Direktor) der Pilgermission nach St. Chrischona berufen. Während des 40jährigen Dienstes von Carl Heinrich und Dora Rappard wuchs die Pilgermission zusehends. Unter ihrer Ägide entstand das Erholungsheim auf St. Chrischona, das „Haus zu den Bergen“. Der Baubeginn war im Sommer 1898. Am 1. Juni 1899 konnte das Haus mit 36 Betten eröffnet werden. Im Sommer diente dieses als Gästehaus bzw. Erholungsheim, in den Wintermonaten fanden Bibelkurse für Pilgermissionare statt, also für Männer, die in ihrem Beruf bleiben wollten und sich während einer begrenzten Zeit weitere Bibelkenntnis aneignen wollten. Es wurden jeweils zwei Kurse je Winter angeboten, der erste von Oktober bis Weihnachten, der zweite von Mitte Januar bis Mai. Auch im Winter konnten wenige Erholungsgäste aufgenommen werden. Ab 1900 wurde das Heim von der Tochter Marie und ihrem Ehemann Friedrich Veiel-Rappard (1866–1950) geleitet, bis Veiel im Jahr 1909 nach dem Tod von Rappard die Leitung des Gesamtwerkes übernahm. Nach 1909 wurde im Winter dort eine Bibelschule für Schwestern eingerichtet. Die Pilgermissionare nahmen am regulären Unterricht der „Zöglinge“ teil (Veiel, 1940, 167–170 und Rudersdorf, 1964, 53f). Der Leiter Friedrich Veiel-Rappard äußert sich auch zu den Erfolgen der Erholungszeiten: „Manche Gäste haben Erholung, andere völlige Heilung gefunden.“ (Veiel, 1940, 168). Als „Heilmittel“ dienten die täglichen Hausandachten, die der Hausvater hielt.

*Haus „Zu den Bergen“
Auf St. Chrischona bei Basel*

Dieses auf stiller Bergeshöhe gelegene Haus nimmt gerne Gäste auf, die sich eine Zeit lang aus dem Getriebe des Alltagslebens zurückziehen wollen, um im Umgang mit dem Herrn und in Gemeinschaft mit seinen Kindern geistliche Erquickung und Stärkung zu suchen, und zugleich die herrlichen Gaben, die Gott in Berg und Wald und guter Luft hier reichlich darbietet, zu genießen. In unmittelbarer Nähe des Hauses ist der köstliche Buchenwald, und von der Südfront streift der Blick frei hin zu den Bergen unseres Vaterlandes. Das Haus will eine freundliche Stätte der Ruhe und inneren Sammlung sein. Es finden täglich Morgen- und Abendandachten statt; an den Sonntagen ist Gelegenheit, die Gottesdienste in der nahen Chrischonakirche zu besuchen. Das Haus „Zu den Bergen“ ist das ganze Jahr geöffnet. Im Winter werden die Räume mit Centralheizung gut durchwärmt.

Es ist uns eine Freude, liebe Freunde, Brüder und Schwestern, herzlich einladen zu dürfen und ihnen die Erfüllung des Wortes zu wünschen, das am Giebel des Hauses geschrieben steht: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen; meine Hilfe kommt vom HErrn!“

St. Chrischona ist 1 ½ Stunden von Basel entfernt. Man fährt von Basel (Badischer Bahnhof) in 10 Minuten nach Riehen, und gelangt von da zu Fuß in ¾ Stunden den Berg herauf. Auf Verlangen senden wir den Wagen an die Station Riehen.

Die Pension beträgt Fr. 4 bis 4,50 per Tag, je nach Lage des Zimmers. In diesem Preis sind inbegriffen: Zimmer und drei Mahlzeiten. (Kaffee oder Milch um 4 Uhr wird mit 20 Cts. mögl. extra berechnet).

Statt des Trinkgeldes werden 5% der Wochenrechnung hinzugezählt, und wird dieser Betrag unter die Angestellten des Hauses verteilt.

Anmeldungen sind zu richten an

F. Veiel-Rappard, St. Chrischona, Post Riehen bei Basel (Schweiz).

Von Deutschland aus ist die Adresse: St. Chrischona, Post Grenzach, Groß-Baden.

Koffer und größere Poststücke sind immer nach Riehen, Schweiz, Station der Wiesenthalbahn, zu adressieren.

Der Prospekt ist mit einer Anmerkung versehen, die jedoch auch eine Änderung des Textes vom Gästehaus aus darstellen könnte. Der Betrag von 20 Cts auf Kaffee ist mit Tinte gestrichen. Es ist handschriftlich mittels Tinte mit „mögl.“ ergänzt. Dies könnte eine Aktualisierung des Prospektes darstellen mit der Möglichkeit, den Preis für den Nachmittagskaffee nach „Tagespreisen“ festzusetzen.

Am Rand des Prospektes ergänzt Ernest Mehl mit Bleistift, seinem bevorzugten Skizziergerät, mit dem er auch Anmerkungen und Zeichnungen in seine Notizbücher eingefügt hat, eine Zählung der Worte. Auf Seite 2 die Zahlen 100 und

75 mit einem Summenstrich am Ende der Seite und der handschriftlichen 175 am unteren rechten Rand. Auf Seite 3 dann am oberen rechten Rand der Übertrag 175, unten 131 und ein Summenstrich mit der Zahl 306. Dies zeigt, dass der akribische Ernest Mehl bei der Erarbeitung des eigenen Prospektes auf die Wortzahl und damit den Umfang des Prospektes Wert gelegt hat, vielleicht auch für die Veröffentlichung des Prospektes in Zeitschriften die Wortzahl anpassen wollte, um den möglichen Platz zu nutzen.

5.3 Der Prospekt des Erholungsheimes „Hensolt'shöhe“ Gunzenhausen

Prospekt.

Das Erholungsheim Hensolt'shöhe am Saume des Waldes gelegen, mit ausgehnter, lieblicher Aussicht, ist von der Bahnstation Gunzenhausen zu Fuß in 10 bis 15 Minuten bequem zu erreichen.

Zweck.

Das Haus will dem Herrn und seinem Reiche dienen, in dem es Gäste aufnimmt, welche Ruhe, Erquickung und Stärkung für den ganzen Menschen suchen nach Geist, Seele und Leib.

Um diesen Zweck zu erreichen, soll Jesus Christus der Herr im Hause sein. Es finden bei einfacher leiblicher Verpflegung täglich zwei Betrachtungen des Wortes Gottes statt mit gemeinschaftlichem Gebet. Von der Verwaltung wird möglichste Ruhe und Stille angestrebt, und werden die lieben Gäste um entgegenkommende Unterstützung hierin, sowie um pünktliche Beachtung der Hausordnung freundlichst gebeten.

Für Leidende, welche bettlägerig sind oder besonderer Pflege bedürfen, sowie Gemütskranke oder solche, welche mit ansteckenden Krankheiten behaftet sind, und für Kinder unter 14 Jahren ist das Haus nicht bestimmt und nicht eingerichtet.

Anfragen und Anmeldungen bittet man an die Verwaltung des Erholungsheims zu richten.

Pensionspreise.

Für 1 Zimmer mit Frühstück, Mittagessen, Nachmittagsvesper und Abendessen werden 3 Mark berechnet pro Tag. Dieser Preis reduziert sich auf 2.50 Mark, wenn 2 Personen ein Zimmer miteinander bewohnen und bei einfacherer Verpflegung auf 2 Mark.

Hierzu kommen bei der kälteren Jahreszeit 30Pfg. für Heizung und Beleuchtung. Für 1 Serviette werden 25Pfg. pro Woche berechnet.

Bäder.

1Wannenbad wird mit 50 Pfg. und 1 Brausebad kalt oder warm mit 25 Pfg. berechnet.

Ernest Mehl.

In einem in die Unterlagen eingelegten Prospekt der Hensoltshöhe gibt es eine Anmerkung mit Bleistift am oberen Rand der Textseite: „460 Met über Meeresspiegel“. Ob dies als eine Ergänzung gedacht war, die einer eventuellen Neuauflage des Prospektes dienen sollte, ist unsicher, da keine Prospekte mit diesem gedruckten Zusatz in den Unterlagen vorliegen.

5.4 Vergleich der Prospekte

Im Vergleich der beiden in den Unterlagen von Ernest Mehl eingelegten Vorstellungsbroschüren der Heime von St. Chrischona und Teichwolframsdorf fällt auf, dass einige der in den Vorlagen erwähnten Vorzüge in ähnlicher Weise von Ernest Mehl in seinem Prospekt aufgenommen wurden. Relativ sachlich werden äußere Vorzüge der örtlichen Lage erwähnt. So nennt das Hensoltshöher Falblatt den Wald: „am Saume des Waldes gelegen“, sowie die „liebliche Aussicht“ und die Nähe der Bahnstation mit 10 bis 15 Minuten Fußweg. Im Blatt von Teichwolframsdorf wird ebenfalls der sich „meilenweit“ ausdehnende Tannenwald genannt in „lieblicher, hügeliger Gegend“. Auch dort wird beschrieben, dass Teichwolframsdorf selbst Bahnstation ist und die Entfernung ca. 8 Minuten betrage. St. Chrischona kann keine solch kurze Gehstrecke vom Bahnhof aufweisen. Dort wird eine Gehstrecke von Riehen mit einer $\frac{3}{4}$ Stunde angegeben, doch wird dort die kurze Zugfahrt von Basel nach Riehen in nur 10 Minuten erinnert. Auf Wunsch wird die Abholung von Riehen mit einem Wagen angeboten. Als Alleinstellungsmerkmal kann St. Chrischona dagegen mit der Lage „auf stiller Bergeshöhe“ aufwarten, mit den „herrlichen Gaben, die Gott in Berg und Wald und guter Luft hier reichlich darbietet“. Genannt wird ein „köstlicher“ Buchenwald und der Blick auf die Schweizer Berge.

In den zwei Vorlageprospekten wird die Zentralheizung für die Wintermonate als Qualitätsmerkmal hervorgehoben. Mehl gibt lediglich einen Preisaufschlag für Heizung in den Wintermonaten an. Was die Preisangaben angeht, liegen vergleichbare Berechnungen zu Grunde mit einer Reduktion des Preises im Doppelzimmer in Gunzenhausen und Teichwolframsdorf bei einem identischen Grundbetrag von 3 Mark pro Tag. Mehl bietet noch einen weiteren Nachlass bei einfacherer Verpflegung an, was auch hier einen Aspekt seiner wohlthätigen Einstellung darstellt. Zumindest möchte er auch für geringer verdienende Gäste eine Möglichkeit der Erholung bieten.

In allen drei Einrichtungen wird als Heilmittel bzw. als wichtigster Erholungsfaktor die Beschäftigung mit dem Wort Gottes genannt. In St. Chrischona die tägliche Morgen- und Abendandacht und der Sonntagsgottesdienst in der Chrischonakirche. Mehl und Seitz nennen jeweils zwei Betrachtungen des Wortes Gottes bzw. zwei biblische Erbauungsstunden und in beiden Prospekten wird das gemeinschaftliche Gebet mit betont.

In den zwei deutschen Heimen wird ein Ausschluss von ernstlich erkrankten Menschen erwähnt. Jeweils werden bettlägerige Menschen, Gemüts- oder Geis-

teskranke und Patienten mit ansteckenden Erkrankungen ausgeschlossen. Bei Mehl wird auch besonders erwähnt, dass das Haus für Kinder unter 14 Jahren nicht geeignet ist.

In Teichwolframsdorf stehen noch weitere Zusätze in Bezug auf den Umgang mit Krankheiten, die auf die geistliche Einstellung des Betreibers schließen lassen. So wird dort im Werbematerial darauf verwiesen, dass weder Medikamente eingesetzt werden, egal ob „allopathischer oder homöopathischer“ Natur. Auch werden keine Wasserkuren angeboten. Dies vielleicht auch als Abgrenzung von der Badeeinrichtung in Bad Boll. Hier wird deutlich, dass eine Heilung allein vom Wort Gottes und vom Gebet erwartet wird. Dort wird auch noch auf die behördliche Vorschrift verwiesen, dass alle Gäste vom Arzt des Ortes gesehen werden, der einmal in der Woche ins Haus kommt. Von diesem könne auch weitere ärztliche Hilfe in Anspruch genommen werden. Sowohl auf St. Chrischona wie auf der Hensoltshöhe werden diese letztgenannten Themen nicht erwähnt, so dass daraus geschlossen werden kann, dass diese Heime den Blick weniger auf erkrankte Menschen richten. Die dort genannten Ziele sind „Erquickung und Stärkung“, die identisch genannt werden. Johannes Seitz nennt Ziele für den Leib und für den Geist: „leiblichen Erholung und Ruhe auch Stärkung für Seele und Geist“.

Doch auch Ernest Mehl hat eine ganzheitliche Sicht des Menschen. Wie in unserem Titel-Zitat zu sehen, hat er umfassend Geist, Seele und Leib im Blick. Er erwartet eine Wirkung auf alle Ebenen der Person durch das Wort Gottes und das gemeinsame Gebet.

6. Gebetsheilungsheim oder Erholungs-/ Seelsorgeheim?

In seiner Grundlagenstudie hat Stephan Holthaus den Weg vieler Heilungseinrichtungen, die im Zusammenhang mit der Heiligungsbewegung standen, aufgezeigt. Die Einrichtungen, die meist vom Vorbild der Werke von Dorothea Trudel und Johann Christoph Blumhardt beeinflusst waren, haben eine große Erwartung an das Gebet und erhoffen sich daraus eine Heilungswirkung (Holthaus, 2005).

In Anbetracht der hier untersuchten Werbeprospekte fällt auf, dass in der Broschüre von Teichwolframsdorf das Thema Krankheit und Heilung einen viel größeren Raum einnimmt. Bereits die überschriebenen biblischen Zitate stellen Christus als „Heilmittel“ dar. Auch der Nachsatz, der neben anderen Einrichtungen mit Heilungserfahrungen auch die eigenen Werke in Bahnau und Teichwolframsdorf nennt, weist den Interessierten auf die Möglichkeit der körperlichen Heilung hin, was in den Prospekten von St. Chrischona und der Hensoltshöhe so nicht geschieht. In dieser Anmerkung wird mit dem Hinweis darauf, dass auch „als unheilbar Aufgegebene“ geheilt wurden, eine große Hoffnung auch in schwierigen Verhältnissen dargeboten. Doch auch dort wird als Hauptziel das

Zurechtbringen in die rechte Stellung Christus gegenüber genannt, was zu einer Verbesserung sämtlicher Lebensumstände, auch der leiblichen, führen soll.

Hierher gehört die Kritik, die Johann Christoph Blumhardt im Jahr 1861 am Vorgehen der Dorothea Trudel äußert. Ihm „sind die in Männedorf praktizierten wiederholten Handauflegungen und Gebetsübungen ein Dorn im Auge; das erwecke den Eindruck einer „Gebetsheilanstalt“. Die Heilung erzwingen zu wollen sei „nicht dem Glauben gemäß“ (Ising, 2002, 288).

Holthaus sieht bereits einen Unterschied in der weiteren Entwicklung der ursprünglichen impulsgebenden Einrichtungen und auch späterer Gründungen. So zählt er Bad Boll in den späteren Jahren von Blumhardt dem Älteren nicht mehr zu den Heilungsheimen der Heiligungsbewegung (Holthaus, 2003, 122f und Holthaus, 2005, 334f). Auch bei näherer Betrachtung der hier dargestellten Werbe- und Vorstellungsbroschüren fällt eine unterschiedliche Behandlung des Themas Krankheit auf. In der weiteren Entwicklung von bestehenden Einrichtungen wie auch bei den in der Folge neu gegründeten Werken sollte zwischen den primär auf körperliche Heilung zielenden Erholungsheimen und den mehr an der eigentlichen „Seelsorge“ orientierten Werken unterschieden werden. Das Werk auf der Hensoltshöhe hat Impulse von verschiedenen Erholungsheimen übernommen. Ernest Mehl stand in Kontakt mit vielen Gründerpersönlichkeiten anderer Einrichtungen. Im Gegensatz zu den Erholungsheimen von Johannes Seitz erwähnt er die körperliche Heilung in seinem Werbeblatt nicht und weist auch nicht auf einschlägige Gebetsheilungsheime hin, auch wenn er diese in seinen Erkundungsreisen mit besucht hat.

7. Ganzheitliche Sicht des Menschen und die daraus folgende Zuwendung zum Einzelnen

Die Anschauungen von Ernest Mehl, sein Menschenbild und die daraus resultierende Zuwendung zum Menschen in seinem ganzen Facettenreichtum muten sehr modern an. Diese Sichtweise, die nicht nur einen Teilaspekt des Menschen im Blick hat, sondern ganzheitlich orientiert ist, wird heute gerne im Wunsch nach einer „Ganzheitsmedizin“ formuliert. Dieser Wunsch des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts findet auf institutioneller Ebene seinen Ausdruck im Bio-Psycho-Sozialen Konzept des Verstehens von Gesundheit und Funktionalität, wie dies von der WHO propagiert wird. In seinem in Gunzenhausen gegründeten Erholungsheim sieht Mehl die ganzheitliche Zuwendung zum einzelnen Menschen als Aufgabe. Diese ganzheitliche Zuwendung hat als Grundlage eine geeignete örtliche Lage in der Nähe eines Waldes, in der Nähe einer Bahnstation und mit einem weiten Blick über das Altmühltal. Der Zuwendung dient ein modern eingerichtetes Erholungsheim, die Betreuung durch „Hauseltern“ und auch zu Hilfe gerufene Diakonissen. Eine Hauptwirkung sieht er in der regelmäßigen Verkündigung des Wortes Gottes und gemeinsamem Gebet. Er sieht diese

ganzheitliche Menschenorge als einen Dienst für Jesus Christus: „um diesen Zweck zu erreichen, soll Jesus Christus der Herr im Hause sein.“

In diesem Anliegen steht Mehl in der Tradition von früheren Erholungs- und Seelsorgeeinrichtungen. Sein ganzheitliches Menschenbild, das er in der Arbeiterwohlfahrt der Augsburger Kammgarnspinnerei bewies, wird so auch in seinem „Alterswerk“ auf der Hensoltshöhe deutlich.

8. Literatur

- Andreas Baumann, 1999, *Die Apostelstraße. Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung*, Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 8, Gießen: Brunnen, 1999.
- Friedrich Hauss, 1992, *Väter des Glaubens*, Neuhausen: Hänssler, 1992.
- Stephan Holthaus, 1997, Heil. Heilung. Heiligung – Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875–1909), in: *JETH* 11, 1997, 142–174.
- Stephan Holthaus, 2003, „Ich bin der Herr, dein Arzt“ Krankenheilung in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung, in: *JETH*, 17, 2003, 119–148.
- Stephan Holthaus, 2005, *Heil-Heilung-Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)*, Gießen: Brunnen, 2005.
- Dieter Ising, 2002, *Johann Christoph Blumhardt, Leben und Werk*, Göttingen: V&R, 2002.
- Ernst Keupp, 1934, *Streiflichter aus 25 Jahren Diakonie der Hensoltshöhe*, Marburg: Reichsverlag, 1934.
- Herbert Leube, 1999, Die Pilgermission und St. Chrischona - Carl Heinrich Rappard und Sophie Rosine Dora Gobat, in: *Familie und Christliche Diakonie, Familienkreis und Nachkommenschaft von Christian Heinrich Zeller und Sophie Siegfried*, Sonderveröffentlichungen des Martinzeller Verbandes 15, Lahr: Johannis, 1999, 100–113.
- Christoph Mehl, 2001, *Reichs- Gottes-Arbeit. Der Christliche Unternehmer Ernest Mehl (1836 –1912) als Wegbereiter der Gemeinschaftsbewegung*, EKB 78, Neustadt/Aisch: Degener, 2001.
- Ernest Mehl, 1909, *Informationsblatt Von der Hensoltshöhe*, Gunzenhausen, Nr.1 vom Juni 1909.
- Jörg Ohlemacher 2010a, Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert, in: Ulrich Gäbler (Hg.): *Geschichte des Pietismus* 3, Göttingen: V&R, 2010, 371–391.
- Jörg Ohlemacher 2010b: Das Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ulrich Gäbler (Hg.): *Geschichte des Pietismus* 3, Göttingen: V&R, 2010, 393–464.
- Karl Ostertag, 1895, *Werkstätten evangelischer Liebesthätigkeit*, München: Poebel, o.J. [1895].

- Karl Rennstich, 1987, „... nicht jammern, Hand anlegen!“ *Christian Friedrich Spittler. Sein Werk und Leben*, Metzingen: Franz, 1987.
- Friedhelm Rudersdorf, 1964, *Friedrich Veiel – Hüter und Mehrer des Vätererbes*, Gießen: Brunnen, 1964.
- Hans von Saubertzweig, 1959, *Er der Meister, wir die Brüder*, Offenbach: Gnadauer Verlag, 1959.
- Christoph Schulz, 2007, *Maria Sprenger, eine Mutter für viele – Stationen ihres Lebens von Basel bis Dinglingen*, Bad Wildbad: Linea, 2007.
- J. Jürgen Seidel, 2005, Dorothea Trudel (1813–1862) – Leiterin der „Gebets-Heilanstalt“ von Männedorf, in: Peter Zimmerling (Hg.), *Evangelische Seelsorgerinnen*, Göttingen: V&R, 2005, 175–194.
- Johannes Seitz, 1922, *Erinnerungen und Erfahrungen*, Chemnitz: Buchh. d. Gemeinschaftsvereins, 1922.
- Friedrich Veiel, 1940, *Die Pilgermission von St. Chrischona*, Gießen: Brunnen, 1940.

Joachim Schnürle

The Erholungsheim Hensoltshöhe as a Recreation Home of the Holiness- and Community Movement

Ernest Mehl (1836–1912) was the founder of several welfare services affiliated with the Augsburgener Kammgarnspinnerei, a leading textile company in Bavaria. In doing so, he planned and implemented forward-looking institutions for the well-being of workers. Mehl had a holistic view of man. This was the basis for his concern for laborers and his later foundation of a Christian recreation home in Gunzenhausen, Bavaria, a facility typical of the recreation homes of the German evangelical Revival of the Community Movement in the late 19th century. This article will offer a differentiated view of its place between recreation homes, whose main task was biblical preaching, and those that emphasized healing by prayer.

Jochen Eber

Johann Christoph Schinmeyer und sein „Schatzkästlein“, die Vorlage von „Dr. Martin Luthers Christlicher Wegweiser für jeden Tag“ hrsg. von Helmut Korinth

Andachtsbücher sind christliche Medien, die regelmäßig zur Hand genommen werden. Die Annahme ist sicher nicht verkehrt, dass von Andachtsbüchern eine größere prägende Kraft als von manchem Buch ausgeht, das nur einmal durchgelesen und dann weggelegt wird. Sie sind auch nicht so umfangreich wie die Bibel, die man in Lesungen von etwa drei Kapiteln täglich aufteilen müsste, um sie innerhalb eines Jahres zu bewältigen. Johann Christoph Schinmeyer (auch: Schinmeier) stellt als Aufgabe biblischer Spruch- und Schatzkästlein seiner Zeit heraus, dass Gottes Wort durch sie effektiver zur Erbauung und Besserung der Gläubigen eingesetzt werde:

Nachdem seit einem halben Jahrhundert die Bibel sowohl in deutscher, als andern Sprachen unzählige mal gedrucket, und zu fleißigerm Gebrauch und Uebung, als vor dem geschehen, gebracht worden ist: so haben Liebhaber dieses edlen Wortes GOTTES vielerley Art sogenannter biblischer Spruch- oder Schatz-Kästlein zu gemeinschaftlicher Erbauung und recht gesonetem Zeit-Gewinn verfertigt: damit nach der Vermahnung des Apostels Col. 3, v. 16 *das Wort Christi unter uns reichlich wohne*, und diese Büchlein als ein Vade mecum, statt der sonst gewöhnlichen Karten und andern sündlichen Zeitverderb, gebraucht werden könnten. (Schinmeyer 1738, Vorrede unpag. [3], kursiver Text im Original halbfett.)

Schinmeyer bezieht sich auf Matthäus 6,21, wenn er sein kleines Andachtsbuch ein „Schatzkästlein“ nennt: „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“. Zur Erläuterung gibt er eine kurze Merkstrophe bei: „Der Kasten ist die Schrift, der Schatz ist Jesus Christ; / Wohl uns, wenn unser Herz, ein solches Kästlein ist.“ (Schinmeyer 1738, unpag. [2], vgl. Brückner 2011, 83f.) Man spürt in solchen Worten den Seelsorger, der seine Gemeindeglieder vor unnützem Zeitvertreib schützen und in gutem, geistlichem Gebrauch der Zeit unterrichten will. Im Gegensatz zum Kartenspiel, das man unterwegs dabei hat, im Unterschied zu Karten und Romanen, die dem Zeitvertreib dienen¹, soll das *Schatzkästlein* ein geistli-

1 In Schinmeyers Lebenslauf wird seine rigorose Haltung zu den sogenannten Mitteldingen (Adiaphora) vielfach als Stein des Anstoßes geschildert. Diese theologisch-ethische Position wurde von Lutheranern seit der Reformationszeit vertreten; sie war schon im 16. Jahr-

cher Zeit-Gewinn, anstatt des Zeit-Verderbens sein (Schinmeyer 1738, Vorrede unpag. [vgl. 3f]). Ihm komme in der geistlichen Auseinandersetzung eine „ritterliche“ Aufgabe zu, da man mit Kleinschriften oft mehr erreichen könne als mit großen Folianten (a. a. O., [4]). Die Förderung des Reiches Gottes durch Erbauung helfe, das Reich des Teufels zu hindern (ebd.). Bibelverse sollen nicht nur – wie in bisherigen Schatzkästchen² – mit „reiner und erbaulicher Poesie“ erklärt werden, sondern neu mit „geistreichen Stellen“, die Schinmeyer bei der Lesung von Luthers Schriften gefunden hat (a. a. O., [5]). Vermutlich will der Lutheraner hallischer Prägung eine Alternative zum 1731 erstmals erschienenen Losungsbuch des Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf bieten, das den täglichen Bibelvers mit Gedichten des Grafen – oder sogar umgekehrt eigene Gedichte mit Versangaben aus der Bibel illustrierte (vgl. Losungen 1731). Nach Waterstraat hat Schinmeyer nicht nur die Herrnhuter Frömmigkeit in Predigten kritisiert, sondern nach eigenen Aussagen sogar als erster eine Schrift gegen sie veröffentlicht, die er 1742 zur Widerlegung eines gegnerischen Vorwurfs an Friedrich den Großen schickte (Waterstraat, 1897, 16, Anm. 2).

Schinmeyer verfolgte mit seiner Lutherauswahl eine dreifache Zielsetzung: Luther soll als „Tröster betrübter und kleinmüthiger Seelen“ erkennbar werden, nicht nur als kirchenpolitisch-polemischer „Sturmgeist“. Der Leser soll sehen, „wie weit Lehre und Leben der heutigen Lutheraner von ihm abgewichen“. Schließlich sollen „diese Zeugnisse endlich zur Erbauung, Tröst und Gründung des Glaubens zu Hause, auf Reisen, in Predigten und Briefen gebraucht werden können“ (a. a. O., [6–7]).

Ein besonders im 20. Jahrhundert weit verbreitetes Lutherflorilegium ist das Erbauungsbuch *Christlicher Wegweiser für jeden Tag*, das seit der Erstausgabe zum Reformationsfest 1980 in Millionenaufgabe erschienen ist. Bisher ist es in der Forschung nicht wahrgenommen worden. Im Folgenden soll die Erfolgsgeschichte des *Wegweisers* vorgestellt und auf Material zur Entstehung seiner Vorlage und zu dessen Autor J. C. Schinmeyer hingewiesen werden.

Über die Entstehungsgeschichte des *Christlichen Wegweisers* gibt das Vorwort der Erstausgabe von 1980 knapp Auskunft. Korinth versteht wie Schinmeyer seine Arbeit im Spannungsfeld zwischen Reich Gottes und Reich des Teufels, betont aber die eschatologische Dimension des Kampfes zwischen Gut und Böse um die Welt:

Die geistliche Finsternis ist gewaltig hereingebrochen. Aber, Gott sei Dank, ist es den finstern, teuflischen Mächten noch nicht gelungen, die göttliche Wahrheit ganz auszurotten. Es wird ihnen auch nicht gelingen, bis der Herr kommen wird zum Gericht. Darum wird auch

hundert Gegenstand einer ausführlichen theologischen Kontroverse; vgl. Dingel 2012 und BSELK 2014, besonders 1282–1285, 1550–1555.

2 Hier soll nicht auf die Vorgeschichte der Spruchsammlungen, Schatzkästchen und auf die frommen Lospraxis eingegangen werden. Vgl. dazu Brückner 2011 und 2013.

dieses so wertvolle Buch jetzt wieder herausgegeben, damit das Licht noch einmal aufgehen möchte, und die Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können. Gott gebe, daß es in vielen Herzen und Häusern Raum gewinne und wir uns der Verachtung des göttlichen Wortes und der Lehre Luthers nicht schuldig machen. Davor bewahre uns der gnädige Gott. (Vorwort, unpag. [4])

Ruhestandspfarrer Hans Just aus Lauenbrück hat „das von dem lutherischen Pastor Schinmeyer erstmalig im Jahr 1738 herausgegebene ‚Schatzkästlein‘“ redaktionell überarbeitet, bevor es als *Christlicher Wegweiser* neu aufgelegt wurde: „Die veränderten Zeitumstände sowie das Bemühen, bei der Auswahl und Anordnung der Lutherworte den Gang des Kirchenjahres zu berücksichtigen, soweit dies bei der ursprünglichen, dem Kalender folgenden Anlage des Buches möglich war, machten mehrfache Änderungen, Ergänzungen und Umstellungen notwendig. Alle Bibeltexte und Lutherworte zu den beweglichen Festen des Kirchenjahres sind nach dem 31. Dezember angefügt“ (*Wegweiser*, 1980, unpag. [5]).

In die Anordnung der Texte wurde demnach stark eingegriffen. Es wurden scheinbar sogar Luthertexte aus anderen Sammlungen oder Lutherausgaben eingefügt: „Die Bibelstellen wurden im allgemeinen wie in der Erstausgabe im Wortlaut der unrevidierten Luther-Bibel angegeben. An der Sprache Luthers, soweit sie in ihrer Eigenständigkeit im Schatzkästlein und den anderen benutzten Quellen noch erhalten war, wurden absichtlich keine Veränderungen vorgenommen“ (*Wegweiser*, 1980, ebd.). Zu einer sprachlichen Revision konnte sich der Herausgeber Korinth und sein Beraterkreis demnach nicht entschließen, ja man entschied sich bei den Bibelversen bewusst für die Lutherbibel von 1912 (ebd.)

Die Frage, wieviel „Schinmeyer“ die Neuauflagen „Korinth“ enthalten, sind nur mit großem Zeitaufwand zu entscheiden, da in „Korinth“ keine Quellen angegeben werden. Interessanter dürfte jedoch sein, wer der heute unbekannteste Autor Johann Christoph Schinmeyer war.

1. Johann Christoph Schinmeyer

Der Stettiner Rektor Hermann Waterstraat hat sich 1897 der Aufgabe unterzogen, einen Lebensbericht von Johann Christoph Schinmeyer zu geben. Waterstraat sieht in Schinmeyer einen „hervorragenden Vertreter des Halleschen Pietismus zur Zeit seiner Höhe und seines Niederganges“ (Waterstraat 1897, Vorwort, unpag.) Im Gegensatz zu vorangegangenen kleineren Darstellungen hat Waterstraat versucht, die Quellen möglichst vollständig auszuwerten und zu diesem Zweck auch Material aus den Königlichen Staatsarchiven seiner Zeit in Berlin, Stettin und Schleswig sowie aus weiteren Stettiner Archiven und dem Kirchenarchiv in Tönning herangezogen (ebd. u. Quellenverzeichnis, unpag.). Der folgende Lebensabriss basiert auf der Darstellung von Waterstraat als bester Quelle für Leben und Werk des pietistischen Pfarrers.

Johann Christoph Schinmeyer wurde am 8. Januar 1696 in Nordhausen geboren. Waterstraat weiß zu berichten, dass sich ein „frommer Mitschüler“ in der örtlichen Lateinschule um seinen Schulkollegen, der ausgezeichnet Griechisch beherrschte, gekümmert habe (a. a. O., 1). So erklärt er sich anscheinend, dass sich Schinmeyer 1717 für das Fach Theologie in Halle immatrikulierte. Waterstraat vermutet, Schinmeyer sei Mitglied des *Seminarium praeceptorum* der Franckeschen Anstalten gewesen; nach seinem Studium arbeitete er für sieben Jahre (1720–1727) als „vikarierender Inspektor“ der Lateinschule ebenda: „Er hatte also Gelegenheit, die Einrichtung der Waisenhausanstalten und den Geist, der in ihnen herrschte, auf das Gründlichste kennen zu lernen“ (a. a. O., 2). Die hallesche Prägung besonders durch August Hermann Francke wird sich im weiteren Lebenslauf Schinmeyers immer wieder finden.

Da der erste lutherische Prediger des Potsdamer Waisenhauses sowie etliche der Lehrer und Waisen im Herbst 1727 durch eine Epidemie dahingerafft worden waren, wurde Schinmeyer 1728 auf diese Stelle berufen und ordiniert; forthin arbeitete er als „ordinierter Kandidat“ (a. a. O., 3). Der rührige Waisenhauspfarrer, der neben seinen Amtsgeschäften auch Erbauungsstunden hielt, konnte dem preußischen König Friedrich Wilhelm I. nicht verborgen bleiben. Aus seinem Bestreben heraus, pommersche Pfarrstellen mit gut ausgebildeten Hallenser Theologen zu besetzen, setzt er sich über bestehendes Recht hinweg und berief Schinmeyer auf die freie Pfarrstelle an der Johanniskirche in Stettin (a. a. O., 3–5). So wurde Schinmeyer am 23. Juni 1730 gegen den Willen des Stettiner Magistrats berufen. – Auf diese problematische Ausgangslage und Schinmeyers Weigerung, ein weiteres Kolloquium vor der Aufnahme ins geistliche „Ministerium“ (den Pfarrkonvent der Stadt) abzulegen, gründete sein Weggang im Jahr 1737 nach Rathenow (Jonas, 1890, 301, Waterstraat, 1900, 5). Trotz weiterer Streitigkeiten um von seinen Gegnern übertriebene Themen wie einige von ihm in der Beichte gestellte Fragen wurde Schinmeyer auf Weisung der vorgesetzten Behörden schließlich im August 1731 doch ins Ministerium aufgenommen (ebd., 15).

Schon am 27. Juli 1730 stellte Schinmeyer einen Antrag an den Magistrat, dass er eine Armenschule gründen wolle. Die bedauerliche kirchliche und soziale Not seiner Gemeinde bewegte ihn sehr: Es gab Gemeindeglieder ohne schulischen und kirchlichen Unterricht. Ohne auf städtische Erlaubnis zu warten, begann er mit dem Unterricht in den zwei größten Zimmern seiner Pfarrwohnung (Waterstraat, 1897, 8–9). Das Ministerium widersetzte sich der Übernahme des alten Waisenhauses (mit 12 Kindern) durch Schinmeyers Schulprojekt, obwohl es in diesem Gebäude ausreichend Platz gegeben hätte. Innerhalb eines halben Jahres stieg die Zahl der Schüler auf 120 (a. a. O., 9–10.12). Auch eine Kooperation mit der städtischen Ratsschule zerschlug sich (ebd., 12). Schinmeyers erbauliche Absicht zeigte sich in seinem Plan, am Sonntagnachmittag nach dem Gottesdienst eine Stunde zur Erbauung und Wiederholung einzurichten. Das Ziel seien unterrichtete Kinder, „... an denen man die Spuren einer wahren Frömmig-

keit und Gottesfurcht, nicht weniger einer wohlstandigen Zucht und *Modestie* wird wahrnehmen können“ (ebd.). – 1731 heiratete Schinmeyer Amalie Emerentia, Tochter des Hofgoldschmieds Lieberkühn aus Berlin; aus ihrer Ehe gingen vier Kinder hervor (a. a. O., 50).

Da der Stadtrat und die Geistlichkeit für Schinmeyers Pläne nicht zu gewinnen waren, bat dieser Ende 1731 den König um Erlaubnis, ein neues Waisenhaus bauen zu dürfen. Der städtische Magistrat intervenierte: Es gäbe eine ausreichende Zahl von Schulplätzen (a. a. O., 13f). Wiederum rettete der Preußenkönig auf Antrag hin Schinmeyers Pläne, weil er ihre Gemeinnützigkeit schätzte. Das neue Waisenhaus sollte auf der Lastadie, einer von Hafenanlagen geprägten Oderinsel gegenüber vom Stettiner Stadtkern, entstehen (a. a. O., 16–17). Trotz andauernder Streitigkeiten zwischen Schinmeyer und Stadtrat wuchs das Waisenhaus; ein kleines Lehrerseminar für förderungswürdige Schüler des Waisenhauses wurde eingerichtet (a. a. O., 21f, vgl. Neugebauer 1985, 377), deutsche Schulen mit sechs Klassenstufen kamen ab 1734 dazu (Waterstraat 1897, 23–25), eine lateinische Schule ab 1735 (a. a. O., 25–27). Waterstraat urteilt über das Stettiner Elementarschulwesen seit der Reformationszeit: „Eine Wendung zum Besseren führte erst der Pastor Joh. Chr. Schinmeyer herbei, der als der eigentliche Gründer der Stettiner Volksschule zu bezeichnen ist“ (Waterstraat 1894, 306). Bei einer Visitation („Revision“) von Schinmeyers Institutionen im April 1737 besuchten etwa 540 Kinder die deutsche Schule, 40 die lateinische; das Lehrerseminar zählte 20 „Präparanden“ (Waterstraat 1897, 28). Dazu gab es Arbeitsplätze in der eigenen Druckerei, Buchbinderei und Buchhandlung: Ein christliches Bildungswerk nach Vorbild von Franckes Anstalten in Halle war entstanden.

Die Gegnerschaft nicht nur der Buchdrucker, die die neue Konkurrenz beklagten, sondern auch weiterer städtischer Kreise gegen seinen theologischen Standpunkt und seine erweckliche Predigt wuchs in dieser Zeit an. Schließlich konnten Schinmeyers Kontrahenten den König davon überzeugen, dass Druckerei und Lehrerseminar geschlossen, das Waisenaus aufgehoben und die Schule beibehalten werden sollten (a. a. O., 30f). Die lateinische und die Waisenhausschule auf der vom Stadtzentrum entfernter gelegenen Lastadie wurden aufgegeben, nur die Zweigstelle in der Königsstraße konnte fortgeführt werden (a. a. O., 31–36).

Der pietistisch gesinnte dänische König Christian VI. wollte Schinmeyer als Pfarrer in Kopenhagen anstellen (a. a. O., 36). Friedrich Wilhelm I. hatte aber kein Interesse daran, den qualifizierten Geistlichen ziehen zu lassen, zumal 50 Stettiner Bürger aller Stände eine Eingabe gemacht hatten, dass Schinmeyer in der Stadt bleiben solle: „Kein Prediger sei ihnen bisher so nahe ans Herz getreten, keiner habe ihre Seelen so heilsam erweckt wie dieser von Gott so sonderlich begnadigte Mann“ (a. a. O., 37). An Ostern 1738 hielt Schinmeyer seine Abschiedspredigt und zog darauf nach Rathenow (an der Havel, Brandenburg), wo es wieder hauptsächlich wegen seiner Projekte zur Schulreform und zur Gründung einer deutschen Schule im alten Pfarrhaus zu Konflikten kam (a. a. O.,

37–46, vgl. Neugebauer 1985, 542). 1740 gab er in zwei Bänden seine *Sämtlichen Schriften* heraus (Kopenhagen u. Leipzig: Preuß).

Friedrich der Große, ab 1740 König in Preußen, hatte nicht so viel Verständnis für den konflikträchtigen pietistischen Prediger wie sein Vater; 1751 wollte er ihn nicht einmal auf eine Dorfpfarrei berufen (Waterstraat 1897, 46). Durch seine Schriften und die Auseinandersetzungen um seine Person und sein Lebenswerk war Schinmeyer so bekannt, dass er auf Sommer 1751 in Tönning (Nordfriesland, Schleswig), das damals zu Dänemark gehörte, eine Pfarrstelle als Hauptpastor antreten konnte. Zwischenzeitlich wohnte er in Hamburg (a. a. O., 46f). Das kirchliche Leben in Tönning wird nicht vorteilhaft geschildert; schulische Verbesserungsvorschläge fanden keine große Resonanz (a. a. O., 47–50). Schinmeyers Frau Amalie starb schon 1765. Er selbst bat 1766 wegen nachlassender Kräfte den König um einen Helfer im Amt. Schinmeyer verstarb am 1. Juli 1767 im Alter von 71 Jahren und wurde in der Kirche beigesetzt (a. a. O., 50). Waterstraat findet lobende Worte für den Pietisten, Schul- und Waisenhausgründer und erwecklich wirkenden Prediger: „In Johann Christoph Schinmeyer haben wir einen der letzten Vertreter des Halleschen Pietismus, der auch zu der Zeit des Niedergangs seinen früheren Ansichten bis zum letzten Atemzug getreu blieb, kennen gelernt. Als wahrer Knecht Gottes fühlte er sich dazu berufen, „alle mit dem Evangelio Christo zu werben“. Als Gründer des ersten Elementarschullehrer-Seminars in Preußen ist er in die pädagogische Geschichte des Staates eingegangen (a. a. O., 50f, vgl. Marcus 2005, bes. 91f).

2. Zu Schinmeyers Schatzkästlein

Schinmeyers Schatzkästlein mit Luthers Auslegung zu Bibelversen hat als erstes seiner Art nicht nur zu seinen Lebzeiten erstaunlich weite Verbreitung gefunden. Auch im 19. Jahrhundert wurde es noch häufig nachgedruckt, erweitert, verändert und sprachlich modernisiert. Dazu kamen Übersetzungen ins Dänische und Finnische. In Antiquariaten werden immer wieder Auflagen angeboten, die in keiner öffentlichen Bibliothek nachgewiesen sind. Es ist daher mit weiteren Auflagen zu rechnen, die bisher bibliographisch nicht erfasst wurden. Die folgende gekürzte Bibliographie zeigt den anhaltenden Erfolg von Schinmeyers kleinem Werk. Es wird nur – soweit in der Vorlage vermerkt – der immer wieder wechselnde Umfang, die Zahl der Teile, der Publikationsort und das Jahr der Veröffentlichung aufgeführt.

1738 In drey Theylen ... 500 Sprüche ..., Basel: J. J. Würz, [1738], [3] Bl., 228 S., [3] Bl., 214, 60 S.

1739 In drey Theilen ... 500 Sprüche ..., Basel: Würz, 1739.

[1740] 200 Sprüche ..., 1. Theil, Bayreuth: Waisenhaus, [1740?, J. C. S. in Rathenow], [6], 200 u. 10 S.

1740 Erster [und Zweyter] Theil ... 200 Sprüche ..., ca. 500 S., alle 3 Teile, Copenhagen und Leipzig: Jakob Preuß / Bd. 2: Copenhagen: Preuß, 1740, 200, 9, 19 S. [4 Bl.], 200 S., [10 Bl.]

1740 [Dänisch] *Et kort Udtog af Sal. D. Luthers sind- og aand-rige Sententser, samlede og med en kort Forklaring forsynede af Autor til den lille Sprog-Kiste* [400 Sprüche, 2 Teile], 1740.

1746 Bd. 1: 3. Aufl. Copenhagen: Christian Gottlob Mengel, 1746.

1755 Erster und Anderer Theil ... 400 Sprüche ... [Auf den Seiten 1–365 erstmals mit Kalender für ein Jahr], [14], 410, [15] S., Esslingen: Gottlieb Mäntler, 1755.

1755 Th. 1, Neue Aufl., Flensburg: Korte, 1755.
Th. 2, Neue Aufl., Flensburg: Korte, 1755.
200 Sprüche ..., Neue Aufl., Flensburg: Korte, 1755.
Th. 3, Neue Aufl., Flensburg: Korte, 1755.

1759 ... über 400 Sprüche ..., Wittenberg, auf Kosten des Waisenhauses, 1759, 553 S., [27 Bl.] [auf den Seiten 1 bis 366 mit Kalender, ab 462 nach Themen geordnet].

1767 ... über 600 Sprüche ..., 3 Teile..., London (? Vgl. Nr. 1767.1 in: Graham Jefcoate 2015: *Deutsche Drucker und Buchhändler in London 1680–1811*).

1769 500 Sprueche ... *durch Veranstaltung gottseliger Freunde vermehrter zum Druck befoerdert worden*, Wernigerode, gedruckt und zu finden bey Joh. Ge. Struck, Hochgraefl. Hof-Buchdrucker, 1769, 526 S.

1770 1. Theil, Neue Aufl., Flensburg: Korte, 1770.

1770 200 Sprüche ..., 2. Th., Neue Aufl., Flensburg, bey Johann Christoph Korte, 1770, 200 S., [12] Bl.

1770 In drey Theilen ..., 500 Sprüche ..., Basel: J. J. Würz, 1770, 228 S., 214, 52 u. 60 S.

1802 In drey Theilen, Basel: J. J. Würz, 1802.

1819 In zwei Theilen ..., Neue Auflage, Hamburg: Perthes & Besser, 1819.

1835 Neueste, stark vermehrte Original-Ausgabe, Reutlingen, 1835.

1840 Vier Teile, Reutlingen: Carl Fr. Fischer jun. [Teile 1–2 mit Kalender, Teil 4 nach Themen geordnet].

Theil 3, 96 S.: *Eine Reihe von vorzüglichsten Erklärungen wichtiger Bibelstellen, welche neu aus Luther's Schriften gesammelt worden und in der Schinmeier'schen Ausgabe nicht enthalten sind.*

1841 [Dänisch] *Bibelske Sprog- og Skat-Kistes første Deel, hvorudi 200 Sprog af den hellige Skrift forklares med D. Morten Luthers aanderigeste og eftertrykkeligste Ord*, Neuauflage, Odense: Ole Peter Holm Larsens, Forlag, i Ove Thomsens Officin, [2 Teile und weitere Luthersprüche], 1841, 560 S.

1844 *Martini Lutheri Biblisches Spruch- und Schatz-Kästlein bestehend in auserlesenen Sprüchen der Heiligen Schrift*, Militsch / Milicz (Obra): F. W. Lachmann, 1844.

1846 Vier Teile, Reutlingen: Fischer, 3. Auflage, *Neueste, stark vermehrte Original-Ausgabe, in welche nicht nur das von dem seel. Pastor Schinmeier gesammelte Werk vollständig aufgenommen, sondern die ... durch eine neue Sammlung von Spruch-Erklärungen Luther's vermehrt worden ist.*

1851/1852 [Finnisch] *Bibliallinen lauseisto ja tawarasto, koottu tohtori Marti Lutheruksen kirjoituksista, ruotsennettu pastori Schinmeier'in alkuperäisen laiteleman toisesta painoksesta, josta suomentama*, Hämeenlinnassa: G. Nordenswan, 1851–1852, 129 S.; 114 S.; 109 S., [2] / 2. Aufl.: Turku, 1877. [8], 136, [8], 120 S.

[1860] *Biblisches Schatzkästlein aus Dr. Martin Luthers Schriften ...* Hg. v. d. Amerikanischen Tractat-Gesellschaft, New York [um 1860], 366 S., mit Kalender [als Vorlage wurde die Ausg. von 1759 benutzt].

1861 Vier Theile, Neueste, nach Schinmeier u. a. verm. und vollständigste Ausg., hrsg. von einem Vereine evang. Männer, Reutlingen: Enßlin & Laiblin, 1861, 640 S., III.

1861 Neueste, nach Schinmeier u. a. verm. und vollständigste Ausg., hrsg. von einem Vereine evang. Männer, Neue Auflage, Reutlingen: Baur, 1861, 4 Teile, 629 S.

1861 Dass.: Stuttgart: Buchh. der evangelischen Gesellschaft, 1861, 627 S.

[1861] Dass.: Ducherow: Verl. des Bugenhagen Stiftes, Druck: Reutlingen Wilhelm Baur, o. J., 630 S.

1881 *Kumm mit (Vademecum)*, Hermannsburg: Missionshausdruckerei, 1881; VI, 410 S.

1882 Neueste, nach Schinmeier u. a. verm. und vollst. Ausg. (4 Teile), Reutlingen: Baur, 19XX [1882].

1885 *Kumm mit*, Neue Ausgabe, 3. Aufl., Hermannsburg: Missionshausdruckerei, 1885, VI, 410 S. [dazu Große, 1900, 59].

1888 [Dänisch] *Dr. Morten Luther's bibelske Skatkiste i tvende Afdelinger og med et Tillæg sammendraget fra Luther's forskellige Skrifter*, København: Andr. Schous Forlag, 1888.

1917 Neu bearbeitet und für das Kirchenjahr eingerichtet, hg. von Karl Fliedner, Leipzig: Dörffling u. Franke, 1917, 319 S., Ill. [Rez.: Wilhelm Bornemann, in: ThLZ 44, 1919, Nr. 13/14, 164; Friedrich Priegel, in: Theol. Literaturblatt 38, 1917, 444–445].

1925 Hermannsburg: Verlag der Missionshandlung, 4. Aufl., [1925], VIII, 359 S.

1925 *Luthers Schatzkästlein. Worte Dr. Martin Luthers zum täglichen Gebrauch dargereicht von G. Bayer*, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchh., 1925, 2. Aufl., 392 S.

1936 *Luther-Schatzkästlein*, Stuttgart: Calwer Verlagsbuchh., hg. von Georg Bayer, 8.–10. Tausend, 1936, 392 S.

Zu den Ausgaben von Helmut Korinth von 1980 bis 2003 vgl. Teil 3!

1996 *Christlicher Wegweiser für jeden Tag*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 1996, 397 S.; 2. Aufl. **1997**, 402 S.

2000 [Russisch] *Christlicher Wegweiser für jeden Tag – russisch*, Groß Oesingen: Verl. d. Luth. Buchh. Heinrich Harms, 2000, 319 S.

2003 [Lettisch] *Martina Lutera Sveto Rakstu apceres katrai dienai*, übers. v. Gundega Dumpe, Riga: Augsburgs Instituts, 2003, 389 S.; / 2. Aufl. Riga: Luterisma mantojuma fonds, **2008**, 400 S.

2009 [Finnisch] *Tienviittoja* / Martti Luther, übers. v. Anne Leu, Kauniainen: Perussanoma, 2009, 434 S.

2011 *Christlicher Wegweiser für jeden Tag. Zur Förderung des Glaubens und gottseligen Wandels*, Groß Oesingen: Harms, 2011, 414 S.

2011 *Luthers Wegweiser für jeden Tag, sprachlich modernisiert von Alrun Rehr* (Hg.), Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2011, 400 S.

2014 *Martin Luthers biblisches Spruch- und Schatzkästlein. Ein evangelisch-katholischer Kalender. Dieses Buch umfaßt alle ausgezeichneten Erklärungen biblischer Sprüche aus Luthers sämtlichen Schriften, und ist wohl geeignet, alle Flugschriften des Irrglaubens zu vernichten, Pastor Schinmeier 1738*, digitalisiert von „Hermes Adamas Avataras“, 2014, Vorlage PDF, 552 S.: www.kollegium.eu (Stand: 7.7.2016), S. 10 bis 393 Kalender, da teilw. zwei Einträge pro Tag; 3. Teil ab S. 394; 2. Anhang ab S. 546.

Aufgrund der verwendeten Texte (Nr. 1 u. 2) und angegebenen Lutherausgaben (Nr. 1) kann angenommen werden, dass auch die beiden folgenden Publikationen von Schinmeyers *Schatzkästlein* abhängig sind:

1. *Biblisches Spruch- und Tagebüchlein: enthaltend auf jeden Tag des Jahres einige Worte aus der Heil. Schrift; nebst beygefügtten Erklärungen ...*, o. O., **1826**, XII, 372 S., Neuauflage: Leipzig: Fort, **1838**, 372 S.

Unter dem Titel: *Tägliche Erquickung für gläubige Christen. Biblisches Spruch- und Tagebüchlein ...*, 2., rev. Aufl., Nürnberg: Raw, **1853**, [IV], 378 S.

2. *Lutherstab aus Gottes Wort zur Pilgerfahrt durch alle Tage des Jahrs*, Reutlingen: Rupp u. Baur, **1860**; 2. Aufl. Reutlingen: Wilhelm Baur, o. J., 370 u. 14 S. [dazu Große, 1900, 61, Nr. 4]

Drei Beispiele, die auch inhaltlich interessieren könnten, sollen die Arbeitsweise von Schinmeyer bei der Auswahl von Luthertexten aus den Ausgaben von Wittenberg, Jena, Altenburg, Leipzig, aus der Kirchenpostille, aus Briefen und Tischreden Luthers illustrieren. Er rechtfertigt im Vorwort des 1. Teils seines *Schatzkästchens*, warum er Exzerpte aus den alten Lutherausgaben teilweise ohne Seitenangabe gemacht hat: „Sie sind aus den Tomis alter Editionen extrahiret, daher ich wohl die Tomos und Bücher, nicht aber allemal die Paginas [habe] anführen können, weil viele die Tomos neuerer Editionen haben mögen.“ Deshalb kann der Fundort nicht immer sofort identifiziert werden; wer ihn herausfinden will, muss zuerst längere Passagen lesen.

Psalm 22. v. 7.

Ich bin ein Wurm, und kein Mensch.

Lutherus Tom. XII. p. 101.

Die heilige Schrift ist GOTTes Wort, geschrieben und in Buchstaben gebildet, gleichwie Christus das ewige GOTTes Wort in die Menschheit verhüllet ist. Wie nun Christus in der Welt gehalten und gehandelt ist, so gehets dem schriftlichen GOTTes Worte auch. Es ist ein Wurm, und kein Buch, gegen andere Bücher gerechnet. Denn solche Ehre, mit studieren, lesen, betrachten, behalten, und brauchen, geschieht ihm nicht, wie andern Menschen=Schriften; wirds ihm gut, so liegets unter der Bank etc. Die andern zerreißen, kreuzigen, geißeln und legen ihm alle Marter an, bis sie es auf ihre Ketzerey, Sinn und Muthwillen deuten und dehnen, zuletzt gar verderben, tödten und begraben, daß es aus der Welt verstoßen und vergessen wird. ... Aber es muß doch wieder aufkommen, da hilft kein hüten noch wehren. Darum ist das ein gut Zeichen, wen die theure Gabe geschenket ist, daß er Liebe und Lust zur Schrift hat, sie gern lieset, hoch und werth hält. Den wird GOTT gewißlich wieder ehren.

Die Stelle stammt aus Luthers Bucheinzeichnungen WA 48, 31, Nr. 36 von 1541 zu Psalm 22. Schinmeyer hat sie gekürzt und beispielsweise nach „... vergessen wird“ einen bissigen Satz Luthers weggelassen: „An seine stat aber sitze die Hure mit dem gulden Kelch, Drecketen und Drecktalen und andern Rotten buchern.“ (ebd., 31, 14–16.). Luther deutet in diesem Satz das Papsttum mit seinen Dekreten und Dekretalen als die große Hure Babylon von Apk 17, die sich in antichristlicher Manier mit wertlosen menschlichen Verlautbarungen („Dreck“) an die Stelle des Wortes Gottes setzt. Bei Schinmeyer (Ausgabe Basel 1739) findet sich die Passage in Band 2 auf Seite 71. Er zitiert hier aus Band 12 der *Leipziger Ausgabe* (1731, Vorreden, Bucheinträge u. a., vgl. Aland, *Hilfsbuch* 1996, Nr. 695). In Korinths *Wegweiser* findet sich die Auslegung am 9. September auf Seite 259.

Im folgenden Andachtstext zitiert Schinmeyer aus zwei verschiedenen Werken Martin Luthers drei unterschiedliche Stellen:

Tit. c. 2. v. 14.

Christus hat sich selbst für uns gegeben, auf daß er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit, und reinigte ihm selbst ein Volk zum Eigenthum, das fleißig wäre zu guten Werken.

Lutherus Tom. VI. Altenb. p. 477. Tom VII. 272.

Wie du dich für eine unter den Creaturen GOTTes, die nach der Schöpfung durch Adams Sünde gefallen, rechnen muß, so muß du dich auch für einen unter den Erlösten halten, und das Wort *Unser* bey alle Worte setzen: Ich glaube an JESum Christum *unsern* HErrn, also auch *unsern* Gelittenen, *unsern* Gestorbenen, *unsern* Auferstandenen, daß er *unser aller sey* und *uns* gelte, und du unter denselben *Unsern* mit seyst. Sodann ist Christus darum Christus, und unsere Erlösung von Sünd und Tod, daß uns der Heil. Geist soll zu neuen Menschen machen aus dem alten Adam, daß wir der Sünden todt, und der Gerechtigkeit leben, hie auf Erden anfahren, und zunehmen, und dort vollbringen. Denn Christus hat uns nicht allein die Gnade, sondern auch die Gabe des Heil. Geistes verdienet, daß wir nicht allein Vergebung der Sünden, sondern auch Aufhören von Sünden hätten. *Ein Christ soll den Heil. Geist ha-*

ben, und ein neu Leben führen, oder wissen, daß er keinen Christum habe. [Kursiver Text im Original halbfett]

Schinmeyer zitiert hier aus Luthers Schrift *Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund*, 1535 (Aland, 1996, Nr. 81), WA 38, 374,14–19 und zusätzlich aus der Schrift *Von den Konziliis und Kirchen*, 1539 (Aland, 1996, Nr. 382), WA 50, 599, 28–35 und 600, 11–12. Der Originaltext nach der Altenburger Lutherausgabe steht im *Schatzkästlein* Band 1, auf Seite 177, bei Korinth am 23. Juli auf Seite 211.

Röm. c. 7. v. 14.

Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist.

Lutherus am 2 Sonnt. nach Ostern in der Kirchen=Postill.

Gottes Gebot fordert nicht allein äußerlich Wesen und Schein, sondern greift hinein ins Herz und fordert vollkommenen Gehorsam desselben. Darum richtet es auch den Menschen nicht allein nach dem äußerlichen Wandel und Geberden, sondern nach dem Grund seines Herzens; aber solches versteht und achtet die Welt nicht, denn sie weiß nicht mehr, denn von öffentlichen äußerlichen Sünden, Mord, Ehebruch, Diebstahl, und was die Juristen Sünde heißen, und strafen; aber die rechten Knoten, und die Wurzeln derselben, als Verachtung GOTTes, angeborne inwendige Unreinigkeit des Herzens, Ungehorsam wider GOTTes Willen, etc. kennen und siehet sie nicht, welche doch in allen Menschen sind und bleiben, die nicht durch Christum geheiligt werden.

Schinmeyer hat bei dieser Auslegung die Quelle falsch angegeben. Der Text findet sich in der Kirchenpostille nicht in der Predigt am 2., sondern am 4. Sonntag nach Ostern.³ Er zitiert in Band 1, 75 eine Predigt (heute: WA 21,352–380,11–21) zu Joh 16,5–15, nicht zum Römerbrief. Sie findet sich in Alands *Hilfsbuch zum Lutherstudium* unter der Nummer Po. 235. Korinth bringt sie am 16. März auf Seite 82.

3. Helmut Korinth und der „Christliche Wegweiser“

In enormen Stückzahlen wurde Schinmeyers Schatzkästlein im 20. Jahrhundert durch Helmut Korinth verbreitet. Korinth war ein vermögender Hamburger Immobilienmakler, der 1918/1919 geboren wurde und am 20.6.2003 im Alter von 84 Jahren verstorben ist.⁴ Mit etwa 50 Jahren hat er sich nach einer Entziehungskur dem christlichen Glauben zugewandt und seine schriftenmissionarische Tätigkeit begonnen. In dieser Zeit besuchte er die Versammlungen des Lutherischen Gebetsvereins. Aus seinem Umkreis wird berichtet, dass er in Hamburg sogar

3 Den Hinweis verdanke ich Herrn Prediger Hermann F. Geller von der *Arbeitsgemeinschaft: Bekennende Gemeinde e. V.*, Bielefeld.

4 Für die Vermittlung von Informationen über Helmuth Korinth, dessen Freundeskreis und für das abgedruckte Bild danke ich Herrn Prediger Hermann F. Geller.

einen eigenen Kirchsaal besaß, in dem christliche Versammlungen stattfanden. Immer wieder habe er Häuser verkauft, um damit die Verbreitung des Andachtsbuchs *Christlicher Wegweiser für jeden Tag: Zur Förderung des Glaubens und gottseligen Wandels* zu ermöglichen. Das Buch wurde in Hamburg gedruckt und in Bielefeld gebunden. Die Herstellungskosten beliefen sich pro Exemplar auf DM 2,80.



Ein Bild aus jener Zeit zeigt Helmut Korinth (rechts) und einen weiteren Schriftenmissionar. Sie stehen anscheinend vor dem Eingang einer Kirche, zu dem Kirchgänger die Stufen hochsteigen. Links von Korinth stehen Bücherkisten auf den Treppenstufen. Hier konnten sich die Gottesdienstbesucher bedienen. Dies illustriert das schriftenmissionarische Vorgehen von Korinth und seinen ehrenamtlichen Mitarbeitern. Sie verteilten unter anderem Exemplare ihrer Schriften kostenlos an Passanten auf der Straße. Oder sie stellten eine Kiste mit einem Hinweisschild auf, dass die Bücher gratis mitgenommen werden könnten. Es wird berichtet, Helmut Korinth habe für missionarische Exkursionen 1.000 Bücher in seinen Mercedes gepackt und durchschnittlich 800 an einem Tag verteilt.

Dies erklärt die hohen Auflagenzahlen der Andachtsbücher und der anderen Verteilschriften. Der *Christliche Wegweiser* erschien erstmals 1980. Mit der 12. Auflage 1991 waren 420.000 Exemplare erreicht. Die 17. Auflage, die im November 1997 herauskam, hatte eine Auflage von 180.000 Exemplaren! Bis zur 18. Auflage 1999 waren 860.000 Exemplare erreicht. Die 19. Auflage wurde im März 2001 veröffentlicht, ihre Auflagenhöhe betrug 40.000 Exemplare. Dadurch erhöhte sich die Gesamtauflage der Korinth-Ausgaben seit 1980 auf 900.000

Exemplare. 2003 gab es eine weitere Auflage, die als „13. Auflage“ gekennzeichnet ist – vermutlich ein Nachdruck der 13., in Wirklichkeit jedoch die 20. Auflage. Damit hätte die Gesamtauflage des Andachtsbuchs zu Korinths Lebzeiten fast die Millionengrenze erreicht. Mit Luthers Katechismen und weiteren Kleinschriften soll Korinth nach Angaben eines Freundes insgesamt 2,5 Millionen Drucke finanziert und verteilt haben.

In diversen Auflagen des *Wegweisers* hat Korinth dem Vorwort Belege für die erbaulich-missionarische Wirkung des Andachtsbuchs beigefügt. So schreibt ein Missionar namens J. Krebs: „Nachdem ich den wertvollen ‚Christlichen Wegweiser‘ von Ihnen habe, lese ich täglich mit zunehmender Freude darin und habe dieses außergewöhnliche Andachtsbuch schon nach USA, Brasilien und anderen Ländern geschickt“ (*Wegweiser*, 17. Aufl. 1997, unpag. [6]). Ein Herr K.-H. Marwede aus der Schweiz wird mit den folgenden Worten zitiert: „Ganz besonders hat mich der ‚Christliche Wegweiser für jeden Tag‘ gefreut. Eine große Bereicherung auch für meine Freunde aus Frankreich und in der Schweiz“ (ebd.). Der Pfarrer Wilfried Beck urteilt: „Es ist das beste Andachtsbuch, welches neben der Bibel und dem Katechismus nicht ausgehen darf“ (ebd.). Und Frau Inge Roos schreibt an Korinth: „Das Lesen in diesem schönen Buch ‚Christlicher Wegweiser‘ erfreut mein Herz jeden Tag aufs Neue“ (ebd.). Auch die ansteigende Zahl der Nachdrucke und Übersetzungen des *Wegweisers*, zum Teil nach Korinths Tod, weist darauf hin, dass es noch einen Markt für das Buch gibt und dass sich der verlegerische Einsatz lohnt, obwohl das Werk nicht mehr – wie noch zu Zeiten von Korinths Herausgeberschaft – gratis verbreitet wird. Doch es überzeugt seine Leser durch den Inhalt, seine gelungene Zusammenstellung von Lutherauslegungen, die im Wesentlichen auf den Stettiner Pfarrer und Schulreformer Johann Christoph Schinmeyer zurückgeht.

4. Literaturverzeichnis

- Shirley Brückner 2011, „Der ‚Frommen Lotterie‘. Pietistische Lospraktiken in der Schweiz, in: *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts / xviii.ch*, 2, 2011, 66–87 [zu Schinmeyer: 83–84].
- Shirley Brückner 2013, „Die Providenz im Zettelkasten. Divinatorische Lospraktiken in der pietistischen Frömmigkeit“, in: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, hg. v. Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr, AGP 59, Göttingen: V&R, 2013, 351–366.
- 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.
- Irene Dingel (Hg.) 2012, *Der Adiaphoristische Streit (1548–1560)*, Controversia et Confessio 2, Göttingen: V&R, 2012.

- Constantin Große (Hg.) 1900, *Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungslitteratur der evang.-luth. Kirche*, Hermannsburg: Missionshandlung, 1900, bes. 57–59.
- Graham Jefcoate 2015, *Deutsche Drucker und Buchhändler in London 1680–1811. Strukturen und Bedeutung des deutschen Anteils am englischen Buchhandel*, Berlin: WdG, 2015.
- F. Jonas 1890, „Schinmeyer: Johann Christoph“, in: ADB 31, Leipzig, 1890, 300–302 (Lit.).
- Losungen 1731, *Ein guter Muth, Als das Tägliche Wohl-Leben Der Creutz-Gemeine Christi zu Herrnhuth, im Jahr 1731. Durch die Erinnerung ewiger Wahrheiten, Alle Morgen neu*, [Nachdruck der Losungen von 1731] hg. v. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Stuttgart: Quell, 1979 u. ö.
- Paul Marcus 2005, „Die preußischen Volksschullehrerseminare und ihre Überlieferung im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz“, *Archivalische Zeitschrift*, 87, 2005, 81–136.
- Wolfgang Neugebauer 1985, *Absolutistischer Staat und Schulwirklichkeit in Brandenburg-Preußen*, Veröff. der Historischen Kommission zu Berlin 62, Berlin: WdG, 1985.
- H[ermann] Waterstraat 1894, Geschichte des Elementarschulwesens in Stettin. Erster Theil, 1535–1730, in: *Baltische Studien* 44, 1894, 246–340.
- H[ermann] Waterstraat 1897, *Johann Christoph Schinmeyer. Ein Lebensbild aus der Zeit des Pietismus*, Gotha: Thienemann, 1897, 66 S.

Jochen Eber

Johann Christoph Schinmeyer (1696–1767) as author of the ‚Treasury of biblical verses‘ (1738), the original version of ‚Dr. Martin Luthers Christlicher Wegweiser für jeden Tag‘, published by Helmut Korinth

Pastor Johann Christoph Schinmeyer (1696–1767) not only founded an orphanage in Stettin (today Szczecin), following the example of Halle. He also published the first volume of his ‚Biblisches Spruch- und Schatzkästlein‘ (Treasury of biblical verses) in 1738. With his small devotional booklet he intended to strengthen the faith of Christians by reading daily Bible verses accompanied by a short interpretation of Martin Luther. The booklet was intended to be an alternative to the ‚Losungen‘ (Moravian Daily Texts, Moravian Watchwords) of Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, who published his daily biblical texts and added a short poem, written by himself, for the first time in 1731. The ‚Treasury‘ by Schinmeyer was reissued in three volumes several times during lifetime of his author and later in some reprints enlarged in four volumes. It became well known in Germany through a modern edition published by the Hamburg real estate agent Helmut Korinth (* 1918/1919, † 20.6.2003). After 1980, he printed ‚Dr.

Martin Luthers *Christlicher Wegweiser für jeden Tag* at his own expense and distributed about one million copies for free or for a small donation.

Kann man die Existenz Gottes beweisen?

1. Was kann ein Gottesbeweis leisten?

Was sollte man hier sinnvollerweise unter einem Beweis verstehen? Es gibt den Begriff eines strengen Beweises, den wir in der Mathematik oder in der formalen Logik vorfinden. Nehmen wir folgendes Beispiel (P1 und P2 sind die Prämissen, K die Konklusion):

- P1: Alle X sind Y .
P2: a ist ein X .
K: a ist Y .

Dieser Schluss ist aufgrund seiner Form immer wahr und folglich unbezweifelbar: Er hat eine logisch korrekte Form und ist gleichzeitig völlig allgemein gehalten, da X und Y völlig unbestimmt sind. Der Nachteil ist: Wir lernen mit einem solchen Schluss nichts über die wirkliche Welt. Das Schließen bleibt im Bereich des reinen Denkens.

Die Situation ändert sich, wenn wir X , Y und a mit Inhalt füllen:

- P1: Alle Menschen sind sterblich.
P2: Adam ist ein Mensch
Konklusion: Adam ist sterblich.

Die Konklusion informiert uns über die wirkliche Welt, aber leider ist die absolute Gewissheit nicht mehr gegeben. Denn der eigentliche Informationsgehalt liegt in den Prämissen, nicht in der Form des Schlusses. Und solche Prämissen können normalerweise *immer* angezweifelt werden. Betrachten wir die erste Prämisse. Woher wissen wir eigentlich, dass alle Menschen sterblich sind? Aus der Erfahrung. Aber unsere Erfahrung erstreckt sich in der Regel über einen begrenzten Bereich von Individuen, nicht über *alle* Individuen. Wir können daher nur sicher sagen: Alle Menschen, *über deren Biographie uns die entsprechenden Daten vorliegen*, sind gestorben, bevor sie ein bestimmtes Alter erreicht haben. Natürlich vorausgesetzt, die Daten sind zuverlässig. Auch die zweite Prämisse ist prinzipiell anzweifelbar. Wenn bei einem bestimmten Individuum die augenfälligen Merkmale dafürsprechen, dass es sich um einen Menschen handelt, könnte es sich dennoch zum Beispiel um einen Roboter handeln. In der Philosophie ist noch weit mehr angezweifelt worden. Ein Klassiker ist die Frage, ob es außer meinen

Vorstellungen eine davon unabhängige Außenwelt gibt. Oder ob es eine Vergangenheit gibt. Denn es könnte ja sein, dass alle Dinge einschließlich meiner Erinnerungen und anderer Spuren einer scheinbaren Vergangenheit soeben in Existenz gekommen sind. Tatsächlich sind derartige Zweifel *rein theoretisch* möglich.

Hat jetzt also der Wahrheitsskeptiker recht, wenn er behauptet, man könne nichts wirklich wissen, alles sei relativ und alle Thesen über die Welt seien letztlich gleich gültig? Dies wäre ein völlig falscher Schluss. Der Wahrheitsskeptiker wird am eindrucksvollsten von unserer und seiner eigenen Alltagspraxis Lügen gestraft: Wir leben in der Regel sehr gut mit Gewissheiten, bei denen nicht jeder Rest an Zweifel ausgeräumt ist: Wir setzen uns in Flugzeuge und nehmen Medikamente, vertrauen Menschen wie dem Chirurgen, dem Flugzeugpiloten oder denen, die uns Lebensmittel verkaufen. Genauso haben Beweise vor Gericht immer eine theoretische Irrtumsmöglichkeit. Übrigens auch die These, dass morgen die Sonne wieder aufgeht, sowie generell unser naturwissenschaftliches Wissen. Doch ganz offensichtlich sind solche theoretischen Ungewissheiten für unsere Lebenspraxis meist völlig irrelevant und wir haben in der Regel kein Problem damit, in solchen Fällen das Wort „Wissen“ benutzen. Wir *wissen* einfach, dass zum Beispiel uns dieser Freund nicht anlügt, auch ohne theoretisch unbezweifelbaren Beweis.

Wir müssen also bestimmte Unterscheidungen treffen: Erstens gibt es einen gewichtigen Unterschied zwischen *theoretisch bezweifelbarem Wissen* und *sinnvoll bezweifelbarem Wissen*. Zweitens ist es häufig so, dass es *rational gerechtfertigt ist*, angesichts vorliegender Indizien eine bestimmte These *W* konkurrierenden Thesen vorzuziehen, auch wenn These *W* sinnvoll bezweifelbar ist. These *W* ist dann in Graden wahrscheinlicher oder plausibler als *nicht-W*. Beides kann auf Gottesbeweise zutreffen. Weiterhin ist der Grad an Gewissheit (oder Wahrscheinlichkeit), der für bestimmte rationale Lebensentscheidungen nötig ist, abhängig vom jeweiligen lebensweltlichen Zusammenhang und dessen Risikostruktur: Als ein Beispiel kann die „Pascal’sche Wette“ dienen. Ein Kernaspekt ist hier, dass auch nicht bestimmbare Wahrscheinlichkeiten für die Existenz Gottes Grund genug sein könnten, in der Lebenspraxis von Gottes Existenz auszugehen.

Sicherlich kann man hier streiten, bis zu welchem Grad an Gewissheit das Wort „Beweis“ angebracht ist. Ich werde daher häufiger das Wort „Argument“ verwenden. Entscheidend ist aber, dass es weder aussichtsreich noch nötig ist, einen Beweis für die Existenz Gottes zu verlangen, der über *jeden theoretischen Zweifel* erhaben ist. Solche Beweise sind für unsere Lebenspraxis und unsere Lebensentscheidungen irrelevant.

2. Die Aktualität von Gottesbeweisen

2.1 Warum eine pauschale Ablehnung von Gottesbeweisen unangemessen ist

Gottesbeweise sind für lange Zeit aus der Mode gekommen. Historisch betrachtet hängt dies (vor allem im kontinentaleuropäischen Raum) mit dem starken Einfluss Immanuel Kants zusammen, der theoretische Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft* für aussichtslos erklärte. Gottesbeweise, so hieß es oft, seien „nach Kant“ nicht mehr möglich. Allerdings wurde Kant oft allzu unkritisch als Autorität akzeptiert. Es gibt gute Gründe dafür, dass Kants Kritik an den klassischen Beweisen für die Existenz Gottes auf problematischen Voraussetzungen fußt (Schlatter, 1959, 107–147; Swinburne, 2012, 317–333; Widenmeyer, 2007). Zum Beispiel beruhen für Kant wichtige Prinzipien wie Ursache und Wirkung lediglich auf menschlichen Erkenntnisbedingungen. Konsequenz gedacht, führt dies zu einem radikalen Subjektivismus. Dazu kommt Kants Ausgangsvoraussetzung, dass ein Gottesbeweis keinen theoretischen Zweifel zulassen dürfe (von Wachter, 2009, 23), was, wie wir gesehen haben, weder sinnvoll noch nötig ist. Eine bloße Berufung auf Kant ist also nicht geeignet, die Möglichkeit von Gottesbeweisen pauschal vom Tisch zu wischen. Wer wirklich substanziell etwas zu Gottesbeweisen beitragen möchte, sei es kritisch oder positiv, sollte sich schon *in concreto* mit den jeweiligen Sachargumenten auseinandersetzen. Im Folgenden werden einige weitere Pauschalargumente gegen die Beweisbarkeit der Existenz Gottes dargestellt und entkräftet.

1. Es gibt die recht volkstümliche These, dass Dinge, die Gott betreffen, in den Bereich des Glaubens gehören und dieser Bereich vom Bereich des Wissens zu trennen sei. Glaubensdinge seien, so die Behauptung, schlechterdings keinen Beweisführungen zugänglich. – Auffällig sind der stark pauschalisierende Ansatz und die entsprechende Vermeidung einer *inhaltlichen* Auseinandersetzung mit den relevanten Sachfragen. In diesem Fall bleibt man im Bereich bloßer lexikalischer Wortbedeutungen. Der Einwand ist leicht zu entkräften: Erstens berücksichtigt er nicht die mehrdeutige Semantik von „glauben“: Das biblische Wort „glauben“ (*πιστεύω*) umfasst sowohl epistemische („glauben“ als „für wahr halten“) als auch nicht-epistemische Bedeutungen („glauben“ als „vertrauen“). Zweitens ist „glauben“ auch im epistemischen Sinne keinesfalls konträr zu „wissen“. In der Epistemologie ist die klassische Definition von „Wissen“ „wahrer, rational gerechtfertigter Glaube“ wobei „Glaube“ in etwa synonym mit „Überzeugung“, „Meinung“ oder „Für-Wahr-Halten“ (englisch „*belief*“) ist. Das heißt: Bloßer Glaube kann mit zunehmendem Grad an rationaler Rechtfertigung fließend in gut gesichertes Wissen übergehen. Wenn ich zum Beispiel sage „ich glaube, dass es regnet“, kann dies durchaus auf guten Gründen beruhen: Ich meine zum Beispiel Regengeräusche zu hören oder eine

Person mit einem nassen Schirm kam kürzlich herein. Der hier besprochene Einwand ist also nicht stichhaltig.

2. Ein anderer Einwand lautet in etwa so: Weil Gott so viel höher als der Mensch ist, sei seine Existenz für den Menschen nicht beweisbar. So kritisiert Peter Müller pauschal die Schlussfolgerung auf die Existenz Gottes am Ende meines Buches „Welt ohne Gott“, da „„das Wesen Gottes ... den Intellekt des Menschen erheblich‘ übersteigt“ (Müller, 2015, 308). Müller geht weder inhaltlich auf die umfangreiche Argumentation ein, die dieser Schlussfolgerung vorausgeht, noch gibt er Gründe an, *warum* der enorme Intellekt Gottes bedingen soll, dass seine Existenz nicht beweisbar ist. Tatsächlich scheint gerade das Gegenteil richtig zu sein: Gerade *weil* Gott so sehr mächtig und intelligent ist, sollte die Welt ganz besondere Merkmale tragen, wenn sie Produkt Seiner Schöpfung ist, und sich klar von einer möglichen Welt unterscheiden, die das Produkt geist- und intelligenzloser Faktoren und letztlich des Zufalls ist. Ohne Frage hätte Gott die Macht, sich geschaffenen intelligenten Wesen durch seine Werke zu offenbaren. Theoretisch könnte man also höchstens die Frage stellen, ob er das auch tun *will*. (Falls es für einen Schöpfer überhaupt möglich sein sollte, eine entsprechend hochfunktionale Welt, die intelligente und körperliche Wesen beherbergt, zu schaffen, ohne Indizien zu hinterlassen, die auf Schöpfung hindeuten.) Solange also der Einwand nicht mit klaren, konkreten Gründen untermauert wird, *warum* Gott sich durch seine Werke nicht mitteilen will oder gar kann, bleibt er argumentativ bedeutungslos.
3. Ein dritter Einwand gegen Gottesbeweise beruht auf der meist vage formulierten These, dass unser Wissen von der Wirklichkeit beziehungsweise unsere Erklärungen derselben in (mindestens) zwei voneinander getrennte Bereiche gespalten sei. Dies will vermutlich auch Müller ausdrücken, wo er sagt, dass die religiöse Welterklärung nicht „auf der gleichen Ebene“ liege wie eine naturalistische oder philosophische Welterklärung (Müller, 2015, 308). Dabei fehlt erneut eine Bezugnahme auf die Sachargumente. Zudem bleibt dunkel, was hier mit solchen „Ebenen“ gemeint ist, und vor allem, warum dies eine mögliche Kritik des Naturalismus beziehungsweise die Möglichkeit eines Gottesbeweises betreffen soll. Tatsächlich sind der Naturalismus und der Theismus *konkurrierende* Weltansichten; sie schließen sich gegenseitig aus und liegen diesbezüglich „auf einer Ebene“, wenn man diese Metaphorik beibehalten will. Denn der Naturalismus ist die These, dass es nur die Natur (das Immanente) gibt und dass entsprechend alle Phänomene dieser Welt durch Bezug auf innerweltliche, materielle Faktoren und folglich ohne Gott erklärt werden können. Wäre eine solche Erklärung tatsächlich erfolgreich, verlöre die These, dass Gott die Welt geschaffen hat, ihren Sinn und wäre aufzugeben: Wenn zum Beispiel ein Mord vollständig aufgeklärt und alle vorliegenden Indizien sauber erklärt sind und in diesem Rahmen eine Person *P* keinerlei Funktion hat, hätte die These, *P* habe trotz allem mit dem Mord etwas zu tun, schlicht keinen Sinn.

Kritisch ist weiterhin anzumerken, dass es sprachlich ungenau und irreführend ist, den Begriff „Erklärung“ mit Attributen wie „philosophisch“, „naturalistisch“ oder „religiös“ zu versehen. Relevante Attribute für Erklärungen sind vielmehr „gut begründet“ / „schlecht begründet“ oder „(wahrscheinlich) zutreffend“ / „unzutreffend“. Entscheidend muss sein, was die *beste* und (aller Wahrscheinlichkeit nach) *zutreffende* Erklärung für all die Daten ist, die wir über die Welt haben. Und diese Erklärung kann einen Bezug auf Gott benötigen oder auch nicht, was jeweils mit konkreten und klaren Argumenten zu zeigen wäre.

Der biblische Befund kennt mindestens vier Arten von Beweisen für die Existenz Gottes: Erstens aus der Betrachtung der Schöpfung (Röm 1,20), zweitens aus erfüllten Prophetien (Jes 41,22), drittens aus dem innerlichen Bewusstsein eines moralischen Gesetzes (Röm 2,15), viertens aus glaubwürdigen menschlichen Zeugnissen (1Kor 15,3–8; Joh 20,31; Lk 1,1–4). In diesem Aufsatz wird es um Beweise des ersten und dritten Typs gehen.

2.2 Die Renaissance der natural theology

Insofern alles dafür spricht, dass Fragen über Gott und seine Existenz rational behandelbar sind, und diese Fragen zweifellos wichtig und interessant sind, war es vermutlich nur eine Frage der Zeit, bis dieses Gebiet in der Philosophie wieder neu belebt wurde. Dies ist seit mehreren Jahrzehnten vor allem im angelsächsischen Raum der Fall.¹ Beispiele christlicher Religionsphilosophen, die in den letzten Jahrzehnten produktiv waren oder noch sind, sind Richard Swinburne, Alvin Plantinga oder William Lane Craig; im deutschsprachigen Raum ist Daniel von Wachter zu nennen (Internationale Akademie für Philosophie in Liechtenstein). Die akademischen Arbeiten dieser Richtung sind in der Regel von einem wohlthuend klaren, analytischen Stil geprägt mit der Zielsetzung einer gründlichen Forschung: Klar formulierte Fragen sollen gründlich und zuverlässig sowie auf dem Stand der aktuellen philosophischen und, wo erforderlich, naturwissenschaftlichen oder historischen Forschung beantwortet werden.

Erträge dieser Arbeiten sind in zahllosen akademischen Publikationen, häufig in eigenen christlich-philosophischen wissenschaftlichen Zeitschriften sowie Büchern und Sammelbänden erschienen. Beispiele sind *Reasonable Faith* und das kürzlich auch auf Deutsch erschienene *On Guard* (beide von William Lane Craig), *Is there a God?* von Richard Swinburne, der Sammelband *The Rationality of Theism*, herausgegeben von Paul Copan und Paul K. Moser oder der *Blackwell Companion to Natural Theology* (herausgegeben von William L. Craig und J. P. Moreland). Zu nennen sind weiterhin zahlreiche Debatten und Vorträge, die

1 Mehr dazu in: Craig, *Die Revolution in der angloamerikanischen Philosophie*, <http://www.reasonablefaith.org/german/die-revolution-in-der-angloamerikanischen-philosophie> [abgerufen am 15.04.2016].

meist über das Videoportal *YouTube* oder über die Internetseite *Reasonable Faith* frei zugänglich sind.² Diese Seite enthält darüber hinaus offen zugängliche wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Artikel im Bereich der Religionsphilosophie und christlichen Apologetik. Die Beiträge sind seit 2015 zum Teil auch in deutscher Sprache erhältlich.³

Nachfolgend werden nun drei Gottesbeweise vorgestellt.

3. Das teleologische Argument – die Feinabstimmung des Universums

Das teleologische Argument geht von der empirischen Tatsache *komplexer* und darin gleichzeitig *funktionaler* Systeme aus. „Komplexität“ bedeutet, dass das System aus vielen Bestandteilen besteht, die in der Regel in äußerst vielfältiger Weise angeordnet und aufeinander bezogen sein können. „Funktionalität“ bedeutet, dass ein System einen definierten Zweck erfüllt. Komplexe und funktionale Systeme zeichnen sich in der Regel dadurch aus, dass nur ein verschwindend geringer Anteil aller Kombinationsmöglichkeiten (oder Konfigurationen) die einschlägige Funktion ausüben kann. Man spricht hier auch von einer hohen *Spezifität*. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein solches funktional-komplexes System wirklich *zufällig* entsteht, ist entsprechend statistisch äußerst gering. Die Wahrscheinlichkeit von Ursachen, die hier eine *systematische* Erklärung erlauben, erhöht sich folglich um ein gewaltiges Maß. Eine naheliegende systematische Erklärung der Existenz funktionaler komplexer Systeme ist teleologischer Art: Ein geistbegabtes Wesen *wollte* (und konnte) die entsprechende Funktion in Existenz bringen, weil es damit einen Zweck verbindet. Daher hat es gezielt eine Konfiguration erzeugt, die diese Funktion ausüben kann.

Alltägliche Beispiele funktional-komplexer Systeme sind Maschinen oder unsere geschriebene Sprache. Eine Maschine besteht aus Bauteilen, die untereinander in sehr spezifischer Weise angeordnet sein müssen, um die Funktion der Maschine zu gewährleisten. Zudem sind bereits die Bauteile selbst meist sehr spezifisch beschaffen. Ähnliches finden wir bei bedeutungstragenden Wörtern und Texten. Sie bestehen aus Zeichen, die schon für sich eine spezifische Form haben. Diese Zeichen müssen dann in einer bestimmten, hochspezifischen Reihenfolge angeordnet sein, damit sich ihre sprachlich-semantische Funktion ergibt. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich aus (bereits gegebenen Einzelzeichen) zufällig zusammenhängende, semantisch sinnvolle Zeichenketten bilden, dürfte für größere zusammenhängende Texte unvorstellbar gering sein. Man könnte dies beispielsweise mit Scrabble-Buchstaben selbst experimentell testen, falls man die

2 Reasonable Faith (non-profit organisation), <http://www.reasonablefaith.org/> [abgerufen am 15.04.2016].

3 Reasonable Faith (non-profit organisation), <http://www.reasonablefaith.org/translations/german> [abgerufen am 15.04.2016].

erforderliche Zeit aufbringen könnte. Die Größenordnungen werden deutlich, wenn man die riesige Anzahl der Kombinationsmöglichkeiten längerer Zeichenketten betrachtet: In unserer Sprache gibt es (vereinfacht) 27 Zeichen (inklusive Leerzeichen). Eine Zeichenkette mit 70.000 Zeichen (ungefähr dieser Aufsatz) ermöglicht $27^{70.000}$ oder rund $10^{100.000}$ Kombinationsmöglichkeiten. Unsere Alltagsintuition, dass selbst für relativ kurze zusammenhängende Texte Zufall als rationale Erklärung ausscheidet, ist daher völlig berechtigt: Wenn wir an einen einsamen Strand kommen und im Sand eine sinnvolle Botschaft wie „wir waren heute hier“ sehen, kommen wir nicht auf die Idee, dies Wind, Wellen oder wilden Tieren zuzuschreiben. Eine vernünftige Erklärung kann nur lauten: Hier war ein intelligentes, sprachbegabtes Wesen am Werk, das eine *Absicht* hatte, nämlich diesen Text zu produzieren um vermutlich anderen sprachbegabten Wesen etwas mitzuteilen. Es handelt sich um eine *teleologische* Erklärung: Sie bezieht sich auf eine Absicht, einen Zweck eines geistigen, personalen Wesens: Jemand wollte diese Funktion verwirklichen, weil er mit ihr einen Zweck verfolgt beziehungsweise darin einen Wert oder etwas (zumindest für ihn) Gutes sieht.

Während für Texte das spezifische Merkmal deren jeweilige semantische Bedeutung ist, ist das besondere spezifische Merkmal unseres physikalischen Universums die Möglichkeit von körperlichem Leben: Für ein lebensfreundliches Universum muss eine ganze Reihe von zum Teil äußerst speziellen Voraussetzungen gleichzeitig erfüllt sein. Diese Voraussetzungen sind, falls keine systematische Erklärung gefunden werden kann, bereits für sich meist äußerst unwahrscheinlich und noch viel mehr die nötige Kombination dieser Voraussetzungen. Beispiele sind:

1. Unsere physikalische Welt verhält sich nicht chaotisch, sondern folgt Regeln. Dabei weist sie eine intellektuell höchst anspruchsvolle mathematisch-naturgesetzlichen Struktur auf.
2. Die Grundstrukturen der Naturgesetze sind ganz genau so beschaffen, dass stabile Materie sowie chemische Bindungen möglich sind. Beides sind unverzichtbare Voraussetzungen für ein lebensfreundliches Universum.
3. Darüber hinaus sind viele Naturkonstanten genau so eingestellt, dass Leben im Universum möglich ist.
4. Die Masse-Energie im Universum besitzt eine hochgradig spezifische Verteilung, was unverzichtbar für die Existenz von Atomen und somit stabiler Materie und Leben ist.
5. Zusätzlich dazu stellen biologische Lebewesen eine hochgradig spezifische Struktur dar, was bereits in ihren Bestandteilen wie der DNA oder Proteinen zum Ausdruck kommt.

In allen fünf Fällen sind teleologische Erklärungen naheliegend. Im Folgenden sollen schwerpunktmäßig die Punkte (2) bis (4) näher dargestellt werden. Viele

der im Folgenden genannten Beispiele finden sich beispielsweise in (Collins, 2013, 125–143; Trüb, 2015).

3.1 Die naturgesetzliche Architektur der physikalischen Welt

Körperliches Leben beruht unter anderem auf unzähligen fein aufeinander abgestimmten Prozessen. Es benötigt als erste Grundvoraussetzung eine Welt, in der hinreichend stabile und berechenbare Prozesse ablaufen, also eine Welt mit Naturgesetzen. Eine weitere zentrale Voraussetzung für körperliches Leben, die jetzt näher betrachtet werden soll, sind geeignete Grundbausteine. In unserer Welt sind dies die Atome. Jedoch sind die Existenz und Funktion der Atome alles andere als eine Selbstverständlichkeit, da hierfür unter anderem ganz spezielle Naturgesetze gelten müssen (neben einer sehr speziellen Masseverteilung im Universum, was später erläutert wird). Dies sei an drei Beispielen verdeutlicht.

1. Atome bestehen aus einem Atomkern und Elektronen, die um den Atomkern herum angeordnet sind. Dafür wird eine Kraft benötigt, um den Kern und die Elektronen beieinander zu halten. Diese Kraft ist die elektromagnetische Kraft. (Zudem hat diese Kraft etliche weitere wichtige Funktionen wie beispielsweise die Ermöglichung elektromagnetischer Strahlung für den Energietransport durch den Raum.)
2. Atomkerne (mit Ausnahme des Wasserstoffatoms) enthalten auf engstem Raum mehrere positiv geladene Teilchen, die Protonen. Da sich aufgrund der elektromagnetischen Kraft gleichnamig geladene Teilchen abstoßen, müsste der Atomkern auseinanderfliegen. Um das zu verhindern, braucht man eine spezielle Kraft, die im Nahbereich stärker als die elektromagnetische Kraft ist, jedoch in ihrer Fernwirkung schwächer. Außerdem sollte sie nur auf die Atomkernbestandteile, nicht jedoch auf Elektronen wirken. Genau diese Kraft gibt es. Es ist die starke Kernkraft.
3. Diese Kräfte allein ergeben aber noch keine stabilen Atome: Nach dem Stand der Physik des 19. Jahrhunderts dürfte es eigentlich keine stabile Materie geben. Elektronen müssten zum Beispiel in den Atomkern stürzen. Genauso wenig erklären die genannten Kräfte chemische Bindungen, die für Leben ebenfalls unverzichtbar sind. Heute wissen wir, dass für die Stabilität und Bindungsfähigkeit der Atome der abstrakte Apparat der Quantenmechanik nötig ist, einschließlich bestimmter Prinzipien wie das Quantisierungsprinzip oder das Pauli-Prinzip. Das Quantisierungsprinzip hat die wichtige Konsequenz, dass Elektronen an einem Atom nur ganz bestimmte Energiezustände einnehmen können. Das Pauli-Prinzip besagt, dass keine zwei Fermionen (wie Elektronen) denselben Quantenzustand besetzen können. Beide Prinzipien dürften für ein lebensfreundliches Universum unverzichtbar sein.

Neben solchen Bausteinen benötigen wir auch noch ein Prinzip, das größere Materieanhäufungen im Universum wie Sterne oder Planeten ermöglicht. Dieses ist mit der Gravitationskraft gegeben. Solche Beispiele zeigen, dass die Grundarchitektur der Physik genau so organisiert ist, dass es Atome, Moleküle und schließlich Leben geben kann. Wenn nur eines der genannten Kräfte oder Prinzipien fehlt, ist Leben nicht denkbar. Gleichzeitig gibt es aus einer empirischen, naturwissenschaftlichen Sicht keinen Grund, warum es diese Kräfte und in dieser Kombination gibt. Dies erscheint rein zufällig.⁴

3.2 Die Feinabstimmung der fundamentalen Naturkonstanten

Was wir eben betrachtet haben, ist die mathematisch formulierbare Grundstruktur der Naturgesetze. Ein Beispiel ist das Coulomb'sche Gesetz:

$$F = C \cdot \frac{q_1 \cdot q_2}{r^2}$$

Das Produkt zweier Ladungsgrößen geteilt durch den Abstand im Quadrat ist proportional zur Kraft. Die wirkliche Größe der Kraft wird dabei aber (auch) grundlegend durch die Konstante C bestimmt. Es gibt in der Physik eine ganze Reihe solcher Konstanten, die entscheidend dafür sind, ob das Universum lebensfreundlich sein kann oder nicht. Sie bestimmen zum Beispiel die relativen Größen der Grundkräfte zueinander. Dies sei zunächst anhand der drei oben angesprochenen Grundkräfte verdeutlicht: Wie erwähnt, hat die starke Kernkraft als die stärkste der Grundkräfte die kürzeste Reichweite; die schwächere elektromagnetische Kraft hat eine mittlere Reichweite. Die Natur ist hier so konstruiert, dass über größere Distanzen weitgehend Ladungsneutralität herrscht, so dass dann diese Kraft nicht wirkt. Die Gravitationskraft ist mit Abstand die schwächste der Grundkräfte und dennoch wirkt sie am stärksten über große Distanzen. Dieser Umstand ist außerordentlich wichtig: Damit jede der Kräfte ihre spezielle Funktion zum Aufbau stabiler, funktionaler Materie erfüllen kann, muss sie in einem jeweils genau definierten Bereich über die anderen Kräfte dominieren. Keine Kraft darf immer dominieren und keine darf immer von anderen dominiert werden. Wäre zum Beispiel eine Kraft sowohl über kurze als auch über lange Distanzen die stärkste, würden alle anderen Kräfte von dieser dominiert werden und verlören praktisch ihre Funktion. Die Physik des Universums ist genau so konstruiert, dass jede der Grundkräfte in einem bestimmten Bereich ihre Funktion ausüben kann: Die starke Kernkraft hält den Atomkern zusammen, die elektromagnetische Kraft hält unter anderem das Atom zusammen, die Gravitations-

4 Dies gilt selbstverständlich auch dann, wenn ein Teil dieser Kräfte vereinheitlicht beschrieben werden kann. Denn die Möglichkeit einer solchen Vereinheitlichung erscheint ebenso rein kontingent. Sie hat nichts Zwingendes an sich.

kraft sorgt dafür, dass die Materie im Universum größere Anhäufungen bilden kann.

In vielen Fällen müssen die Naturkonstanten recht genau eingestellt sein, um Lebensfreundlichkeit zu ermöglichen. Man kann die Gesamtheit der relevanten Naturkonstanten hierbei gut mit einem Zahlenschloss vergleichen, bei dem alle Werte meist recht genau getroffen werden müssen, damit das Schloss öffnet und, im übertragenen Sinn, passend für Leben eingestellt sind. Während es bei einem typischen Zahlenschloss pro Stelle eine richtige unter insgesamt zehn möglichen Ziffern gibt, variieren Naturkonstanten und die damit verbundenen physikalischen Kräfte und anderen Größen um Dutzende von Zehnerpotenzen. So ist die starke Kernkraft etwa um Faktor 10^{40} größer als die Gravitationskraft. Der mögliche Bereich, in dem eine Konstante theoretisch jeweils liegen könnte, dürfte aber noch wesentlich gewaltiger sein: Es gibt schlechthin keinen zwingenden Grund für eine Begrenzung. Dabei könnte zum Beispiel die Gravitationskonstante auch über Null hinaus ins Negative gehen, so dass die Gravitationskraft dann abstoßend wäre. Der Bereich, in dem dagegen eine Konstante liegen muss, damit ein lebensfreundliches Universum ermöglicht wird, ist in der Regel im Vergleich dazu extrem schmal. Einige Beispiele: Ein Universum, bei dem lediglich die Gravitationskonstante um einige Zehnerpotenzen anders läge, könnte nach allem, was wir uns vorstellen können, kein höheres Leben beherbergen: Eine Vergrößerung um lediglich drei bis vier Zehnerpotenzen würde zum Beispiel die Lebensdauer von Sternen beträchtlich verringern. Wenigstens in einem evolutionären Szenario wäre eine zu kurze Sternlebensdauer allein deshalb verhängnisvoll, weil eine hypothetische Entstehung und Entwicklung des Lebens sehr viel Zeit bräuchte. Eine Veränderung von einigen Zehnerpotenzen mag auf den ersten Blick gewaltig erscheinen. Jedoch muss man sich vor Augen halten, dass die mögliche Spanne (eher als Untergrenze!) 40 Zehnerpotenzen umfasst. Selbst ein Bereich, der sich über einen Faktor von einer Milliarde erstreckt, müsste mit einer Genauigkeit von mindestens 1 zu 10^{31} getroffen werden. Ein anderes Beispiel liefert die starke Kernkraft. Eine geringfügige Veränderung um wenige Prozent würde die Nukleosynthese in Sternen, also das Hervorbringen lebenswichtiger Elemente wie Kohlenstoff oder Sauerstoff stark reduzieren (Collins, 2013, 127–129). Eine leichte Verringerung würde (teilweise lebenswichtige) mittelschwere Elemente wie Eisen instabil machen. Für weitere Beispiele sei auf die einschlägige Literatur verwiesen (Collins, 2003, 80–178; McGrath, 2009; Trüb, 2015).

Michael J. Denton hat in seinem Buch *Nature's Destiny* einige spezielle und faszinierende Konsequenzen dieser naturgesetzlichen Architektur und ihrer Feinabstimmung aufgezeigt: In zahllosen Fällen ergeben sich spezielle Funktionen, die auf verschiedenen Ebenen der Physik, Chemie und Biologie zutage treten. Jede dieser Funktionen ist höchst zuträglich, wenn nicht häufig unverzichtbar für Leben. Beispiele sind die einzigartigen und in vielfacher Hinsicht genau passenden Eigenschaften des Wassers, des Lichts, des Elements Kohlenstoff (und auch weiterer Elemente), der Atmosphärgase Sauerstoff und CO_2 oder der bioorga-

nischen Chemie. Für mehr Details sei der interessierte Leser auf das Original verwiesen (Denton, 1998).

3.3 Die Verteilung der Masse-Energie im Universum

Dieses präzise konstruierte Gebäude der Physik wäre im Hinblick auf Leben nutzlos, wenn nicht noch eine weitere Bedingung erfüllt wäre. Und diese ist zahlenmäßig sogar die anspruchsvollste Bedingung überhaupt: Für ein Universum wie das unsere, dessen Masse zum großen Teil in Form von Atomen (also „brauchbarer“ Materie) vorliegt, ist eine äußerst spezielle und damit eine statistisch äußerst unwahrscheinliche Verteilung der Masse im Raum nötig. (Mit „Universum“ ist hier das heute bekannte Universum gemeint; mit „Masse“ ist die damit äquivalente Energie mitgemeint. Weiterhin betrachten wir hier nur die sichtbare Masse unseres Universums, keine „dunkle Materie“ oder ähnliches.)

Atome bestehen aus einer Elektronenhülle und einem Atomkern, der auf sehr kleinem Raum über 99,9 % der Masse des Atoms enthält. Die Massendichte des Atomkerns ist etwa 10^{44} Mal größer als die durchschnittliche Massendichte des Universums. Ein Großteil der Masse des Universums liegt dabei in Form von Atomkernen vor. In unserem Universum gibt es rund 10^{80} Atome beziehungsweise Atomkerne. Diese extreme Konzentration der Masse, jedoch verteilt auf derart viele Portionen, stellt eine statistisch unvorstellbar unwahrscheinliche Verteilung dar. Zwei andere Verteilungsarten wären um ein gewaltiges Maß wahrscheinlicher: (1) Die Masse des Universums wäre über den Raum in statistisch zufälliger Weise verteilt. Das Universum bestünde aus einem Ozean niedrigenergetischer Quanten. (2) Die Masse des Universums wäre durch die Gravitation zu einer Portion oder zu einigen wenigen Portionen („schwarze Löcher“) zusammengeballt. In beiden Fällen gäbe es keinerlei Atome, Sterne, Planeten und erst Recht kein Leben.

Was ist die statistische Wahrscheinlichkeit eines Universums, dessen Masse vor allem in Form von Atomen vorliegt? Abbildung 1 zeigt ein Modell, das (analog, aber mit viel kleineren Zahlen) ein Universum unseres Typs mit einem Universum vergleicht, in dem die Masse statistisch zufällig verteilt wäre. Die linke Seite zeigt die geordnete Verteilung, die unserem Universum ähnelt: 64 Elemente sind auf vier Portionen verteilt: diese Portionen stellen gleichsam Atome dar (diese vier Portionen selbst dürfen hier zufällig verteilt sein). Die rechte Seite zeigt dagegen eine ungeordnete, statistisch-zufällige Verteilung von 64 Elementen auf 64 Bereiche. Die Wahrscheinlichkeit, zufällig eine geordnete Verteilung (linke Seite) zu erhalten, ist mit etwa $1 : 10^{72}$ äußerst gering.

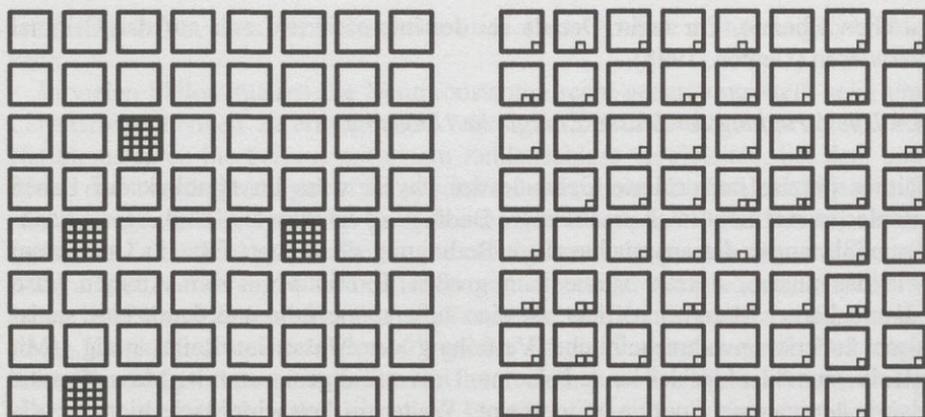


Abbildung 1: Geordneter Zustand (links) und zufällige Verteilung (rechts).

Mit plausiblen Zahlen für die Masseverteilung unseres Universums resultiert etwa eine Wahrscheinlichkeit von $1 : 10^x$ mit $x = 10^{126}$, dies ist eine Zahl mit 10^{126} Nullen. (Die Überschlagrechnung findet sich im Anhang.)

Der theoretische Physiker Roger Penrose verglich unser lebensfreundliches Universum mit dem Szenario, bei dem die Wirkung der Gravitation im Universum dominiert und dadurch die ganze Masse in einer Portion zusammengeballt ist. Dieses Szenario ist nach seiner Abschätzung um Faktor 10^x mit $x = 10^{123}$ wahrscheinlicher als ein Universum unseres Typs, welches überwiegend Masse in Form von Atomen enthält (Penrose, 2004, 729).

Natürlich enthalten solche Modelle Annahmen, die mehr oder weniger willkürlich sind. Es geht hier aber nicht um den genauen Zahlenwert. Auch wenn man diese Annahmen in einem plausiblen Rahmen variiert, bleiben grundsätzlich die unvorstellbaren Größenordnungen bestehen. Wir können davon ausgehen: Die Wahrscheinlichkeit, dass wir durch Zufall in einem Universum leben, in dem die Masse so verteilt ist, dass eine lebensfreundliche Welt resultiert, ist praktisch Null.

3.4 Von der Feinabstimmung zur Existenz Gottes

Ein lebensfreundliches Universum wie das unsere scheint ein unvorstellbar präziser Spezialfall zu sein und ist daher, für sich betrachtet, äußerst unwahrscheinlich. Eine Erklärung hat nun die Aufgabe, die enorme formale Unwahrscheinlichkeit dadurch aufzulösen, dass sie einen klaren Grund angibt, *warum* unser Universum so beschaffen ist, dass es lebensfreundlich ist. Wir brauchen, anders ausgedrückt, ein klar nachvollziehbares Auswahlprinzip, das aus der fast unendlichmal größeren Menge aller denkbaren materiellen Universen eine der verschwindend wenigen lebensfreundlichen Varianten zielsicher herausgreift. Wel-

che Erklärungstypen dafür gibt es? Betrachten wir zunächst drei Erklärungsansätze, die mit dem Atheismus vereinbar sind: Eine Erklärung (falls man dies „Erklärung“ nennen will), die sich auf den Zufall beruft, eine Erklärung, die sich auf eine metaphysische Notwendigkeit beruft, und eine Erklärung durch die Naturwissenschaft.

Die bloße Berufung auf den *Zufall* scheidet angesichts der hyperastronomisch geringen Wahrscheinlichkeiten, die hier im Spiel sind, von vornherein aus. Kein vernünftiger Mensch würde im Alltag jemals eine solche Erklärung akzeptieren. Zumindest auf den ersten Blick erfolversprechender wäre die Erklärung „Zufall mit System“, wie zum Beispiel die Multiversum-Hypothese. Diese wird unten im Zusammenhang der Diskussion möglicher naturwissenschaftlicher Erklärungen besprochen.

Ein anderer Erklärungsversuch könnte sich auf eine metaphysische *Notwendigkeit* berufen. Etwas, das in diesem Sinne notwendig ist, kann schlechterdings nicht anders sein. Demnach wäre es eine notwendige Eigenschaft der Materie, dass eine materielle Welt mit Naturgesetzen und zudem mit den für Leben genau passenden Naturgesetzen ausgestattet ist sowie mit allen anderen Eigenschaften, die für Leben nötig sind. Die Schwierigkeit ist offensichtlich: Diese Notwendigkeitshypothese ist nichts anderes als eine *ad hoc*-Annahme. Es stünde sofort wieder die Frage im Raum, warum die notwendige Struktur der Welt ausgerechnet mit der, für sich betrachtet extrem unwahrscheinlichen Struktur zusammenfallen sollte, die für stabile Materie, chemische Bindungen und für Leben erforderlich ist. Der enorme, nicht weiter erklärbare Zufall bliebe bestehen. Diese Notwendigkeitshypothese ist explanatorisch nicht besser als die soeben erwähnte Zufallshypothese.

Kommen wir zu möglichen naturwissenschaftlichen Erklärungen. Hier muss man sich vor Augen halten, dass die Naturwissenschaft eine *empirische* Disziplin ist, die im Grunde einfach nur feststellt und beschreibt, was der Fall ist, wenn auch in systematisierender Weise.⁵ Zum Beispiel spielen hier Notwendigkeiten wie eben beschrieben keine Rolle, da diese, falls es sie in der materiellen Welt überhaupt geben sollte, empirisch nicht fassbar sind. Das einzige, was für eine naturwissenschaftliche Hypothesenbildung zwingend erforderlich ist, ist die Abwesenheit logischer Widersprüche in der Beschreibung. Logisch widerspruchsfrei zu beschreiben wären aber beispielsweise alle beliebigen Verteilungen von Datenpunkten oder von Masse-Energie in einem beliebig-dimensionalen System. Aus empirischer Sicht sind somit praktisch unendlich viele Varianten denkbar, wie die Welt hätte sein können, die widerspruchsfrei beschrieben werden könnten. Und wir hätten keinen Grund, sie nicht alle als gleichermaßen möglich und wahrscheinlich einzustufen. Nur ein verschwindender Bruchteil dürfte lebensfreundlich sein. Eine empirisch-naturwissenschaftliche Erklärung für die äußerst

5 Das heißt, grob gesprochen, dass man in der Gesamtheit der Phänomene dieser Welt bestimmte Muster und Regelmäßigkeiten sucht.

spezielle, lebensfreundliche Ordnung unserer physikalischen Welt ist daher nicht zu erwarten. Man kann auch so argumentieren, dass naturwissenschaftliche Erklärungen stets von Naturgesetzen und speziellen Randbedingungen *ausgehen* müssten. Und hier sind es ja gerade die Existenz der Naturgesetze an sich, ihre spezielle Form, ihre Konstanten sowie weitere für Leben geeignete Randbedingungen (wie die für sich äußerst unwahrscheinliche Verteilung der Masse im Universum), die zu erklären sind.

Ein anderer Erklärungsversuch beruht auf der Hoffnung, es gebe ein fundamentales und in sich relativ einfaches Naturgesetz, aus dem heraus sich die Physik ableiten lässt, die ein lebensfreundliches Universum ermöglicht. Aber diese Hoffnung würde, selbst wenn sie begründet wäre, ebenso explanatorisch in eine Sackgasse führen. Denn auch dieses Gesetz wäre ein unvorstellbar unwahrscheinlicher Spezialfall verglichen mit allen denkbaren Möglichkeiten, wie eine materielle Welt sonst hätte beschaffen sein können (sei sie gesetzesartig oder nicht). Es wäre sogar ein merkwürdiger Zufall, wenn ausgerechnet eine Physik, die ein lebensfreundliches Universum ermöglicht, auch noch höchst ästhetisch und elegant wäre; dies kann eher als weiteres Indiz für eine dahinterstehende Intelligenz aufgefasst werden (Widenmeyer, 2015a).

Ein prominenter, auf den ersten Blick vielversprechender Ansatz ist die Multiversum-Hypothese. Der Gedanke hinter diesem Konzept ist, dass extrem spezielle und somit formal unwahrscheinliche Einzelereignisse doch realistisch sein können, wenn eine entsprechend riesige Zahl solcher Ereignisse produziert und dabei variiert werden, also eine gewaltige Erhöhung der Wahrscheinlichkeitsressource. Dazu ein Beispiel: Wenn wenige Affen für begrenzte Zeit auf wenigen Schreibmaschinen zufällige Zeichenreihen produzieren, ist es enorm unwahrscheinlich, dass größere sinnvolle Textpassagen wie zum Beispiel das Johannes-evangelium resultieren. Hat man aber (fast) unendlich viel Zeit oder unendlich viele Schreibmaschinen und Affen zur Verfügung, sollte irgendwann einmal rein zufällig ein solcher Text herauskommen. Wenn es entsprechend (fast) unendlich viele Universen gäbe, und deren Parameter alle auf geeignete Weise variierbar wären, müssten zufällig auch einige wenige lebensfreundliche Varianten unter vielleicht mehr als 10^x mit $x > 10^{100}$ nicht lebensfreundlichen Varianten dabei sein. Intelligente Lebewesen wären in diesen extrem seltenen lebensfreundlichen Varianten dann höchst erstaunt, dass es sie gibt – bis sie diesen Mechanismus entdeckt hätten.

Die Multiversum-Hypothese ist jedoch schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt. Gerade das Affenbeispiel macht klar, dass eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeitsressource nicht einfach nur „gratis“ zu haben ist. Man bräuchte (falls die Affen parallel arbeiten) fast unendlich viele Schreibmaschinen und Affen, fast unendlich viel Futter, Wasser, Papier, Druckerschwärze und so weiter. Um nahezu unendlich viele Welten hervorzubringen, ist offensichtlich ein Apparat inklusive eines dort implementierten produzierenden Mechanismus‘ nötig. Ob es einen solchen Apparat geben kann und wie er aussehen würde, ist zwar spekulativ.

Es ist aber naheliegend, dass ein materieller Apparat, der fast unendlich viele Dinge der Art X hervorbringt, tendenziell aufwändiger aufgebaut sein müsste als ein X . Dabei wird der Mechanismus sicher auch eine geeignete, vermutlich sehr anspruchsvolle Struktur und passende Parametereinstellungen benötigen. Das Ausgangsproblem ist damit nicht gelöst, sondern nur verschoben.

Ein weiterer Punkt ist folgender: Die formale statistische Wahrscheinlichkeit eines qualitativ gleichartig geordneten Systems sinkt mit seiner Systemgröße exponentiell. Das erfährt man zum Beispiel, wenn man versucht, jeweils mit zwei, drei oder vier Würfeln einen 6er-Pasch zu würfeln. Die formale Wahrscheinlichkeit unseres Universums würde also enorm ansteigen, wenn der geordnete Bereich (zum Beispiel wo die Masse zu einem großen Teil in Form von Atomen vorliegt), kleiner wäre. Und eine gewisse Verkleinerung würde seiner Lebensfreundlichkeit keinen Abbruch tun. Für die statistische Wahrscheinlichkeit eines lediglich zehnmal kleineren lebensfreundlichen Universums als das unsere errechnet Roger Penrose den Wert $1 : 10^x$ mit $x = 10^{117}$, statt $1 : 10^x$ mit $x = 10^{123}$ für unser tatsächliches Universum (Penrose, 2004, 763). Das Verhältnis dieser beiden Zahlen ist aufgrund der Regeln des Exponentialrechnens immer noch knapp 10^x mit $x = 10^{123}$. Das heißt nun: Wenn die Multiversum-Hypothese wahr wäre, müssten sich Wesen wie wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit in einer möglichst kleinen Insel der Ordnung wiederfinden. Dass wir uns tatsächlich in einem derartig extravagant großräumig geordneten Universum wiederfinden, macht die Multiversum-Hypothese extrem unwahrscheinlich.

Eine ganz andersartige Erklärung ist teleologischer Art. Sie liefert ein Auswahlprinzip, das klar und direkt verständlich macht, warum aus der fast unendlichmal größeren Menge aller denkbaren materiellen Universen ausgerechnet eine lebensfreundliche Variante realisiert ist: Leben ist vom Schöpfer gewollt.

4. Das Argument aus der Existenz des Geistigen

Wir kommen zu einem zweiten Argument, das für die Existenz Gottes spricht: Die Tatsache, dass es in unserer Welt geistige, bewusste Wesen wie uns gibt, steht in einer Spannung zu einer materialistischen Weltauffassung und dadurch auch zum Atheismus. In der Regel sind Atheisten ebenso Materialisten. Das hat gute Gründe: Gott denken wir uns als ein ursprüngliches, geistiges und nichtmaterielles Wesen, das andere, nicht-ursprüngliche geistige (und auch materielle) Wesen geschaffen hat: Ohne Gott müssten geistige Wesen entweder plötzlich ohne Ursache aufgetaucht sein – was wohl kaum jemand annehmen wird – oder aber sie sind Produkt materieller Prozesse und bestehen ausschließlich aus materiellen Grundbestandteilen, was genau eine Kernauffassung des Materialismus ist. Argumente gegen den Materialismus sind daher Argumente für den Theismus.

Das Materielle können wir so definieren, dass es nichtgeistig ist oder zumindest ausschließlich aus nichtgeistigen Bestandteilen (wie beispielsweise Elementarteilchen) besteht und dabei räumlich strukturiert ist. Betrachten wir das Geistige, so ist es sinnvoll, von zwei Kategorien zu sprechen:⁶

- Bewusstseinszustände oder -inhalte verschiedener Art: Dies sind zum Beispiel Sinnes- und Schmerzempfindungen, Gedanken oder Willenshaltungen. Sie bilden die Kategorie nicht eigenständig existierender geistiger Dinge, da sie ohne ein Subjekt, das sie hat, nicht existieren können.
- Geistige Subjekte. Das sind diejenigen Instanzen, die Bewusstseinsinhalte haben beziehungsweise in Bewusstseinszuständen sein können. Wir sind zum Beispiel solche Subjekte. Das heißt, wir existieren nicht einfach nur wie zum Beispiel ein Stein, sondern wir können die Welt erleben und eine Einstellung zu den Dingen in der Welt haben. Solch ein Subjekt können wir auch „Selbst“, „Person“ oder ein „Ich“ nennen.

Geist finden wir in unserer Welt bei Menschen und auch bei vielen Tierarten vor, wenn wir davon ausgehen, dass diese empfindungsfähig sind. (Ich verwende den Begriff „geistig“ etwas weiter als häufig üblich, so dass auch Tiere mit Empfindungsfähigkeit beziehungsweise Bewusstsein darunter fallen.) Wie erwähnt wäre Gott in der Welt, wie sie der Theist denkt, ein rein geistiges, also körperloses, von allem Materiellen prinzipiell unabhängig existierendes Wesen, Ursache aller (anderen) Dinge. Es ist klar, dass die Existenz anderer geistiger Subjekte sich in eine solche Welt harmonisch fügt. Aber wie sieht es mit einer Welt aus, in der das Nichtgeistige, nämlich Materie, der Ursprung aller Dinge ist? Wie kann es sein, dass das Geistige aus Materie, also aus etwas ganz ohne Geist, ohne Bewusstsein, Vorstellungskraft, Empfindungsfähigkeit oder ähnliches, etwas mit diesen Fähigkeiten *entstehen* kann? Und wie kann es sein, dass Geist letztlich aus Materie *besteht*? Das erste ist der historische Aspekt, der zweite der ontologische Aspekt des Materialismus. Beide Aspekte bedingen sich gegenseitig. Wenn am Anfang nur Materie da ist, dann ist beispielsweise nicht zu erwarten, dass irgendwann einmal Dinge vorhanden sind, die gar nicht aus materiellen Grundbestandteilen bestehen. Der Materialismus ist angesichts des Geistigen eine Position, die mit sehr gewichtigen Problemen konfrontiert ist, ein Umstand, den auch viele nicht-theistische Philosophen recht offen einräumen (Bieri, 2006; Nagel, 2012; McGinn, 2007).

6 Das Thema unbewusster geistiger Zustände von Subjekten wird hier ausgeklammert, da es für die Fragestellung nicht relevant ist.

4.1 Qualia – intrinsische Bewusstseinsqualitäten

Betrachten wir (auch stellvertretend für andere Bewusstseinsinhalte) eine Art von Bewusstseinszuständen genauer, sogenannte Qualia. Qualia sind Bewusstseins- oder Empfindungsqualitäten, wie visuelle Qualitäten (Helligkeit, Farben), akustische Qualitäten, olfaktorische Qualitäten, Schmerzqualitäten und so weiter. Ihr Wesensmerkmal ist eine jeweilige Qualität für ein Subjekt, welches diese Qualia als Bewusstseinszustände hat. Diese Qualitäten sind keine Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge selbst, wie sie unabhängig von unserem Bewusstsein und unserer Wahrnehmung existieren, sondern sie existieren nur *subjektseitig*. Dies ist bei Schmerzqualitäten besonders klar: Einen Schmerz „da draußen“ ohne ein Subjekt, das ihn empfindet, gibt es nicht. Es gilt aber auch für die anderen Empfindungsqualitäten: Zum Beispiel schreiben wir zwar den Dingen „da draußen“ instinktiv Farbqualitäten zu, jedoch genügt bereits eine Reflexion über die physiologischen Prozesse der Farbwahrnehmung, um zu sehen, dass dies nicht wörtlich verstanden werden kann (Widenmeyer, 2015b, 99). Sehr gründlich wird dies in der Habilitationsschrift von Peter Lanz nachgewiesen (Lanz, 1996).

Der Materialismus würde nun mit sich bringen, dass geistige Dinge wie Empfindungen und ihre eigentümlichen Qualitäten nichts anderes als irgendwelche materiellen Dinge, Prozesse oder Eigenschaften sind, wie zum Beispiel ein bestimmter Gehirnzustand oder -prozess. Dies bedeutet eine strenge (numerische) Identität, für die gilt:

Wenn A identisch mit B ist, dann müssen alle und nur die Eigenschaften von A auch Eigenschaften von B sein.

Wenn wir nun physikalisch-materielle Dinge wie Gehirnzustände mit den Empfindungsqualitäten vergleichen, sehen wir aber, dass dies aufgrund einer Vielzahl von Merkmalen nicht der Fall ist:

- Eine Farb- oder Schmerzqualität als solche hat keinerlei physikalische Eigenschaften wie Länge, Ladung, Masse.
- Empfindungsqualitäten sind etwas Einfaches, Unteilbares, denn das empfindende Subjekt kann daran keine Teile unterscheiden. Physikalische Dinge wie neuronale Muster sind komplex und haben Teile.
- Ein Bewusstseinsinhalt besitzt eine besondere, intrinsische Qualität, die an physikalischen Gegenständen nicht festgestellt werden kann.
- Bewusstseinsinhalte sind dem Subjekt unmittelbar gegeben; physikalische Dinge immer nur mittelbar über eine physiologisch vermittelte Wahrnehmung.
- Ein Subjekt kann sich über das aktuelle Haben und die Qualität eines Bewusstseinsinhalts (zum Beispiel das aktuelle Haben eines intensiven Schmerzes) *nicht im Irrtum* befinden. Es hat keinen Sinn zu sagen „ich weiß nicht, ob

ich Schmerzen habe.“ Über einen äußeren, physikalischen Sachverhalt ist grundsätzlich Irrtum möglich.

- Ein und derselbe Gehirnprozess kann von verschiedenen Personen beobachtet werden. Er ist *öffentlich*. Ein Bewusstseinsinhalt ist *privat*, also nur dem Subjekt gegeben, das ihn hat. *Meinen* Schmerz spüre *nur* ich.

Empfindungsqualitäten sind demnach mit physikalisch-materiellen Dingen nicht identisch. Daher können wir zwar bei allen komplexen physikalischen Gegenständen (wie zum Beispiel bei einem Stein) durch Untersuchung ihrer Struktur mehr und mehr verstehen, warum sie ihre speziellen physikalischen Eigenschaften (elektrische Leitfähigkeit, Härte, chemisches Reaktionsvermögen und ähnliches) haben. Durch eine Untersuchung eines Gehirns allein kann jedoch keine geistige Eigenschaft festgestellt werden und es gibt keinerlei Grundlage für ein Verständnis, warum überhaupt eine bestimmte geistige Eigenschaft und warum gerade diese auftritt. Wir wissen von geistigen Eigenschaften nur aus unserer Selbsterfahrung und weiter dadurch, dass sich uns andere geistige Wesen mitteilen, woraus wir schließen, dass sie gleichartige Empfindungen oder Gedanken wie wir haben.

Wie versuchen Materialisten, ihre Weltsicht dennoch zu verteidigen? Da ist zum Beispiel die These, unsere psychologischen Begrifflichkeiten, mit denen wir Bewusstseinsinhalte bezeichnen, führen uns in die Irre führen, da es sich schlechthin um physikalische Dinge handle (Rorty, 1997, 96). Aber dieser Ansatz ist unhaltbar: Bewusstseinsinhalte sind ganz genau das, was einem Subjekt unmittelbar gegeben ist. Und diese stellen sich radikal andersartig dar als physikalische Dinge. Diese entscheidende phänomenologische Differenz wird von unseren Begriffen korrekt wiedergegeben. Ein anderer Ansatz fasst geistigen Eigenschaften als Innenperspektive und die physikalischen Eigenschaften als Außenperspektive auf ein und dieselbe Sache auf. Und für Materialisten ist diese Sache letztlich materiell. So könne doch ein Baum von Süden betrachtet und der identische Baum von Norden betrachtet unterschiedliche Eigenschaften aufweisen (Carrier und Mittelstraß, 1989, 87; Pauen, 2007, 116–118). Dieser Ansatz stellt für den Materialismus aber keine Lösung dar. Natürlich ist der Baum als Ganzer mit sich selbst identisch. Jedoch sind die *Nordseite* des Baumes und die *Südseite* desselben Baumes keinesfalls identisch. Aber das müssten sie nach dieser Analogie sein, wenn geistige Dinge wirklich materiell sein sollten.

Eine andere theoretische Möglichkeit für Materialisten wäre, von der Forderung einer strengen Identität abzurücken. Die Schwierigkeit ist dabei, dass der Materialist ausschließlich materielle Dinge als Grundbestandteile der Welt akzeptieren kann (zum Beispiel Elementarteilchen). Das Geistige dürfte aus nichts Weiterem und Andersartigem bestehen. Ohne das Postulat strenger Identität wäre dies aber der Fall, was letztlich einen unauflösbaren Widerspruch impliziert (Widenmeyer, 2012). Colin McGinn drückt diese Notwendigkeit einer strengen

psychophysischen Identität für den Materialismus so aus: „Der einzige Ausweg für den Materialismus besteht in einer begrifflichen Reduktion des Mentalen.“ Bei einer solchen begrifflichen Reduktion müsste das Geistige letztlich in physikalischen Grundbegriffen beschreibbar sein, was, wie wir gesehen haben, aussichtslos sein dürfte. Diese Aussichtslosigkeit räumt McGinn, selbst Materialist und Atheist, offen ein (McGinn, 2006, 371–399).

4.2 Subjekte – Bezugspunkte von Bewusstseinsinhalten

Am Beispiel Bewusstseinszustände wird bereits deutlich, dass geistige Dinge einen Seinsbereich eigener Art darstellen. Bewusstseinszustände gehören dabei in die Kategorie nicht eigenständig existierender geistiger Dinge, da sie ohne ein jeweiliges Subjekt, das in solchen Zuständen ist, nicht existieren können. Man kann ein Subjekt als einheitliches Bewusstseinszentrum oder als Bezugspunkt aller Bewusstseinsinhalte bezeichnen, die in einem einheitlichen Bewusstsein vorkommen. Solche Subjekte liegen jedem anderen geistigen Phänomen notwendig zugrunde (Widenmeyer, 2015b, 152).

In Bezug auf die Existenz solcher Subjekte hat der Materialismus nicht weniger Schwierigkeiten. Zwei Punkte seien hier genannt. Erstens sind Subjekte einfache, unteilbare Dinge. Diese Einfachheit geistiger Subjekte ergibt sich nicht nur aus unserer Selbsterfahrung, sondern muss auch notwendig gedacht werden (Widenmeyer, 2015b, 151). Die Einfachheit widerspricht unmittelbar der konkreten Komplexität körperlicher Dinge. Der Widerspruch ist auflösbar, wenn man akzeptiert, dass ein geistiges Subjekt in seinem Wesenskern *kein* materielles, körperliches Wesen ist, sondern ein Ding eigener Art. Eine weitere Schwierigkeit für den Materialismus ist die Eigenschaft der *Identität* von Subjekten, besonders deutlich im Hinblick auf die *diachrone Identität*, dem (im strikten Sinne) Dasselbe-Bleiben durch die Zeit hindurch: Ich bin der, der ich auch vor zehn Jahren war, und ich bleibe ich selbst, auch wenn sich körperliche und viele psychische Merkmale deutlich verändern sollten. Man kann die Schwierigkeiten des Materialismus im Hinblick auf diese Identität so verdeutlichen: Praktisch alle Atome in unserem Körper werden im Laufe der Monate und Jahre durch andere ausgetauscht. Man könnte mit den Atomen, die aus meinem Körper ausgebaut werden, theoretisch einen (in materieller Hinsicht) perfekten Doppelgänger erstellen. Der sollte, zumindest nach einer materialistischen Weltansicht, dann auch wieder die genau gleichen psychischen Eigenschaften wie ich haben. Die entscheidende Frage ist aber dann: Wer ist jetzt *Ich*? Es gibt keine Handhabe, dies mittels physikalischer Kriterien rational zu entscheiden. Also scheint die körperlich-physikalische Identität eines Körpers mit der wirklichen Identität eines Subjekts nicht identisch zu sein. Es sind wesensmäßig zwei unterschiedliche Dinge. Wir

müssen folglich von der Existenz eines immateriellen Subjekts ausgehen, das man klassischerweise auch „Seele“ oder „Geistseele“ nennt.⁷

Wir haben also gute Gründe davon auszugehen, dass es in der Welt nicht nur ein Reich des Materiellen gibt, sondern auch ein Reich des Geistigen. Die fundamentalen Dinge in diesem Reich des Geistigen sind nichtmateriell, nämlich geistige Subjekte wie menschliche Seelen oder Gott. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass bei körperlichen Wesen geistige Eigenschaften innig mit körperlichen verwoben sind. Dass geistige Subjekte wie wir in Existenz gekommen sind, kann nicht lediglich durch materielle Prozesse erklärt werden. Vielmehr muss angenommen werden, dass es einen nicht entstandenen, ewigen Geist gibt, der Ursache der anderen, entstandenen geistigen Subjekte ist.

5. Das Argument aus der Moral

Das Argument aus der Moral für die Existenz Gottes, das im Folgenden besprochen wird, hat folgende Struktur:

Prämisse 1: Es gibt objektive Moral.

Prämisse 2: Wenn es Gott nicht gibt, gibt es keine objektive Moral.

Konklusion: Gott existiert.

Mit „objektiv“ ist hier gemeint, dass die moralischen Prinzipien der Menschheit vorgegeben sind und unabhängig davon gelten, was Menschen gerade meinen. Das vorgebrachte Argument ist in seiner logischen Struktur korrekt. Die entscheidende Aufgabe ist aber natürlich zu zeigen, dass die beiden Prämissen wahr oder wenigstens deutlich plausibler als ihr Gegenteil sind.

5.1 Die Objektivität von Moral

Gibt es objektive Moral? Gibt es moralische Tatsachen, ungefähr so wie es mathematische oder physikalische Tatsachen gibt? Heute herrscht in westlichen Kulturen ein vordergründiger *moralischer Relativismus* vor: Viele Menschen lehnen offiziell die Vorstellung objektiver Moral ab. Interessanterweise verzichten sie aber keineswegs darauf, auch selbst moralisch-normative Ansprüche zu erheben. So wird oft Vertretern einer objektiven Moral der Vorwurf gemacht, dass sie anderen ihre Werte überstülpen wollten und intolerant seien. Relativisten führen so aber selbst unterschwellig moralische Normen ein. (Hier: „Man darf anderen nicht seine Werte überstülpen.“ „Man soll tolerant sein.“) Dabei sind diese Normen für sie meist nicht verhandelbar und durch ihre Unterschwelligkeit sogar einem rationalen Diskurs entzogen. Dem entsprechend ist unser Zeitalter

7 Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Alvin Plantinga: (Plantinga, 2012, 105-146).

des Relativismus von einem häufig stark moralisierenden politisch-gesellschaftlichen Diskurs geprägt. Sicherlich ist die Funktion solcher meist einseitigen Moralisationen hauptsächlich die eines Herrschaftsinstruments („*political correctness*“). Wirksam kann dies aber nur sein, wenn ein hinreichend großer Teil der Bevölkerung *glaubt*, dass die moralischen Bewertungen, die vorgegeben werden, *tatsächlich berechtigt* seien. Ein besonders wichtiger Punkt ist, dass moralische Zuschreibungen von Pflichten, Rechten, Schuld oder Verdienst unseren Lebensalltag durchziehen. Wer zum Beispiel meint, dass ihm selbst großes Unrecht geschieht, und er sich darüber beschwert, widerspricht dadurch faktisch dem Relativismus. Er meint ja, dass ihm *tatsächlich* und *objektiv* Unrecht geschieht und er sich *zu Recht* beschwert.

Solche Befunde sind starke Indizien dafür, dass Menschen, auch wenn sie weltanschaulich in eine andere Richtung beeinflusst sind, von Natur aus die Vorstellung fester, objektiv gültiger moralischer Maßstäbe haben. Entspricht dieser Vorstellung aber etwas in der Wirklichkeit oder ist sie letztlich eine Illusion? Ich möchte nun für Ersteres argumentieren. Zunächst verweise ich dazu auf ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das wir im Alltag ganz selbstverständlich benutzen:

Nehmen wir mit unseren inneren oder äußeren Sinnen einen Sachverhalt X wahr und liegen keine eindeutigen Gegenindizien vor, die gegen die Realität von X sprechen, ist es vernünftig, X als real anzusehen.

Die allgemeine Vorstellung von Menschen, dass es ein objektives Richtig und Falsch gibt, beruht in der Regel auf teils sehr starken inneren Wahrnehmungen. Beispiele sind die Wahrnehmungen, dass das Quälen von Kindern zum Vergnügen oder die Gräueltaten im Kommunismus oder im Nationalsozialismus etwas objektiv moralisch Schlechtes darstellen. Die Stärke solcher moralischen Wahrnehmungen kann durchaus mit unseren Sinneswahrnehmungen verglichen werden: Mit dem gegebenen Inhalt ist in beiden Fällen eine sehr starke Intuition verbunden, dass das, was dieser Inhalt darstellt, zuverlässig ist.

Existieren eindeutige Gegenindizien? Das wahrscheinlich wichtigste Gegenargument, das auch von vielen Relativisten vorgebracht wird, verweist auf den Umstand, dass die Auffassungen, was moralisch richtig und falsch ist, je nach Kultur und Zeit unterschiedlich sein können (Benedict, 2004, 43). So hielt wohl die Mehrheit der Deutschen in den Sechzigerjahren Homosexualität für moralisch falsch, während heute selbst Kritik daran verpönt ist. Zeigt dies eine grundlegende Relativität und damit Beliebigkeit moralischer Bewertungen?

Ich denke nicht. Im Grunde existiert auch angesichts solcher Fälle eine Parallelität zu unserer Sinneswahrnehmung: Wir wissen, dass unklare Wahrnehmungen oder Sinnestäuschungen möglich sind und gelegentlich vorkommen. Dies nehmen wir aber keinesfalls zum Anlass, die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmungen umfassend in Frage zu stellen. Unsere Erfahrung ist, dass das grundsätz-

liche Vertrauen in unsere Sinnesdaten in der Praxis berechtigt ist. Weiterhin können wir durch weitere Sinnesdaten und durch reflektiertes Nachdenken häufig Sinnestäuschungen als solche erkennen und gegebenenfalls korrigieren. Auch in moralischen Fragen kann es manchmal hilfreich sein, beispielsweise nach allgemeineren moralischen Prinzipien Ausschau zu halten und mit diesen umstrittene moralische Fragen zu untersuchen. Ein Beispiel ist der kategorische Imperativ Kants: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“

Wir machen so häufig die Erfahrung, dass unsere moralischen Urteile einem entscheidbaren, argumentativen Diskurs zugänglich sind und im Großen und Ganzen ein in sich stimmiges (kohärentes) Gesamtbild ergeben, selbst wenn einige Spezialfälle unklar bleiben sollten. Wir sind also durchaus darin gerechtfertigt, von der Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile und somit einer objektiven Moral auszugehen. So ist dann auch die These plausibel, dass trotz oberflächlicher Unterschiede zwischen den Kulturen ein umfassender Grundbestand moralischer Prinzipien universell anerkannt wird. Vermutlich dürften, so wie Paul Copan schreibt, wohl alle Menschen leicht einsehen können, „dass Freundlichkeit eine Tugend und kein Laster ist, dass wir andere so behandeln sollen, wie wir selbst behandelt werden wollen, und dass ein moralischer Unterschied zwischen Mutter Theresa und Pol Pot oder Joseph Stalin besteht“ (Copan, 2013, 145).

5.2 Moralische Tatsachen gründen in einer absoluten Person

Die These, die ich jetzt verteidigen möchte, ist, dass es moralische Tatsachen nur geben kann, wenn auch Gott existiert. Im ersten Schritt möchte ich zeigen, dass Moral (Pflichten oder Werte) notwendig etwas mit Personen zu tun hat.⁸ (Personen seien hier als Subjekte verstanden, die prinzipiell fähig zu Vernunft und Sprache sind.) Im zweiten Schritt geht es darum, dass objektive Moral nicht von endlichen Personen ausgehen kann, sondern in einer absoluten, unendlichen Person gründen muss.

5.2.1 Verbindung von Moral und Personalität

Bezüglich einer Verbindung von Moral und Personalität können wir mindestens drei Aspekte unterscheiden:

1. Nur Personen sind *empfänglich* für Pflichten.
2. Nur Personen können moralisch *verpflichtet* werden und nur sie selbst oder ihre Handlungen können moralisch *bewertet* werden.

⁸ Auch Paul Copan sieht klar, dass moralische Phänomene eng an Personalität gekoppelt und von dieser nicht wegzudenken sind (Copan, 2004, 113).

3. Das Moralische als solches *gründet* darüber hinaus *ontologisch* in (mindestens) einer Person.

Die ersten beiden Punkte dürften kaum umstritten sein. Ein Elementarteilchen, ein Stein oder eine Pflanze sind nicht empfänglich für Moral; auch ist es sinnlos, sie moralisch zu bewerten, zu loben oder zu tadeln. Relevant für uns ist jedoch der dritte Punkt, für den ich im Folgenden argumentieren möchte: Der letzte Maßstab für das Gute liegt in mindestens einer Person und nur Personen können Pflichten erlassen. Zunächst können bereits die ersten beiden Punkte als Indizien für den dritten Punkt gelten: Moralische Tatsachen scheinen in irgendeiner Weise an Personen gebunden zu sein. Um dies jedoch noch genauer dingfest zu machen, ist die Frage zu beantworten, was für eine Art von Dingen moralische Tatsachen sind. Ich möchte dafür argumentieren, dass moralische Tatsachen *intentionale* Dinge und dadurch notwendig an *geistige Subjekte* gebunden sind.

Intentional ist etwas, das einen Bedeutungsinhalt hat und so auf etwas außerhalb seiner selbst verweist oder, anders formuliert, etwas repräsentiert.⁹ Ein Beispiel ist der Gedanke: „Morgen regnet es in München.“ Er hat den entsprechenden Bedeutungsinhalt und verweist so auf etwas außerhalb seiner selbst. Es dürfte klar sein, dass der Gedanke nicht die Stadt München selbst als Bestandteil enthält, sondern eine (gedankliche) Repräsentation von ihr. Entsprechend muss das, worauf ein Gedanke verweist, nicht notwendig aktuell existieren (wie das morgige Regnen in München). Man nennt dies *Kontrafaktizität*, ein weiteres häufiges und charakteristisches Merkmal von Intentionalität. Diese Kontrafaktizität finden wir zum Beispiel auch bei Plänen, die wir fassen, oder bei Phantasiegeschichten. Ein drittes häufiges Merkmal von Intentionalität ist eine bestimmte Einstellung zum repräsentierten Sachverhalt oder Gegenstand: Wir können hoffen, dass es morgen in München regnet, glauben, dass es morgen in München regnet, und so weiter.

Moralische Tatsachen erfüllen alle Merkmale der Intentionalität. Allgemein gesprochen impliziert eine moralische Tatsache wie „*X* ist moralisch gut“: „*X* soll getan werden“. „*X* ist moralisch schlecht“ impliziert: „*X* soll nicht getan werden“. Beides gilt ganz unabhängig davon, ob *X* nun aktuell oder jemals getan wird. Moralische Tatsachen weisen über sich hinaus und haben somit einen Bedeutungsinhalt; auch hier ist klar, dass *X* nicht die Handlung selbst sein kann, sondern eine *Repräsentation* einer (möglichen) Handlung ist. Entsprechend ist Kontrafaktizität ein Merkmal moralischer Tatsachen. Und schließlich enthalten sie eine Einstellung zu einer Handlung, ein Sollen oder Nichtsollen. Zum Beispiel ist ein wesentlicher Teil des Bedeutungsgehalts von „Du sollst nicht morden“ der Bezug auf einen (möglichen) Mord. Gleichzeitig ist diese moralische Tatsache kontrafaktisch, sie gilt unabhängig davon, ob es zu einem Mord kommt

⁹ John Searle hat in seinem Buch *Intentionalität* eine über weite Strecken sehr gute Einführung und Analyse dieses zentralen Phänomens gegeben (Searle, 1987).

oder nicht. Und das Nichtsollen stellt eine konkrete, missbilligende Einstellung zu einem möglichen Mord dar.

Das nächste Puzzleteil ist die Tatsache, dass Intentionalität ein Merkmal des Geistigen ist, nämlich eine Fähigkeit von Personen. So schreibt der Philosoph Thomas Metzinger (Metzinger, 2010, 13):

„Der Unterschied zwischen *mentalen* und physischen Zuständen besteht also darin, dass mit den ersten immer *etwas gemeint* ist, dass sie *von etwas handeln*, weil sie auf etwas außerhalb ihrer selbst verweisen – während physische Zustände einfach nur Zustände sind, bedeutungslos, ohne eigenen, inneren Bezug zu anderen Teilen der Wirklichkeit. Die *Welt des Geistes* ist die Welt der Inhalte, die Welt der Physik ist die Welt der Ursachen.“ Und weiter: „Der Kern des Problems ist jetzt, dass Intentionalität *keine natürliche oder physikalische Beziehung* sein kann, weil Beziehungen zwischen existierenden und nicht-existierenden Dingen einfach *keine natürlichen Beziehungen* sein können.“

Metzinger ist ein naturalistischer Philosoph, der mit dem Phänomen der Intentionalität seine Schwierigkeiten hat, da es sich einer Reduktion auf Physikalisches sperrt (Widenmeyer, 2015, 157-163). Dennoch räumt er ein, dass Intentionalität etwas typisch Geistiges ist. Dies wird an den genannten drei Eigenschaften der Intentionalität deutlich:

1. Repräsentation (*Gerichtet-Sein, Inhalt*): Dies kann nur so gedacht werden, dass etwas einem Subjekt geistig vergegenwärtigt ist, beziehungsweise sie geistig auf etwas Bezug nimmt.
2. Bezug auf *Nicht-Existierendes* (Kontrafaktizität): Dies kann nur so gedacht werden, dass ein Subjekt in seiner Vorstellungswelt darauf Bezug nimmt.
3. *Einstellungen* zu Weltzuständen wie ein Wünschen oder eine Missbilligung (eines Weltzustandes *X*) oder ähnliches: Dies kann nur so gedacht werden, dass es sich um innere Haltungen eines Subjekts handelt.

Fälschlicherweise werden zwar manchmal auch materiellen Dingen Bedeutungsinhalte zugesprochen. Aber sie können, wie eine Festplatte oder ein Buch, nur *Bedeutungsträger* sein; dabei wird eine Bedeutung erst erfasst durch einen geistbegabten Interpreten, der bestimmte Strukturen als Zeichen interpretiert und über ein Codesystem eine Bedeutung rekonstruieren kann, die der Autor dieser Struktur vor dem Hintergrund des Codesystems hineingelegt hat.

Da also moralische Tatsachen intentional sind und Intentionalität ein spezifisches Merkmal geistiger Subjekte ist, sind diese für moralische Tatsachen konstitutiv.

5.2.2 Die Notwendigkeit einer absoluten Person

Jetzt ist die Frage, welche Art von Subjekten geeignet ist, um *objektive* Moral zu gewährleisten. Sicherlich muss es sich hierbei um vernunft- und sprachbegabte

geistige Subjekte, also um Personen, handeln. Können endliche Personen, sei es einzeln oder kollektiv, Moral hervorbringen? Anhand von vier Punkten möchte ich dafür argumentieren, dass objektive Moral notwendig in (mindestens) einer absoluten Person gründet.

1. Das Problem des moralischen Pluralismus: Stellen wir uns vor, dass die Menschheit versucht, in irgendeiner Weise moralische Normen aus dem Nichts hervorzubringen. Dabei müssten erstens alle Menschen, insofern sie durch den zu schaffenden Moralkodex verpflichtet werden sollen, beteiligt sein und auch zustimmen. Denn dass zum Beispiel eine Minderheit durch Zwang genötigt wird, sich einem durch eine Übermacht beschlossenen Moralkodex zu unterwerfen, dürfte wohl kaum moralisch sein. Zweitens müssen wir davon ausgehen, dass grundlegend unterschiedliche Vorstellungen aufeinander treffen. Ein besonders wichtiger (und oft unterschätzter) Punkt ist drittens, dass hier natürlich keinerlei moralische Normen *vorausgesetzt* werden können, da diese ja erst hervorzubringen sind. Eine rationale Entscheidung über moralische Fragen ist in einer solchen Situation prinzipiell nicht möglich, da eine Argumentation über Normen stets von normativen Grundprinzipien *ausgehen* muss, was hier nicht möglich ist (Widenmeyer 2015b, 37-40). Wollte man zum Beispiel aufgrund inhaltlich unüberbrückbarer Differenzen durch eine Mehrheitsabstimmung zu einem Ergebnis kommen, müsste bereits das (ebenfalls normative) Mehrheitsprinzip vorausgesetzt werden, das natürlich selbst nicht durch Mehrheitsentscheid in Kraft gesetzt werden kann. Diese Schwierigkeiten entfallen, wenn eine einheitliche und übergeordnete Instanz jenseits der Menschheit als Quelle des Moralkodex gedacht wird.
2. Die Notwendigkeit einer absoluten Autorität: Offensichtlich ist nicht jedes Sollen, das von *irgendjemandem* beansprucht wird, verpflichtend. Die angemessene Reaktion darauf, dass sozusagen die falschen Personen normative Ansprüche an uns richten, ist etwa „wer sagt denn das?“ oder „ist diese Person überhaupt dazu befugt?“ Berechtigte Sollensansprüche setzen eine angemessene Autorität voraus und wer einen Sollensanspruch erhebt, erhebt automatisch einen (eigenen oder geliehenen) Autoritätsanspruch. Für eine Grundlegung der Moral ist nun nicht zu sehen, wie dieser Autoritätsanspruch eingelöst werden kann, wenn ihn endliche, relative Personen auf Grundlage ihrer selbst erheben. Die Frage „warum sollte diese Person oder Personengruppe eine solche Autorität haben?“, scheint hier prinzipiell unbeantwortbar zu sein. Dies ist auch verständlich: Endliche Wesen verdanken ihre Existenz und *a fortiori* ihre mögliche Autorität etwas anderem. Daher kann auch deren Autorität bestenfalls nur abgeleitet sein. Zudem könnten mehrere (und beliebige) Personen oder Personengruppen eine solche Autorität beanspruchen und massiv in Konflikt geraten. Eine wirklich objektive Moral muss also in einer Instanz gründen, welche auf Grundlage ihrer selbst mit einer unanfechtbaren, nicht relati-

- ven Autorität ausgestattet ist. Es sollte sich um ein Wesen handeln, über das hinaus nichts mit mehr Autorität gedacht werden kann.
3. Die Notwendigkeit einer absoluten Instanz des Guten: Mit moralischen Tatsachen ist absolut festgelegt, was gut und was schlecht ist. Daher müssen diese in einer Instanz gründen, welche ein *maximales Gutsein* verkörpert. Die Instanz muss als so gut gedacht werden können, dass darüber hinaus kein höherer Grad an Gutsein und an „normativer Maßgeblichkeit“ gedacht werden kann. Weiterhin müssen objektive moralische Tatsachen *metaphysisch notwendig* sein: Es ist undenkbar, dass bestimmte moralische Grundprinzipien auch ganz anders sein könnten. Eine Welt, in der zum Beispiel Mord an Unschuldigen als gut und Freundlichkeit als böse gelten könnten, erscheint uns absurd und unmöglich. Und insofern moralische Normen notwendig gelten, müssen sie auch ewig, also zu jeder Zeit in Geltung sein. Endliche Personen stellen nun keine höchstmögliche Instanz des Guten dar, da recht offensichtlich vollkommeneren Wesen denkbar sind. Gründete Moral auf endlichen Wesen, wäre sie nicht notwendig, sondern kontingent, da auch diese Wesen und was sie für richtig und falsch halten, kontingent sind, also auch ganz anders sein könnten. Außerdem existieren endliche Wesen zeitlich begrenzt. Die Eigenschaften einer derartigen absoluten Instanz des Guten erfüllt nur Gott.
 4. Die Notwendigkeit einer angemessenen Verantwortungsinstanz: Das System moralischer Pflichten erschiene unvollständig, wenn damit keine substanzielle Verantwortung moralisch verpflichteter Wesen verbunden wäre. Und Verantwortung kann nur gegenüber *jemandem*, einer Person, gedacht werden. Auch erschiene es absurd, wenn das Tun des Guten oft nicht zum Guten führt. Dagegen müssen Menschen, die sich in dieser Welt für das moralisch Richtige entscheiden, oft erhebliche Nachteile in Kauf nehmen. Es muss also eine geeignete Instanz gedacht werden, der gegenüber alle Menschen verantwortlich sind und die dabei auch in irgendeiner Form für eine umfassende Gerechtigkeit sorgt. Das heißt: Macht und das moralisch Gute müssen in dieser Instanz zusammenfallen, was offensichtlich keine menschliche Instanz ist.

Das Argument aus der Moral sei nochmals zusammengefasst: Es ist sehr plausibel, dass es objektive moralische Tatsachen gibt. Moralische Tatsachen gründen notwendig in mindestens einer Person. Dabei kann es sich nicht um endliche Personen handeln. Folglich gibt es eine unendliche, absolute Person, Gott.

6. Fazit

Gottesbeweise können zeigen, dass die Existenz Gottes nicht sinnvoll bezweifelt werden kann, dass wenigstens die These der Existenz Gottes plausibler ist als ihr Gegenteil, oder ferner, dass es lebenspraktisch vernünftiger ist, an Gott zu glauben, als es nicht zu tun. Einige populäre Pauschalargumente gegen die prinzipiell-

le Beweisbarkeit der Existenz Gottes wurden zurückgewiesen. Es wurden drei unabhängige Argumente für die Existenz Gottes vorgestellt:

1. Das Argument aus der Struktur des Universums, die hochspezifisch für körperliches Leben maßgeschneidert ist.
2. Das Argument aus der Existenz des Geistigen in der Welt, welches auf einer materiellen Basis nicht erklärt werden kann.
3. Das Argument aus unserer Wahrnehmung einer objektiven moralischen Realität, welche ohne die Existenz einer absoluten Person nicht gedacht werden kann.

Die Frage nach der Existenz Gottes kann also grundsätzlich rational beantwortet werden. Der vorliegende Aufsatz beansprucht jedoch nicht, diesen Beweis vollständig geführt zu haben, nicht zuletzt, weil hierfür noch die relevanten Argumente *gegen* die Existenz Gottes zu betrachten wären (wie das Theodizeeproblem), die nicht Gegenstand dieses Aufsatzes waren. Der interessierte Leser sei hierfür auf die einschlägige Literatur verwiesen: (Irlenbohn, Koritensky, 2013, 157–207; Mackie, 1982; Nash, 2004, 203; Von Wachter, 2011, 19–40; Widenmeyer, 2015b, 199–208).

Anhang

Ausgangspunkt des Modells ist die empirische Erkenntnis, dass der größte Teil der Masse des Universums in den Kernen der Atome und damit in einem winzigen Teilvolumen des Universums untergebracht ist. Für das Modell zugrunde gelegt seien ein Volumen des Universums von 10^{80} m^3 und eine Anzahl von (ebenso) 10^{80} Wasserstoffatomen, deren Kerne zusammen rund 10^{-44} des Volumens des Universums ausfüllen. Eine weitere, jetzt willkürlich definierte Annahme ist, dass das Universum in Untervolumina unterteilt sei, die das Volumen eines Wasserstoff-Atomkerns haben. Davon gibt es dann pro Kubikmeter etwa 10^{44} . Mit dem Volumen des Universums von 10^{80} m^3 ergeben sich folglich 10^{124} Untervolumina. Ebenso sei für das Modell angenommen, dass es so viele kleinste Portionen an Masse gibt, wie es auch Untervolumina gibt, nämlich 10^{124} . Demnach sind 10^{124} Masseportionen in 10^{80} von 10^{124} Volumina unterzubringen. Nach einer vereinfachten Überschlagrechnung ist die formale Wahrscheinlichkeit für eine solche Verteilung:

$$p = (10^{-44})^{10^{124}} = 10^{-10^{125,64}}$$

Dies sei kurz erläutert. Vereinfacht gilt, dass 10^{124} Portionen auf nur 10^{-44} aller zur Verfügung stehenden Untervolumina zu verteilen sind. 10^{124} Mal müssen

daher Ereignisse realisiert werden, die jeweils eine Wahrscheinlichkeit von 10^{-44} haben. Für die Gesamtwahrscheinlichkeit muss 10^{-44} also 10^{124} Mal mit sich selbst multipliziert werden.

Literatur

- Ruth Benedict 2004, *Defending Cultural Relativism*, in: Harry J. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (Hg.), *Ethics, Contemporary Readings*, New York: Routledge, 2004.
- Peter Bieri 2006, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes, Band 1: Phänomenales Bewusstsein*, Paderborn: Mentis 2006.
- Martin Carrier, Jürgen Mittelstraß 1989, *Geist, Gehirn, Verhalten: Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin: de Gruyter, 1989.
- Robin Collins 2003, The Evidence for Fine-tuning. In: Neil Manson (Hg.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, New York: Routledge, 2003.
- Robin Collins 2013, Das Teleologische Argument, in: Bernd Irlenbohn, Andreas Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie, Neue Wege der Forschung – Philosophie*, Darmstadt: WBG, 2013.
- Paul Copan 2004, A Moral Argument, in: Francis J. Beckwith, William L. Craig, James P. Moreland (Hg.), *To Everyone an Answer*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Paul Copan 2013, Das moralische Argument, in: Bernd Irlenbohn, Andreas Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG, 2013.
- William L. Craig, *Die Revolution in der angloamerikanischen Philosophie*, <http://www.reasonablefaith.org/german/die-revolution-in-der-angloamerikanischen-philosophie> [abgerufen am 15.04.2016].
- Michael Denton 1998, *Nature's Destiny, How the laws of biology reveal purpose in the universe*, New York: The Free Press, 1998.
- Peter Lanz 1996, *Das phänomenale Bewusstsein*, Frankfurt: Klostermann, 1996.
- John L. Mackie 1982, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart: Reclam, 1982.
- Colin McGinn 2006, Wie man das Leib-Seele Problem nicht löst, in: Hans-Dieter Heckmann, Sven Walter (Hg.), *Qualia – ausgewählte Beiträge*, Paderborn: Mentis, 2006, 371–399.
- Alister E. McGrath 2006, *A Fine-Tuned Universe*, Louisville, Kentucky: WJK, 2009.

- Thomas Metzinger 2010, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes, Band 3, Intentionalität und mentale Repräsentation*, Paderborn: Mentis 2010.
- Peter Müller 2015, *Markus Widenmeyer: Welt ohne Gott, eine kritische Analyse des Naturalismus*, JETH 29, 2015, 307–308.
- Thomas Nagel 2012, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: OUP, 2012.
- Ronald H. Nash 2004, The Problem of Evil, in: Francis J. Beckwith, William L. Craig, James P. Moreland (Hg.), *To Everyone an Answer*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Michael Pauen 2007: *Was ist der Mensch?* München: DVA, 2007.
- Roger Penrose 2004, *The Road to Reality*, New York: Vintage, 2004.
- Alvin Plantinga 2012, Against Materialism, in: Paul Göcke (Hg.), *After Physicalism*, Notre Dame: UNDPress, 2012.
- Richard Rorty 1997: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim: Beltz, ³1997.
- William L. Rowe, Paul Draper, Peter von Inwagen 2013, *Das Problem des Übels*, in: Bernd Irlenborn, Andreas Koritsensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG, 2013, 157–207.
- Adolf Schlatter 1959, *Die philosophische Arbeit seit Descartes, ihr ethischer und religiöser Ertrag*, Stuttgart: Calwer, ⁴1959.
- John Searle 1987, *Intentionalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- Richard Swinburne 2012, Why Hume and Kant were mistaken in rejecting natural theology, in: Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter und Christoph Schwöbel (Hg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Peter Trüb 2015, *Der bewohnbare Kosmos, die Feinabstimmung der Naturgesetze als Hinweis auf einen Schöpfer*, <https://www.wort-und-wissen.de/publikationen.html> [abgerufen am 17.04.2016].
- Daniel von Wachter 2007, *Die kausale Struktur der Welt*, epub.ub.uni-muenchen.de/1975/1/wachter_2007-ursachen.pdf [abgerufen am 31.12.2013].
- Daniel von Wachter 2011, Schlechte, aber einflussreiche Argumente gegen die Existenz Gottes, in: Ron Kubsch (Hg.): *Im Zweifel für den Zweifel? Beiträge zur christlichen Apologetik*, Bonn: VKW, 2011.
- Markus Widenmeyer 2007, *Der Ursprung des Autonomismus in der kritischen Philosophie Kants*, Magisterarbeit, Universität Stuttgart, 2007.
- Markus Widenmeyer 2012, *Reduktion und Emergenz, ist Leben mehr als komplexe Physik?* <http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a11/a11.pdf> [abgerufen 20.04.2016].
- Markus Widenmeyer 2015a, *Zufall, Notwendigkeit oder Geist? Die mathematisch-naturgesetzliche Grundordnung der Welt*. <http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a18/a18.pdf> [abgerufen 20.04.2016].

Markus Widenmeyer 2015b, *Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse des Naturalismus*, Holzgerlingen: Hänssler, ²2015.

Markus Widenmeyer

Proof of God's existence?

Proofs for God's existence do not aim to be compelling in a theoretical sense in the same way as mathematical truths. However, they can show, for example, that God's existence is significantly more probable than His non-existence. Some popular sweeping arguments against the possibility of proofs for God's existence are rejected. Three arguments for the existence of God are presented: A teleological argument from the multi-level fine-tuning of the universe, an argument from consciousness, and a moral argument.

Markus Printz

Gemeindepädagogik in der Sackgasse?¹

Eine kritische Analyse der Veröffentlichungen
zur Gemeindepädagogik der letzten fünf Jahre

Als der Begriff der Gemeindepädagogik in den 70er Jahren aufkam, suchten die verschiedenen Autoren nach einem Profil dieses jungen Wissenschaftszweiges. Manche standen in der Tradition des Gesamtkatechumenats und sahen angesichts der kirchensoziologischen Veränderungen die Notwendigkeit, die pädagogische Arbeit breiter zu verstehen als es in der alten Katechetik der Fall war. Andere kamen von der kritischen Religionspädagogik her und suchten in Abgrenzung zur kirchlichen Tradition eine neue Profilbildung der Gemeindepädagogik; wieder andere fragten nach einer Berufstheorie für Absolvierende der pädagogisch-theologischen Studiengänge der Fachhochschulen.²

In einer zweiten Phase der Gemeindepädagogik (1987–1995)³ hat Gottfried Adam als erster Fachvertreter der Praktischen Theologie an der Universität den Begriff aufgenommen und zusammen mit Rainer Lachmann mit ihrem Gemeindepädagogischen Kompendium 1987 eine Richtung vorgegeben: In einem ersten Teil werden konzeptionelle Grundlagen erörtert (dimensionale Sicht von Gemeindepädagogik) und anschließend einzelne Handlungsfelder wie Familie, Kindergarten, Jugendarbeit usw. näher betrachtet (sektorale Sicht von Gemeindepädagogik). Dieses Grundgerüst findet sich auch in den darauffolgenden Arbeiten von Nipkow (1990), Grethlein (1994) und Wegenast und Lämmermann (1994) – jeweils mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.

Während in den ersten Veröffentlichungen zur Gemeindepädagogik der enge Zusammenhang zwischen Theologie und Pädagogik gesehen und seine Reflexion und Ausgestaltung gefordert wird,⁴ muss am Ende der zweiten Phase der Gemeindepädagogik bilanziert werden, dass wir es rund 20 Jahre nach ihren Anfängen mit einer Gemeindepädagogik zu tun haben, die das theologische Anliegen ein Stück weit verloren hat und deshalb nach Jürgen Henkys zum Teil „theolo-

1 Vortrag, gehalten bei der Facharbeitsgruppe Praktische Theologie des AfeT in Gießen am 22.2.2016, für den Druck überarbeitet und ergänzt.

2 Zur Geschichte der Gemeindepädagogik vgl. Foitzik, 1992 und Lachmann, 2008.

3 Der Beginn der 2. Phase der Gemeindepädagogik wird von Lachmann, 2008, 56, durch das mit Adam herausgegebene Kompendium der Gemeindepädagogik und das Erscheinen der Veröffentlichungen zur Gemeindepädagogik durch das Comeniusinstitut markiert.

4 Dies trifft mit unterschiedlichen Akzentsetzungen auf Rosenboom, Heßler, Adam und andere zu.

gisch entkernt“ worden ist.⁵ Außerdem hat sie sich pädagogisch von der Verbindung mit der Erziehung abgewandt und ist mit dem gewählten Bildungsbegriff mehr einer emanzipatorisch-kritischen Pädagogik und ihren soziologischen und sozialpsychologischen Fragestellungen statt pädagogischen Grundfragen verpflichtet.

In der dritten Phase⁶ wird deshalb genau dieses von Henkys erkannte Defizit aufgegriffen und Gemeindepädagogik bewusst von biblisch-theologischen Grundlinien entworfen. Dabei werden diese mit klassischen pädagogischen Grundfragen ins Gespräch gebracht und aus den resultierenden Erkenntnissen Schlüsse für die gemeindepädagogische Arbeit gezogen. Beispiele für diesen Ansatz sind Printz, Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik (1996), Wieske, Gemeindepädagogik für die Praxis (1998) und Mauerhofer, Pädagogik nach biblischen Grundsätzen (2001), der sein Werk breiter auf die Pädagogik hin angelegt, aber im Kern doch gemeindepädagogisch orientiert hat. Diese Autoren fragen nach Vorgaben der Heiligen Schrift, die für eine Gemeindepädagogik fruchtbar gemacht werden können oder um es mit Worten von Christian Möller zu sagen, nach einer „dem Evangelium von Jesus Christus eigenen Pädagogik“ (Möller, in: Mutschler, Hess, 2014, 6).

In den folgenden Jahren haben Adam und Lachmann ihr Kompendium 2008 als „Neues Gemeindepädagogisches Kompendium“ veröffentlicht. Ebenso hat Mauerhofer sein Werk 2009 als „Pädagogik auf biblischer Grundlage“ nochmals herausgegeben.

Überschaut man nun die letzten fünf Jahre ab 2011, können drei umfangreichere Werke hervorgehoben werden:

Zum einen die beiden Sammelbände, der eine 2012 von Bubmann u. a. und der andere 2014 von Mutschler und Hess herausgegeben.⁷ Diese knüpfen theologisch und pädagogisch am Profil der Gemeindepädagogik an, wie es in der 2. Phase der Gemeindepädagogik vorgegeben wurde. Die große Mehrheit der Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie und Religionspädagogik an den Universitäten und Hochschulen vertritt in zentralen Grundfragen der Gemeindepädagogik eine recht einheitliche Meinung,⁸ wie sie von den meisten der 12 bzw. 14

5 So Henkys zum Entwurf von Wegenast und Lämmermann in: *JRP* 11, 1994, 203–212.

6 Nach Adam und Lachmann 2008, 59f, gilt der Artikel Schröers in *JRP* 12, 1995 „Gemeindepädagogik wohin? Bilanz einer realen Utopie“ als Fazit der 2. Phase – die 3. Phase soll dementsprechend nach ihnen von 1995 bis zur Gegenwart reichen.

7 Das kleine, ebenfalls 2014 von Spann und Merkel herausgegebene Büchlein „Glauben lernen und lehren. Eine kleine Gemeindepädagogik“ ist kein eigener Entwurf, sondern eine Aufbereitung der wichtigsten Themen für die Hand von Ehrenamtlichen in der Gemeinde, wobei Spann mit einer Veröffentlichung auch im vorigen Sammelband vertreten ist.

8 Hierzu gehören Historisch Kritische Methode, emanzipatorische Pädagogik, Hermeneutik der Verständigung und in vielen Punkten ein anthropozentrischer Ansatz. Mit letzterem will diese Gemeindepädagogik eine selbstbestimmte Subjektorientierung betonen und damit eine Mittelpunktstellung des Menschen in der Gemeindepädagogik.

Autoren der beiden Sammelbände dargestellt wird. Deshalb kann man, trotz aller Differenzierungen in Einzelfragen, von einem *Mainstream*⁹ in der Gemeindepädagogik an den Hochschulen sprechen. Darum wird diese Richtung der Gemeindepädagogik kurz als *Mainstreamgemeindepädagogik* (MGP)¹⁰ zusammengefasst, um inhaltlichen Bestimmungen nicht vorzugreifen.

Zum anderen Löwen 2012, der mit seinem Grundriss einer neutestamentlichen Gemeindepädagogik eine solche für den mennonitisch-russlanddeutschen Kontext schreiben will. Diese liegt in der Tradition der in der 3. Phase erläuterten Ansätze und soll als *Bibelorientierte Gemeindepädagogik* (BGP) bezeichnet werden.

Im Folgenden sollen die in diesen Veröffentlichungen erkennbaren Tendenzen, Entwicklungen und Fragestellungen betrachtet, evaluiert und danach befragt werden, inwieweit hier Sackgassen oder Chancen zum Neuaufbruch erkennbar sind. Zunächst fallen zwei formale Aspekte auf, die aber durchaus auch inhaltliche Relevanz aufweisen:

In der literarischen Auseinandersetzung dieser beiden Ansätze sticht zunächst ins Auge, dass die Autoren der BGP zwar die Autoren der MGP wahrnehmen und sich zum Teil mit ihrer Meinung auseinandersetzen,¹¹ dies scheint aber bei keinem der Autoren der MGP der Fall zu sein. Niemand erwähnt in seinen Veröffentlichungen auch nur einen der Vertreter einer BGP oder setzt sich gar explizit mit ihm auseinander. Da stellt sich die Frage nach der Diskursfähigkeit einer Wissenschaft, die sich der Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen nicht stellt.¹²

Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf den interkulturellen Horizont. Während Adam noch den Blick über den nationalen Gartenzaun wirft und deshalb eine vergleichende Gemeindepädagogik fordert (Adam, 1978, 342), findet sich lediglich bei Löwen die Aufnahme von Erkenntnissen aus der angelsächsischen

9 Mit dem *Mainstream*-Begriff soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die überwiegende Mehrzahl der deutschen Veröffentlichungen dieser Ausrichtung der Gemeindepädagogik entspricht. Vgl. dazu eine Analogie aus dem Raum der allgemeinen Pädagogik bzw. Erwachsenenbildung bei Pongratz, 2009, der, von kritisch-bildungstheoretischen Prämissen herkommend, die Gemeinsamkeiten in der heute von Konstruktivismus und Systemtheorie dominierten Erwachsenenbildung als „*Mainstream*“ bezeichnete. Eine solche Beobachterposition verkennt nicht den eigenen Standpunkt, sieht aber angesichts wesentlicher Übereinstimmungen in den Grundzügen die vereinheitlichende Redeweise eines „*Hauptstromes*“ der Positionen als legitim an. Im Hinblick auf die wesentlichen inhaltlichen Signaturen dieses „*Mainstreams*“ wird das im Folgenden zu erweisen sein.

10 Analog dazu spricht Grethlein, 2012, im Blick auf die USA von den „*Mainline Churches*“ (132).

11 Wobei dies durchaus noch intensiver geschehen könnte. Löwen stellt z. B. an manchen Stellen deren Meinung lediglich dar, allerdings kaum reflektierend und diskutierend.

12 Auch schon im 2008 erschienenen „*Neuen Gemeindepädagogischen Kompendium*“ von Adam und Lachmann wird keiner der Vertreter einer BGP auch nur erwähnt.

Christian Education, obwohl hier eine umfangreiche Ressource gemeindepädagogischer Erfahrung und Reflexion vorliegt. Für die übrigen Autoren ist das Anliegen Adams noch als Desiderat festzuhalten.¹³ Ohne diesen internationalen Blick besteht ein Defizit darin, dass die Erkenntnisse und Erfahrungen der weltweiten Gemeinde Jesu auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik nicht in die deutsche Gemeindepädagogik einfließen. Genauso beinhaltet diese Blickverengung die Gefahr einer selbstverschuldeten Verharrung der deutschen Gemeindepädagogik in einer nationalen Engführung. Gleichzeitig bedeutet diese auch eine Marginalisierung im internationalen Diskurs. Denn wenn die internationalen Erkenntnisse in deutschen Veröffentlichungen nicht wahrgenommen und diskutiert werden, welche Veranlassung hätten dann Vertreter der Gemeindepädagogik aus anderen Ländern, sich mit Überlegungen der deutschen Gemeindepädagogik zu beschäftigen?

Inhaltlich gibt der Begriff „Gmeindepädagogik“ die zu betrachtenden Themenfelder vor: Gemeinde und Pädagogik. Mit dem Begriff „Gemeinde“ ist nicht nur die Ekklesiologie, sondern generell die Grundlage der Gemeinde und damit die Theologie insgesamt angesprochen. Dadurch stellt sich zunächst die Frage nach dem hermeneutischen Ansatz.

1. Hermeneutischer Ansatz

Bereits hier zeigt sich ein grundlegend unterschiedlicher Zugang in der MGP im Gegenüber zur BGP. Die Autoren des von Bubmann herausgegebenen Sammelbandes „Gmeindepädagogik“ legen in ihrer Einleitung offen, dass sie sich vom Ansatz der alten Katechetik, bei der gegebene Wahrheiten an die kommenden Generationen weitergegeben wurden, also von einer Hermeneutik der Vermittlung, abgewendet haben hin zu einer „Hermeneutik der Verständigung“, in der man sich mit anderen darüber austauscht, was ihnen wichtig ist und dies im Anschluss mit der biblischen Botschaft in Beziehung setzt.¹⁴

Die BGP¹⁵ sieht das „sola scriptura“, also den normativen Charakter der Heiligen Schrift auch im Blick auf gemeindepädagogische Grundlagen und Aussagen,

13 Dass dieser Blick ertragreich sein kann, sieht man bei Grethlein, 2012, 99–136, der aus dem Blick auf die Praktische Theologie in der Katholischen Kirche und in den USA fruchtbare Anregungen für die deutsche Praktische Theologie ableitet, die genauso auch für die deutsche Gemeindepädagogik wichtige Korrekturmarker wären.

14 Vgl. Bubmann, 2012, 11. Im Sammelband von Mutschler und Hess, 2014, führt ein Teil der Autoren diesen Ansatz fort. Ganz anders noch Rosenboom, den Foitzik so wiedergibt: „Letztlich ging es Rosenboom um eine effiziente Weitergabe der christlichen Botschaft an die nächste Generation“ (Foitzik, 1992, 67).

15 Dieses Anliegen zeigt sich bereits an den Titeln der entsprechenden Monographien „Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik“ (Printz, 1996), „Pädagogik nach

gegeben. Dass dieser offenbarungstheologische Ansatz keine biblizistische Verengung im Sinne einer einfachen Übertragung biblischer Aussagen in pädagogische Aussagen darstellt, kann man leicht erkennen, wenn man den fruchtbaren Diskurs theologischer und pädagogischer Aspekte in den einschlägigen Veröffentlichungen nachvollzieht.

In der MGP treten andere Faktoren als normative Größen an die Stelle von Heiliger Schrift und Theologie. Zusammengefasst kann man sagen: Die Schrift als normative Größe tritt zurück¹⁶, an ihrer Stelle steht der Mensch selbst mit den von ihm erhobenen Ergebnissen soziologischer und sozialpsychologischer Forschungen und mit seinen sozialpolitischen Forderungen. Deshalb kann in diesem Zusammenhang von einer rezeptionsästhetischen konstruktivistischen Hermeneutik gesprochen werden.¹⁷ Das heißt praktisch, dass das, was man sozialpsychologisch beobachten kann, nämlich dass der Mensch sich aus dem wahrgenommenen Evangelium sein Evangelium konstruiert, jetzt zur neuen Norm wird. Daher gibt es keinen Streit mehr zwischen Wahrheit und Wahrheit, sondern allenfalls zwischen denen, die noch eine objektive, dem Menschen gegenüberstehende Wahrheit vertreten und denen, die postmodern die subjektive Wahrheitskonstruktion als einzig legitimen Ansatz für richtig erachten.

Während sich so in den neueren Veröffentlichungen eine Vielzahl von instruktiven Analysen zu historischen, kirchensoziologischen, allgemeingesellschaftlichen und psychologischen Entwicklungen und Fragen finden lassen, hat der biblisch-theologische Fragehorizont kein Gewicht. Dabei geht es nicht darum, dass die Bibel ein gemeindepädagogisches Lehrbuch sei, das auf jede pädagogische Frage eine Antwort parat habe, aber die Weisheit bzw. der Reichtum der „*extra nos*“ gegebenen Aspekte biblischer Aussagen bleibt durch den hermeneutischen Ansatz der MGP ungenutzt. – Diese hermeneutische Grundkonzeption zeigt sich auch in anderen theologischen Loci.

biblischen Grundsätzen“ und „Pädagogik auf biblischer Grundlage“ (Mauerhofer, 2001 und 2009), „Grundriss einer neutestamentlichen Gemeindepädagogik“ (Löwen, 2012).

- 16 In nennenswerter Zahl wird auf Bibelstellen lediglich in dem historischen Artikel von Götzy Doyé „Von der Katechetik zur Gemeindepädagogik“ rekurriert. Aber auch hier haben diese mehr historisch orientierenden als normativen Charakter. Symptomatisch ist der Versuch im Artikel über Erziehung *paideia* auf den Aspekt der Züchtigung zu reduzieren, wobei zentrale Stellen wie 2Tim 3,16 oder Tit 2,11f, wo vom erzieherischen Charakter der Schrift und der Gnade die Rede ist, außerhalb des Horizontes bleiben.
- 17 So ist nach Ansicht der Autoren von Bubmann u. a. die Aufgabe der Gemeindepädagogik „die vieldeutige Lebenswelt mit ihren Alltagserfahrungen“ nicht nur zu „erfassen“, sondern auch „konzeptionell“ zu „vermitteln“. (Bubmann, 2012, 5)

2. Ekklesiologie

Wie wird der Begriff „Gemeindepädagogik“ und die Zuordnung der beiden Teilbegriffe „Gemeinde“ und „Pädagogik“ verstanden? Liegt der Schwerpunkt auf dem Begriff Pädagogik und wird „Gemeinde“ vor allem als Ort der Pädagogik verstanden, also im Sinne eines genitivus objectivus? Bei dieser Entscheidung ergibt sich eine andere Herangehensweise an die Frage, als wenn er auch als genitivus subjectivus verstanden wird, also eine Pädagogik der Gemeinde bzw. eine Pädagogik auf der Grundlage der Gemeinde, also auf der Grundlage der Theologie.

Bubmann, Steinhäuser und Pohl-Patalong nähern sich der ekklesiologischen Frage nicht von biblisch-theologischen Entscheidungen, sondern fragen historisch und vom Gesichtspunkt von Raum und Zeit nach dem Verständnis von Gemeinde. Praktisch ergeben sich daraus folgende interessante Aspekte und Fragestellungen:

Gemeinde wird weiter gedacht als die örtliche Gemeinde oder Parochie. Sie wird als Ereignis verstanden, das beispielsweise auf Seminaren der Erwachsenenbildung und bei Kirchentagen geschieht. (Bubmann, in: Bubmann, 100f) Gemeinde wird gemeindepädagogisch nicht auf Räume begrenzt verstanden, sondern als Lernorte, an denen Menschen als „Subjekte ihrer selbst gewahr werden“. Sie sind somit „Ergebnisse von Bildungsprozessen“. (Steinhäuser, in: Bubmann, 64)

Kritisch wird dem Ziel einer „Beteiligungskirche“ (als Gegenbegriff zu einer Betreuungs- oder Versorgungskirche) und dementsprechenden gemeindepädagogischen Bemühungen im Sinne eines Gesamtkatechumenats (Bubmann, in: Bubmann, 88ff) eine „Kirche bei Gelegenheit“ und ein „gemeindepädagogisches Lernen“ bei Gelegenheit gegenübergestellt. Mit der Gemeinde als Raum soll der Blick bewusst über formal geplante Veranstaltungen auf ungeplante Bildungsprozesse im Alltag geweitet werden. (Steinhäuser, in: Bubmann, 74f) Diese informellen Lernprozesse haben für die Glaubensentwicklung oft eine entscheidendere Bedeutung und bedürfen deshalb besonderer Aufmerksamkeit.

Die Tendenz der Autoren ist klar: Der Gedanke einer Beteiligungsgemeinde hat sein Recht nur als emanzipatorischer und kirchenreformerischer Begriff gegen eine Pastorenkirche. (Bubmann, in: Bubmann, 90) Ansonsten gilt das unstete und punktuelle Beteiligungsverhalten der Kirchenmitglieder als Maßstab und dementsprechend Gemeinde als „große Karawanserei“, als offener Ort, an dem man auftanken und erzählen und dann wieder weiterziehen kann.¹⁸

Ein Zusammenhang zwischen Christsein und Gemeinde wird gegen Gemeindeaufbauansätze hinterfragt, die Menschen in die Gemeinde integrieren wollen.¹⁹

18 So das Bild von Foitzik und Goßmann, das von Bubmann, in: Bubmann, 91, aufgegriffen wird.

19 Bubmann, a. a. O., 94, gegen den Gemeindeaufbauansatz von Schwarz.

Stattdessen wird die Frage gestellt: „Stellen solche Visionen einer Gemeinde der hochmotivierten Glaubensüberzeugten nicht eine unrealistische Überforderung dar?“ (Bubmann, a. a. O., 95) Nach Foitzik sei das oberste Ziel kirchlicher Arbeit kein Gemeindeaufbau, sondern dass Menschen befähigt werden, „ihr Leben so zu führen, wie es Gott gefällt und wie es auch ihnen gut tut“.²⁰ Warum dies ein Widerspruch sein muss, wird nicht näher erläutert. Vielmehr stellt Bubmann zu Recht die Frage, was dann der Begriffsteil „Gemeinde“ in Gemeindepädagogik noch bedeuten soll, wenn hier Gemeindeaufbau und Bildung in Gegensatz zueinander treten, eine Diastase, die Nipkow schon früher kritisch kommentiert hat²¹.

Löwen auf der anderen Seite möchte ein gemeindepädagogisches Konzept unter besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie entwerfen. Dementsprechend fragt er nach den biblischen Aussagen zum Auftrag der Gemeinde und ihren Funktionen als konkrete Ausführung des Auftrags.

Den Auftrag sieht er nach dem Missionsbefehl (Mt 28,18–20; Mk 16,15f; Lk 24,46f) im Jüngermachen mit den Elementen Evangelisation mit Umkehrruf, Taufe, Lehre und nach Eph 1,3–14 „in allem Leben und Tun Gottes Herrlichkeit, Macht und Handeln anbetend und mit Hilfe von Musik und Gesang zu preisen“ (Löwen, 2012, 36). Zur Ausführung des Auftrags führt er die folgenden Funktionen der Gemeinde an (Löwen, 2012, 39–58): 1. Evangelisation, 2. Taufe und Aufnahme in die Gemeinde und 3. den Gottesdienst mit den Elementen aus Apg 2,42 (Lehre der Apostel, Gemeinschaft, Mahl des Herrn und Gebet). Zusammenfassend sieht Löwen bei Paulus und auch in der weiteren Geschichte vor allem drei Hauptaufgaben: Evangelisation, Gemeindegründung und Jüngerschaft. (Löwen, 2012, 61f)

Gerade gegenüber diesen drei Aufgaben findet sich in der MGP überwiegend deutliche Abgrenzung. Die Menschen sollen ihre Beziehung und ihre Kontakte zur Gemeinde eigenverantwortlich gestalten können (deshalb keine Beteiligungsgemeinde)²², es soll nicht die Absicht bestehen, sie auf Dauer einzubinden.²³ Es geht nicht um „kontinuierliche Lernwege kirchlicher Sozialisation“, sondern um lebenslanges Lernen im Sinne „kontinuierlicher Selbstbildungsarbeit“.²⁴ Wird hier nicht einfach die empirische kirchliche Wirklichkeit kommentiert und versucht, aus der Not eine Tugend zu machen statt sich der ekklesiologischen und pädagogischen Herausforderung zu stellen?

Bei manchen der Überlegungen zur Ekklesiologie muss man kritisch fragen: Macht es hier überhaupt noch Sinn von *Gemeindepädagogik* zu sprechen, wenn nicht mehr Gemeinde, sondern nur noch „eine emanzipatorische Pädagogik des

20 Foitzik, cit. bei Bubmann, a. a. O., 95.

21 Nipkow, 1990, 74: „Eine kirchenvergessene Religionspädagogik trifft auf einen weithin bildungsvergessenen Gemeindeaufbau, wenngleich mit bemerkenswerten Ausnahmen.“

22 Foitzik, Goßmann, 106f, cit. bei Bubmann, in: Bubmann, 2012, 91.

23 Meyer-Blanck, 166, cit. bei Bubmann, ebd.

24 So Bubmann, a. a. O., 96, gegen Gemeindeaufbautheorien und unter Rückgriff auf Nipkows Ansatz von „Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung“.

autonomen Subjekts“ (Bubmann, a. a. O., 95) im Fokus steht? Oder wenn der Gemeindebegriff letztlich so ausgeweitet wird, dass jede Gruppe, die sich als solche verstehen will, sich auch so verstehen kann, weil äußere biblisch-theologische Kriterien nicht mehr in den Blick genommen werden?

Andererseits werden Aspekte angeführt, die durchaus bedenkenswert sind, so z. B. der Blick auf Räume, besondere Zeiten und Ereignisse, wo Gottes Geist wirken kann. Allerdings stellt sich hier dann die pädagogische Aufgabe der Gestaltung der Räume, und dieser Verantwortung kann man sich nicht unter Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Geistwirkens entziehen, wenn man ernstnimmt, was Bohren hinsichtlich der theonomen Reziprozität angeführt hat (Bohren, 1972, 76), die für die Gemeindepädagogik genauso wie für die Predigt gilt.

Auch im Blick auf den Gemeindeaufbau wird ein Zerrbild gezeichnet. Dieser wird heute viel weiter gedacht als die als Feindbild gemalte klassische Evangelisation.²⁵ Interessant ist nämlich, dass eine ganze Reihe von Anliegen, die in der MGP formuliert werden, in Entwürfen, die eher einem bibelorientierten Ansatz nahe stehen, vertreten werden. So bleiben Ansätze wie Fresh X (anglikanische Kirche) oder andere missionale Ansätze nicht in der Parochial-Struktur verhaftet, sondern gehen bewusst zu Menschen, die sich nicht einer Parochie zugehörig fühlen oder in Milieus, die von der Kirche meist nicht erreicht werden. Es findet auch keine Evangelisation im klassischen Sinn statt, die Menschen zur Umkehr und anschließend in die eigene Gemeinde einlädt, sondern Christen begegnen Menschen in deren Milieu und gründen mit denen, die sich dem Glauben an Christus zuwenden, dort neue Gemeinden. Das würde bedeuten: Sorgfältige Milieuforschung, Wertschätzung der Menschen, Gehstruktur und vieles anderes mehr widersprechen nicht einem evangelistischen Anliegen, Gemeindegründung und Jüngerschaftsschulung. Dies wird auch im Beitrag von Bernd Wildermuth zu Jugendgemeinde und Jugendkirche (Wildermuth, in: Mutschler, Hees, 2014) deutlich oder auch in dem von Traudel Krause vorgestellten Glaubenskurs „Stufen des Lebens“ (Krause, in Mutschler, Hees, 2014). Dabei sind die vorgestellten Beispiele oikodomisch eher noch konservativ, da sie sich zwar auf die jeweiligen Menschen einlassen, aber meist keine Gemeindegründung in einem spezifischen Milieu vorgesehen ist.²⁶

Hier stellt sich deshalb die Frage: Haben die Vertreter der MGP ideologische Barrieren errichtet, die ihr den Zugang zu einer gemeindepädagogischen Umsetzung eines großen Teils des biblischen Auftrags der Gemeinde versperren? Warum muss eine Karikatur lebendiger Gemeinde als „Gemeinde der Hochaktiven“ (Bubmann, in: Bubmann, 2014, 94) und „hochmotivierten Glaubensüberzeugten“ (a. a. O., 95) erfolgen? Gerade die von Foitzik geforderte Fähigkeit, sein Leben so zu führen, wie es Gott gefällt, entspricht dem pädagogischen Anliegen von

25 Bubmann, 2004, 10, rückt diese in die Nähe der Indoktrination.

26 Dies zeigt auch die von Krebs durchgeführte Überprüfung der Jugendkirchen, vgl. Wildermuth, in Mutschler, Hees, 2014, 185.

Löwen, der Jüngerschaftsschulung. Und warum muss dies als Gegensatz zur Beteiligungsgemeinde verstanden werden, wo gerade das Eingebundensein in eine Gemeinde eine wesentliche Hilfe für ein solches Leben, wie es Gott gefällt, darstellen kann und auch nicht der „Selbständigkeit und Selbstverantwortung“ (Foitzik, cit. bei Bubmann, in: Bubmann, 2014, 104) widersprechen muss?

Michael Herbst hat in seinem Aufsatz „Bildsame Mission – Missionarische Bildung?“ gegen alle Vereinseitigung der beiden Größen „Mission“ und „Bildung“ in sehr versöhnlicher und brückenbauender Weise aufgezeigt, dass sich diese beiden Bereiche nicht widersprechen müssen, sondern in vielfacher Weise naturgemäß zusammengehören. (Herbst, 2010) Dieser Zusammenhang findet bei den Autoren der Sammelbände keine Berücksichtigung. Ebenso befremdet, dass auch auf diesen Ansatz an keiner Stelle eingegangen wird, sondern Herbst genauso wie die Vertreter einer BGP in den Sammelbänden unerwähnt bleibt. Stattdessen wiederholt Bubmann alte Vorurteile, wenn er z.B. im Blick auf Pro-Christ und andere missionarische Veranstaltungen ohne jeglichen konkreten Beleg fragt, ob hier nicht die „indoktrinierende Methodik alter Zeltmission“ wiederbelebt wird. (Bubmann, 2004, 113)

3. Anthropologie

Für eine Gemeindepädagogik gilt, was für jeden anderen pädagogischen Entwurf allgemeiner Konsens ist: Das vorausgesetzte Menschenbild ist grundlegend für das jeweilige pädagogische System.²⁷ Dementsprechend ist bedauerlich, dass weder Löwen noch die anderen Autoren explizit über ihre anthropologischen Prämissen Rechenschaft ablegen. Lediglich implizit lassen sich in einzelnen Aussagen Hinweise finden.

Dabei wird eine anthropozentrische Anthropologie entworfen, in der der Mensch als autonomes und freies Subjekt verstanden werden soll. Dieser autonome Mensch, der sich in der Folge von Gen 3 von Gott emanzipiert hat, entscheidet jetzt, inwieweit er seinen eigenen Weg ohne Gott gehen oder Gott gegenüber treten und sich auf Aspekte aus seinem Wort einlassen will. Alles, was diese Freiheit in Frage stellen könnte, wird kritisch gesehen. Nur ist der Mensch wirklich so frei und mündig, wie die MGP konstatiert? Oder werden seine natürlichen Möglichkeiten überschätzt? Von daher widerspricht eine solche anthropozentrische Anthropologie einer relationenontologischen Anthropologie, wie wir sie in den biblischen Aussagen wiederfinden. Nach dieser wird das Sein, das Wesen des Menschen in erster Linie in seiner Beziehung zu Gott als Geschöpf verstanden, das ihm verantwortlich ist, als von ihm getrennt lebender Sünder, als Erlöster und der Umgestaltung Bedürftiger mit dem Ziel oder der Perspektive der ewigen Gemeinschaft mit Gott. Denn vom natürlichen Menschen spricht Paulus

27 Vgl. dazu die Ausführungen mit Belegstellen bei Printz, 1996, 26ff.

als von dem unter die Sünde verkauften Menschen, der gerade nicht tut, was er will und schon gar nicht, was er soll (vgl. Röm 7,11f). In dem Erstnehmen des Menschen als erziehungsbedürftiges Geschöpf und erlösungsbedürftigen Sünder entfaltet die Bibel eine realistische Anthropologie und nimmt so den Menschen als von Gott geliebtes Subjekt ernst. Der biblisch zentrale und positiv gefüllte Freiheitsbegriff ist durch seinen geschenkten Charakter gekennzeichnet. Wahre Freiheit ist nicht eine Eigenschaft des natürlichen Menschen, sondern nur in Christus zu finden und in dem von ihm geschenkten neuen Leben (vgl. Röm 8,2.21; Gal 5,1). Es ist eine gefährdete Freiheit, wenn sie missbraucht wird, was beispielsweise durch egoistische Wünsche und eigene (gesetzliche) Normen geschehen kann (vgl. 1Kor 9,18; Gal 5,13; 1Petr 2,16). D.h. von dieser Freiheit kann ohne Christus und dem neuen Leben in ihm nicht gesprochen werden. Andernfalls wird dem Menschen, der diese Freiheit aus sich heraus leben soll, eine gesetzliche Last auferlegt, da echte Freiheit und Mündigkeit erst als Konsequenz aus dem freimachenden Evangelium gelebt werden können.²⁸

Eine solche, oben beschriebene, anthropozentrische Anthropologie korrespondiert mit einer defizitären Hamartiologie. (Zimmermann, in: Zimmermann, 2010, 184) Deshalb ist in den Beiträgen der MGP nicht von Sünde oder einem unter die Sünde Verkauft-Sein, von Erlösungsbedürftigkeit, von Umkehr usw. die Rede. Die biblische Rechtfertigung des Sünders wird zur Selbstrechtfertigung des autonomen Menschen, der seinen jeweiligen Lebensentwurf im Zweifel auch gegen biblische Aussagen rechtfertigt.

In der Folge verlieren auch Christologie und Soteriologie ihre Bedeutung. An die Stelle eines Lebens aus der Kraft des Heiligen Geistes, das eng verbunden ist mit dem Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, tritt ein Leben aus eigener Kraft und nach eigenen Maßstäben. Darin wird sichtbar: Eine anthropozentrische Anthropologie nimmt in der MGP eine ganz zentrale Funktion ein und absorbiert andere theologische Loci.

4. Der zweite Bereich, auf den es sich lohnt, einen Blick zu werfen, ist die Pädagogik.

Zunächst muss man konstatieren, dass trotz des Begriffes „Gemeindepädagogik“ und der mancherorts starken Betonung eines pädagogischen gegenüber einem theologischen Ansatz insgesamt wenig spezifisches Nachdenken auf dem Gebiet der Pädagogik vorhanden ist. Die Stärke der MGP liegt im Zusammentragen teils durchaus interessanter soziologischer oder sozialpsychologischer Analysen zu einzelnen Themenfeldern. Erwartet man aber spezifisch gemeindepädagogische Schlussfolgerungen daraus, wird man eher enttäuscht.

²⁸ Vgl. auch 2Petr 2,19, wo vor falschen Freiheitsversprechen gewarnt wird.

Löwen präsentiert für seine Gemeindepädagogik überwiegend biblisch-theologische Grundlagen. Im Teil über das gemeindepädagogische Konzept folgen mehr strukturelle Überlegungen zum Gemeindeaufbau als spezifisch pädagogische Reflexionen.

Bei Lämmermann findet sich eine Erklärung für die verbreitete Zurückhaltung gegenüber spezifisch pädagogischem Nachdenken – sicherlich stellvertretend für viele der an den Sammelbänden beteiligten Autoren: Gemeindepädagogik ist für ihn „*pädagogische Nachstellung*“ und er möchte deshalb lieber von Gemeindebildung als von Gemeindepädagogik sprechen, das heißt der Begriff „Pädagogik“ selbst wird suspekt und soll durch den der „Bildung“ ersetzt werden.²⁹ – Damit sind mehrere pädagogische Grundentscheidungen angesprochen:

Mit dem Begriff der Bildung möchte man den Lernenden in den Mittelpunkt stellen. Es geht um seine Selbst-Bildung, nicht darum, dass er von anderen gebildet wird. Der Lernende soll Subjekt seiner Bildung und nicht Objekt des pädagogischen Handelns eines anderen sein. Es wird deutlich, dass hier eine Vorstellung, die im Bereich der Erwachsenenbildung weit verbreitet ist, zugrunde gelegt worden ist. Als Aufgabe des Erwachsenenbildners wird vor allem gesehen, den entsprechenden Rahmen bereitzustellen, der zu selbstbestimmtem und ergebnisoffenem Lernen motiviert. Gleichzeitig scheint bei den meisten Autoren (meist unausgesprochen) eine starke Präferenz der emanzipatorisch-kritischen Pädagogik und der mit ihr verbundenen kommunikativen Didaktik vorhanden zu sein.³⁰ Kritisch wäre zu fragen: Führt diese Einengung auf pädagogischer Seite nicht zu einer Reduktion der pädagogischen Möglichkeiten?

Der Ansatz der Selbstbildung mag in der Erwachsenenbildung durchaus ein gewisses Recht haben und für die durch die Veranstaltungen der Erwachsenenbildung angesprochenen Personen adäquat sein. Claudia Schulz weist in ihrem Beitrag jedoch auf die verschiedenen Milieus und ihre Perspektiven auf Bildung hin, die so unterschiedlich sind wie die Menschen. (Schulz, in: Bubmann, 2012, 244) Eine breiter aufgestellte Pädagogik und Didaktik, die auch die Steuerung durch die Lehrkraft wieder stärker in den Blick nimmt³¹, könnte nicht nur dem biblischen Auftrag, sondern auch den unterschiedlichen Menschen und ihrer Subjektivität eher gerecht werden.

29 Vgl. http://www.philso.uni-augsburg.de/lehrstuehle/evangtheol/relpaed/mitarbeiter/laemmermann/publikationen/downloads/Gemeindepaedagogik_kontrovers.pdf (aufgerufen am 2.4.2016).

30 Im Eingangsteil werden „Kommunikativ-gesellschaftskritische und freiheitstheologische Ansätze“ bei maßgeblichen Vertretern der Gemeindepädagogik konstatiert. (Bubmann, 2012, 15f)

31 Diesen Wunsch führt Schulz (in: Bubmann, 2012, 247) bei der Auswertung einer entsprechenden empirischen Studie an.

5. Kommunikation des Evangeliums als neuer Leitbegriff (auch) in der Mainstream- Gemeindepädagogik

Es ist auffällig, in wie vielen Beiträgen der MGP „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff verwendet wird, der sozusagen das Wesen der Gemeindepädagogik beschreiben soll. Diese Wendung wird fast durchweg formelhaft wiederholt und von allen kritiklos als Leitnorm der Gemeindepädagogik übernommen. Ob dieser von Ernst Lange als Gegenbegriff zur Verkündigung formulierte Begriff wirklich geeignet ist bzw. wo er seine Stärken, aber eventuell auch seine Grenzen im Kontext der Gemeindepädagogik hat, wird von keinem auch nur ansatzweise reflektiert. Dabei hat Christian Grethlein (1994, 1) ihn in seinem gemeindepädagogischen Entwurf selbst noch kritisch und für die Gemeindepädagogik als ungeeignet gesehen, bevor er ihn in seiner „Praktischen Theologie“ als Leitbegriff für die gesamte Praktische Theologie übernommen hat. Dabei gäbe es einige Fragen, über die es sich durchaus lohnen würde zu reflektieren:

Positiv kann man diese Wendung mit Lange so verstehen: Pädagogik ist keine Einbahnstraße vom Erzieher zum Edukanden oder vom Lehrer zum Schüler. Eine ganz wichtige Rolle spielt der Edukand, deshalb wird bereits in der Reformpädagogik der Blick auf die Bedeutung des Edukanden in einem gelingenden pädagogischen Prozess gelegt. Pädagogisch zeigt sich dies in einem Bemühen um ein Einverständnis mit dem Edukanden und in Fragen des pädagogischen Stils. Didaktisch äußert sich das in partizipativen und interaktiven Lernprozessen.

Aufmerken lässt jedoch die Tatsache, dass bei Lange Kommunikation des Evangeliums als Gegenbegriff zur Verkündigung formuliert wird. Darum muss in diesem Zusammenhang gefragt werden, was dann jeweils unter Evangelium und was unter Kommunikation zu verstehen ist. Tritt hier an die Stelle des biblischen Evangeliums extra nos ein im kommunikativen Diskurs gewonnenes Evangeliumskonstrukt ex nos et in nobis, in das Elemente des biblischen Evangeliums aber auch ganz andere Elemente einfließen können? Die Ausführungen bei Bubmann (2012, 11) legen diesen Verdacht nahe. Die Beiträge in dem 2014 von Domsgen und Schröder herausgegebenen Sammelband mit dem Titel „Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie“ bestätigen diesen mit konkreten Beispielen.³² So wird das Evangelium nicht als theologisch-inhaltlich bestimmt verstanden, sondern als eine sich erst im Prozess der Kommunikation durch die Teilnehmenden konstituierende Größe. (9). Dementsprechend wird es mit anthropozentrischen Begriffen wie gutes Lebensgefühl (34), „„subjektive“ Lebensdienlichkeit“ (45) oder „Gelingen menschlichen Lebens“ (62) gefüllt. Die Frage des Menschen nach der Relevanz ersetzt die Wahrheits-

32 Die Seitenzahlen im folgenden Abschnitt in Klammern beziehen sich auf Beiträge in diesem Sammelband.

frage.³³ Ein solches „Evangelium“ ist dann auch offen für synkretistische Elemente aus anderen Religionen, ja es wird deren offenbarungstheologische Verankerung (166) und ihre Integration zum Beispiel in einer „interreligiösen Befreiungstheologie“ (182) oder der Aufnahme der Spiritualität anderer Religionen in der Seelsorge (183) gefordert. Zu Recht weist Meyer-Blanck deshalb darauf hin, dass das Evangelium so „als ein subjektives Konstrukt kein Gegenstand des Vertrauens“ sein kann, sondern „Aufforderung zu menschlicher Aktivität“ wird (103).

Das erste Verständnis dieser Formel als Hinweis auf die Fülle der pädagogischen und didaktischen Möglichkeiten, von denen Verkündigung im Sinne von Informationsvermittlung der von außen gegebenen Offenbarung nur ein Teil ist, wäre aus pädagogischer Sicht zu begrüßen. Dies wäre auch ganz im Sinn der bei den Anfängen der Gemeindepädagogik in den 70er Jahren formulierten Anliegen. Ebenso trifft es ein wichtiges biblisches-theologisches wie auch biblisch-pädagogisches Anliegen, gemäß denen die Vermittlung der biblischen Lehre nicht im kognitiven Bereich stehenbleiben darf, sondern in der Lebenspraxis des Einzelnen Gestalt gewinnen muss, wofür der Lehrer die Verantwortung trägt (vgl. etwa Mt 28,19 „halten lehren“).

Das zweite Verständnis (Gegenbegriff zu Verkündigung) wäre dagegen aus theologischer Sicht eine Verkürzung, wenn vorgegebene Wahrheiten aus der Heiligen Schrift abgelehnt werden, sofern sie nicht die Zustimmung der beteiligten menschlichen Subjekte finden.³⁴ Aus pädagogischer und didaktischer Sicht bedeutet es eine Verarmung bzw. Einengung, falls Teile der Lehrunterweisung abgelehnt werden.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen folgen nun noch ein paar Schlaglichter auf Einzelthemen der Pädagogik.

6. Pädagogische Ziele

Eine der zentralen Grundfragen jeder Pädagogik ist die nach ihren Zielen.³⁵ Betrachtet man dagegen die neueren Veröffentlichungen der Gemeindepädagogik, so fällt auf:

33 Vgl. dazu Hauschild und Pohl-Patalong, 2013, 110f, die in diesem Kontext die Bedeutung des Subjekts hervorheben, das über die Relevanz befindet und damit entscheidet, ob überhaupt die Wahrheitsfrage gestellt wird.

34 Vgl. dazu die Warnung in 2Tim 4,3f.

35 Dementsprechend benennt schon Adam (1978, 344) für „eine wissenschaftliche Gemeindepädagogik“ „Aufgaben hinsichtlich der Zielklärung“. Piroth und Spenn (in: Bubmann, 2012, 299) verweisen auf Hermann Giesecke, für den sich „päd. Professionalität“ „durch geplantes und gezieltes Handeln“ auszeichnet.

- Die Zielfrage spielt in den besprochenen Themen explizit kaum eine Rolle.
- Es wird erwähnt, dass sie historisch in den ersten gemeindepädagogischen Veröffentlichungen von Relevanz war.
- In neueren Beiträgen findet der Zielfrage gegenüber eher eine kritische Distanzierung statt.

Die spannende Frage, die sich stellt, lautet: Warum wird eine Frage, die eine Grundfrage der Pädagogik ist, in gemeindepädagogischen Veröffentlichungen wenig bis gar nicht behandelt bzw. kritisch distanzierend nur am Rande erwähnt?

Zum einen zeigt sich darin eine logische Konsequenz aus der hermeneutischen Grundentscheidung und Veränderung, die der Postmoderne entspricht: Wenn es keine feststehenden Wahrheiten mehr gibt, brauchen jene auch nicht mehr an die nächste Generation weitergegeben werden. Das bedeutet: Von außen gesetzte Werte und Ziele, die normative Vorgaben für eine Gemeindepädagogik sein könnten, entfallen. An die Stelle einer Hermeneutik des Verstehens biblischer Vorgaben tritt eine „Hermeneutik der Verständigung“ von Menschen.³⁶

Außerdem würde eine Pädagogik, die Ziele für andere formuliert, deren Subjektcharakter in Frage stellen. Die Betonung des Subjekts ist zunächst ein positives Anliegen, da es Wertschätzung gegenüber dem anderen ausdrückt. Dieser soll nicht zum Objekt der mehr oder weniger willkürlichen Zielsetzungen eines Pädagogen degradiert werden. Er soll deshalb selbst im Rahmen einer offenen Suchbewegung Konstrukteur seines Lernens bzw. seiner Bildung sein.

Zwei kritische Gegenfragen sind zu stellen:

- Müssen die negativen Aspekte zwangsläufig mit der Formulierung von Zielen verbunden sein? Oder ist es nicht vielmehr so, dass gerade da, wo klare Ziele formuliert werden, der Mensch bzw. das einzelne Subjekt viel eher die Möglichkeit hat, sich mit diesen Zielen auseinanderzusetzen und diese gegebenenfalls abzulehnen, wenn sie seinen Überzeugungen widersprechen? Gerade das nimmt ihn als Subjekt ernst. Umgekehrt wird der Subjektcharakter des anderen nicht ernst genommen, wenn er im Unklaren darüber gelassen wird, wohin die pädagogische Reise geht.
- Gibt es diese offene Suchbewegung überhaupt oder stellt diese nicht eine Utopie oder gar Verschleierung von konkreten Zielen dar? Denn wird diese Suchbewegung nicht davon bestimmt, wie diese Räume bzw. das pädagogische Feld gestaltet werden, welche Impulse hier gesetzt oder bewusst nicht gegeben werden?

Überprüfen wir diese Frage bei einigen Autoren der Sammelbände, ist festzustellen, dass diese Räume nicht ganz offen und frei sind. Im Gegenteil, es erfolgen

36 Dementsprechend erfolgt eine Distanzierung von der früheren Katechetik und ihrem Anliegen, Glaubenswissen weiterzugeben. (Vgl. Bubmann, 2012, 109)

zumindest einige Abgrenzungen gegenüber möglichen Zielbereichen, die a priori als Bevormundung deklariert werden und einer Gemeindepädagogik nach dem Verständnis der MGP zuwiderlaufen. Dazu gehören:

- Vermittlung von religiösem Grundwissen.
- Ziele, die mit einer kirchlichen Sozialisation verbunden sind.
- Missionarische Zielsetzungen bzw. Kompetenzen, die für diese förderlich wären.³⁷

Auf der anderen Seite finden sich in manchen Aufsätzen durchaus Aussagen, hinter denen materiale Zieldispositionen stehen, so etwa:

- „Orientierung und Beteiligung von Gemeinde an der verantwortlichen Gestaltung einer globalen (Lebens-)Welt“³⁸.
- Befreiungstheologische³⁹, wirtschaftskritische oder ökologische Zieldispositionen (213ff) oder der Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (229ff). Konkret geht es beispielsweise um Initiativen gegen Atomkraft, um Energieeffizienz kirchlicher Immobilien oder fair gehandelte Nahrungsprodukte. (231)
- Das ebenso in diesem Kontext erwähnte ökumenische Lernen gründet auf gemeinsamen Erfahrungen, gerade auch im Blick auf soziale Veränderungen. (230)

Das bedeutet, dass es doch materiale Zielperspektiven der Autoren in negativer (abgrenzender) wie positiver Richtung gibt. Diese Ziele vertreten einen bestimmten politischen, gesellschaftlichen, ökologischen und ökumenischen Wertekanon. Gemeindepädagogik wird damit zur Speerspitze bestimmter gesellschaftspolitischer Gruppierungen und der von ihnen präferierten Ziele. Eine solche gemeindepädagogische Arbeit sieht ihren Auftrag darin, andere so zu prägen (oder zu bilden) oder die Selbstbildung in diese Richtung zu initiieren bzw. Räume für diese zu eröffnen, damit diese Ziele im Rahmen einer politischen Ethik erreicht werden. Da mit diesen Zielen bestimmte didaktische Konzepte korrespondieren, werden diese als maßgeblich für die Gemeindepädagogik postuliert. (Bubmann, 2012, 109)

37 Alle drei Themenfelder vgl. Bubmann, 2012, 11.

38 Oesselmann, in: Bubmann, 2012, 210. Hinter diesen Zieldispositionen wird die „*Verantwortung für die Nächsten*“ (ebd) verstanden. Die Seitenzahlen in diesem Abschnitt beziehen sich auf Oesselmanns Beitrag.

39 So zum Beispiel Paulo Freire: „Wir sind Erzieher-Propheten“ ... Pädagogisches Ziel ist es, sozial und kulturell ausgeschlossene Menschen aus dem Gefängnis internalisierter Vorurteile zu lösen – ein Befreiungsprozess.“ (cit. a. a. O., 232)

Wenn Gemeindepädagogik aber für diese Ziele in Dienst genommen wird, warum bleibt man dann der Zielfrage insgesamt gegenüber auf kritischer Distanz? Über konkrete Ziele im Kontext von Individualität und Sozialität nachzudenken, wäre durchaus herausfordernd und lohnenswert, auch wenn dies zu unterschiedlichen Ergebnissen führen kann.

Die fehlende direkte Behandlung der Zielfrage erinnert an die Aussage Rousseaus, dass es „keine vollkommeneren Unterwerfung als die [gibt], die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen.“ (Rousseau, 1998, 105) Denn was nach außen als Freiheit für das Subjekt des Einzelnen propagiert wird, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine Ablehnung bestimmter Ziele zu Gunsten anderer Ziele, was dem Edukanden aber wohl nicht auf den ersten Blick deutlich werden soll. De facto wird der Mensch damit vom Edukanden eines liebenden himmlischen Vaters, der ihm die Freiheit lässt, auf sein erzieherisches Bemühen positiv oder negativ zu reagieren (und ihn gerade dadurch als Subjekt ernstnimmt) zum Objekt des willkürlichen Handelns von Menschen, die versuchen, den Menschen in ihrem Sinne zu beeinflussen bzw. zu manipulieren.

Das Problem versteckter Prämissen oder intransparenter Ziele auch bedeutender Theorieströmungen der allgemeinen Erziehungswissenschaft kann man sich an einer schon klassischen Kritik des Rechtshistorikers und Soziologen Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) vergegenwärtigen. Dieser hatte den für die Pädagogik auch heute noch maßgeblichen Pragmatismus John Deweys und seinen Einfluss auf das Erziehungssystem demokratischer Gesellschaften kritisiert und aufgezeigt, dass die reibungslose Integration in das demokratiebasierte, kommunikative Netz der Gesellschaft und das „Rädchen-im-Getriebe-Dasein“ auf einem „Glauben“ basiert, der aber nicht offengelegt werde. Dewey und seine Nachfolger hüllten sich „über die eigenen Motive in Schweigen“, der „weise Konfuzius“ des Westens sei ein „Christlich-Liberaler“, der es ablehne „über seinen Glauben zu sprechen“, dessen Nachfolger aber eindeutig folgenden Glauben hätten: „1. Die Gesellschaft ist Gott, und sonst gibt es keinen Gott, der uns unter Anruf unseres Namens in die Welt sendet ...“ (Rosenstock-Huessy, 1955, 65).

Während eine andere große Theorielinie der Pädagogik, die Kritische Erziehungswissenschaft, diese liberal-demokratische Tradition aus ähnlichen Gründen kritisiert und ihr vorwirft, den bestehenden Kapitalismus als Naturnotwendigkeit darzustellen, kennt sie wiederum selbst nur (pädagogische) Ziele, die aus der Gesellschaft heraus entwickelt werden und denen man aufgrund deren grundsätzlicher Verkehrtheit immer auch misstrauen muss.⁴⁰

40 Für diese Aporie Kritischer Theorie vgl. Schäfer, 2005, 67f: Adorno „behauptet, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Tendenz absolut falsche Verhältnisse seien, dass es in ihnen kein wahres Leben gebe. Er weiß, dass er dies nicht von einem Standpunkt jenseits der Gesellschaft behaupten kann. Er muss also damit rechnen, dass auch seine eigene Kritik Ausdruck dieser Falschheit ist, weil er über keinen absoluten Maßstab zur Beurteilung des Wahren und Falschen verfügt. ... Adorno weiß also, dass er nicht weiß, ob diese Be-

Hinzu kommt der Verdacht, dass diese Ziele nicht in die suggerierte Freiheit, sondern in größere Abhängigkeit von denen führen, die die Lernprozesse programmieren, denen sie die anderen unterwerfen.⁴¹

Fazit zur Zielfrage: Eine generell kritische Behandlung oder Ablehnung der Zielfrage entspricht weder dem pädagogischen noch dem theologischen Auftrag einer Gemeindepädagogik. Es korrespondiert auch nicht mit der Wirklichkeit der gemeindepädagogischen Arbeit, wie die obigen Ausführungen gezeigt haben. Auch die im Beitrag von Piroth (in: Mutschler, Hess, 2014) aufgeworfene Frage nach erforderlichen beruflichen Kompetenzen bestätigt die Notwendigkeit der Zielfrage. Ihre Vernachlässigung führt demgegenüber zu einer defizitären Gemeindepädagogik und zwar aus mehreren Gründen:

- Theologisch: Die Heilsgeschichte als Ganzes wie die Geschichte des einzelnen Menschen ist im christlichen Glauben teleologisch angelegt. Von der Schöpfungstheologie her über Christologie, Soteriologie und Pneumatologie bis hin zur Eschatologie ist der christliche Glaube teleologisch. Auch in der Ekklesiologie drückt sich dies in der Vorbereitung der Gemeinde als Braut auf die Begegnung mit dem Bräutigam, ihrem Herrn, aus. Wird diese teleologische Dimension des AT wie des NT ernstgenommen, so impliziert die biblisch geforderte Umsetzung eine Fülle konkreter Zieldispositionen, die zu reflektieren sind.
- Auch die biblische Anthropologie ist teleologisch: Von der Rettung (Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen; 1Tim 2,4), über die Heiligung bis hin zur ewigen Herrlichkeit (Verlorenheit).
- Pädagogisch: Ganz gleich, wo ich die Schwerpunkte der päd. Arbeit setze, ob in der direkten pädagogischen Arbeit oder in der indirekten Gestaltung des pädagogischen Feldes, so fordert eine pädagogische Arbeit, die nicht in psychologischen oder soziologischen Analysen stecken bleiben will, das Nachdenken über Ziele. Klar formulierte Ziele sind eine entscheidende Grundlage für ein Nachdenken über angemessene Mittel und damit für das Planen eines pädagogischen Prozesses. Schließlich sind klare Ziele eine Voraussetzung zur Evaluation. Die Bereitschaft, sich evaluieren zu lassen, ist wiederum ein Zeichen von Professionalität und sollte deshalb immer Teil einer wissenschaftlichen Gemeindepädagogik sein.

hauptung einer Falschheit der gesellschaftlichen Verhältnisse ein ‚wahrer‘ kritischer Standpunkt ist. ... Eher ist seine Absicht eine strategische: Er hofft auf den provokativen Effekt seiner Behauptung von der Ohnmacht der Kritik, auf eine Auseinandersetzung mit seiner Kritik der Gesellschaft, von der er weiß, dass es für sie keinen anderen Grund gibt als die selbstkritische Fortsetzung der Kritik, die vielleicht endlose Auseinandersetzung mit der Verstrickung in soziale Verhältnisse, die man vor dem Hintergrund des neuzeitlichen Selbstverständnisses nicht akzeptieren kann.“

41 Vgl. dazu Printz, 1996, 66f unter Berufung auf Brezinka und andere, die sich intensiv mit der Problematik vager und versteckter Ziele auseinandergesetzt haben.

- Soziologisch brauchen der christliche Glaube in einer offenen Gesellschaft und deshalb Gemeindepädagogik ein klares Profil, wofür sie stehen – gerade auch im Unterschied zu anderen Angeboten. Diese Herausforderung stellt sich nicht nur durch den Säkularismus in unserer Gesellschaft, sondern auch durch die in der Folge der Migrationsbewegungen verstärkte Präsenz anderer Religionen.

Trotz der vielen Autoren bleibt eine Reihe von Zielfragen unbearbeitet:

- Die Fragen von Konversion und pädagogischer Arbeit, wie sie durch das Greifswalder Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung in mehreren Veröffentlichungen wissenschaftlich untersucht worden sind.⁴² Diese Untersuchungsergebnisse finden keine Aufnahme bei den Autoren. Dabei hat Wolfgang Huber bereits 1999 darauf hingewiesen: „Der Weg zum Glauben muss ebenso als Bildungsaufgabe verstanden werden wie das Bleiben und Wachsen im Glauben.“ (295). Auch Foitzik beschreibt in seinem Artikel über Gemeindepädagogik, dass angesichts der Situation, wenn junge Menschen nicht mehr selbstverständlich in die Gemeinden hineinwachsen, Gemeindepädagogik „als *Anleitung zum Christsein in der Gemeinde* verstanden“ wurde.⁴³ Diese zentrale Frage wird bei Löwen zwar bedacht, aber pädagogisch nicht näher reflektiert. Krause stellt sich dieser Herausforderung in kreativer pädagogischer Weise, allerdings erscheint der Beitrag im Kontext des Gesamtduktus der anderen Autoren eher wie ein Fremdkörper, da ihr konversions-theologischer Impetus im Übrigen nicht positiv aufgenommen wird. Damit wird eine wichtige Grundaufgabe auf den 600 Seiten der Veröffentlichungen nicht reflektiert: Die gemeindepädagogische Aufgabe und Verantwortung für Menschen auf dem Weg zum Glauben.
- Dasselbe gilt für die Förderung von Menschen in der Jüngerschaft, wie es im 2. Teil des Zitats von Huber mit dem Hinweis auf „das Bleiben und Wachsen im Glauben“ zum Ausdruck kommt.⁴⁴ Immer wieder äußern die Autoren die Angst vor dem binnenkirchlichen Blick. Aber wie kann ohne Stärkung derer, die in der Kirche sind, ohne eine Förderung ihres Lebens aus dem Glauben, in der Nachfolge bzw. aus der Kraft Christi der notwendige Dienst nach draußen realisiert werden, ohne in einem Aktionismus aus eigener Kraft zu enden? Wer den Fokus nur auf die Außenwelt legt, vernachlässigt den pädagogischen Auftrag im Blick auf die meist mit negativen Konnotationen versehene Kernge-

42 So zum Beispiel im bereits erwähnten Band von Zimmermann, 2010 und ebenso bei Herbst, 2013.

43 „... eine wesentliche gemeindepädagogische Aufgabe [besteht] darin, Menschen zu einer bewussten Entscheidung für den Glauben und zur bejahten Mitgliedschaft in Kirche und Gemeinde zu helfen.“ (Foitzik, 2002, 324)

44 Vgl. Huber, a. a. O.; vgl. auch die von der EKD herausgegebene Schrift „Glauben heute – Christ werden, Christ bleiben“, 41990.

meinde und versäumt dadurch die Zurüstung derer, mit denen er den Blick nach draußen wagen und den Auftrag an der Welt wahrnehmen könnte.

- Darüber hinaus hat Gemeinde in vielen Bereichen einen konkreten Auftrag, der der pädagogischen Reflexion bedürfte: Leitungsaufgaben, Gabenentwicklung, Einübung von Gestaltungsformen von Frömmigkeit u.v.a.m. – Diese Themen sind bislang kaum oder nicht in ausreichender Weise bedacht.

7. Pädagogische Mittel

Ein weiterer großer pädagogischer Themenbereich ist die Frage nach den pädagogischen Mitteln, die angemessen sind, um die Ziele zu erreichen. Entsprechend dem zu den Zielen Gesagten überrascht es nicht, wenn sich auch zu den Mitteln kaum Aussagen finden. Wenn nämlich ein Pädagoge keine Ziele hat oder haben darf, da diese allenfalls der Edukand selbst setzt, dann erübrigt sich logischerweise auch die Reflexion über entsprechende Mittel, mit denen er dem Edukanden helfen könnte, diese Ziele zu erreichen.

Von direkten⁴⁵ und indirekten⁴⁶ Erziehungsmitteln, die zwischen Gemeindepädagoge und Edukanden zum Einsatz kommen, ist so gut wie nicht die Rede. Dadurch wird der pädagogische Reichtum, der in diesen Mitteln liegt, nicht genutzt. Die gewissenhafte Reflexion dieser Mittel und der darauf basierende Einsatz gehören zur pädagogischen Verantwortung einer Gemeindepädagogik, die ihrem pädagogischen Anspruch gerecht werden will. Das vollkommene Fehlen der Reflexionsebene über diesen zentralen pädagogischen Bereich weist auf ein Defizit hin.

Einige konkrete Bereiche:

- Hattie kam auf Grund seiner empirischen Metastudie für die Schulpädagogik zu dem Ergebnis, dass die Lehrerpersönlichkeit eine große Bedeutung für den Unterricht hat.⁴⁷ Dies entspricht biblisch-theologischen Aussagen über das Vorbild und wird aktuell auch durch die Beiträge in Krautz, Schieren, 2013, bestätigt, wo Persönlichkeit und Beziehung als Grundlage der Pädagogik be-

45 Hierzu gehören Lehrunterweisung wie Informationsvermittlung, Lehrgespräch, Anleitung und Übung, aber auch Hilfen für den Willen wie verschiedene Formen der Ermutigung, Erinnerung oder Zurechtweisung bis hin zur Strafe. Kirchmeier (in: Domszen, Schröder), 45, lehnt Ermahnungen und Belehrungen dezidiert ab, weil sie Subjekte zu Objekten machen würden.

46 Hierzu gehört das Vorbild des Gemeindepädagogen.

47 Vgl. den zusammenfassenden Kommentar von Martin Spiewak in der Zeit <http://www.zeit.de/2013/02/Paedagogik-John-Hattie-Visible-Learning> (2.4.2016), wobei die Ergebnisse der Studie von anderen auch durchaus kritisch gesehen werden, vgl. Georg Lind von der UNI Konstanz <http://www.lehrerfreund.de/schule/1s/hattie-studie-verriss/4331> (2.4.2016), was der Bedeutung des Vorbildes aber keinen Abbruch tut.

tont werden. Schröder zeigt auf, dass es in einer säkularisierten Gesellschaft, in der christlicher Glaube nicht mehr selbstverständlich tradiert und gelebt wird der ‚Marker‘ bedarf, die sichtbar sind und zum Glauben stimulieren können.⁴⁸

- Während die MGP in ihrem Verständnis von Gemeindepädagogik immer noch vor allem in der Abgrenzung gegenüber dem Katechumenat verharret, ist dessen Bedeutung im Kontext von missionarischen und weiterführenden Glaubenskursen sowie auch in der anglikanischen und der katholischen Kirche schon länger wieder neu entdeckt und betont worden.⁴⁹ Dies wird jedoch nicht berücksichtigt.
- Für die Realisierung biblischer Zielperspektiven (beispielsweise Ablegen alter Gewohnheiten – Anziehen neuer Gewohnheiten⁵⁰, missionarische Kompetenz) bedarf es nicht nur Unterweisung⁵¹, sondern einer Fülle an Motivation und anderer Hilfen für den Willen, bis neue Einstellungen und Verhaltensweisen erworben und eingeübt sind. Dies wäre ein wichtiges und lohnendes Feld pädagogischer Reflexion.

8. Pädagogisches Feld

Erfreulich dagegen ist, dass ein anderer bedeutender, pädagogischer Bereich intensiver in den Blick genommen wird, den wir als pädagogisches Feld bezeichnen. Hierbei geht es um die Gestaltung der Lernumgebung oder Lernbedingungen, die den Edukanden nicht unwesentlich in seinem Lernen beeinflussen.

Um diesen Bereich handelt es sich, wenn von Lernorten oder Lernzeiten die Rede ist. Es ist der Ansatz von „Gemeinsam Leben und Glauben lernen“, der schon Hans-Bernhard Kaufmann und Karl-Ernst Nipkow wichtig war. Hier gibt es viele Möglichkeiten, wie über die kognitive Dimension hinaus die affektive und pragmatische in den Blick genommen werden können. Er zeigt sich auch im Gedanken „belonging before believing“ im Kontext der anglikanischen Fresh X-Bewegung, das heißt, der Einzelne macht Erfahrungen beim gemeinsamen Erleben mit anderen, wo er angenommen ist und performativ Glauben erfahren oder Schritte in Glaubensvollzügen gehen kann. Diese Erfahrungen können dann wichtige Elemente auf seinem persönlichen Weg zum Glauben werden. Allerdings erscheint auch die Gestaltung des pädagogischen Feldes durch die Abgren-

48 Vgl. Schröder, in: Domsgen, Schröder, 156. Dies korrespondiert auch mit der von Foitzik, 2002, konstatierten Aufgabe von Gemeindepädagogik.

49 Vgl. Bubmann, 2012, 28 und ebenso Herbst, 2010, 127ff.

50 Dies enthält auch Ziele im Kontext des Freiheitsbegriffs wie Suchtfreiheit, eine eigene Meinung vertreten können, Schwierigkeiten überwinden können.

51 Unterweisung wird hier nicht nur verstanden als einlinige Informationsvermittlung, sondern umfasst auch Gespräch bzw. Diskussion, Anleitung und Einübung (vgl. dazu ausführlich Printz, 1996, 168ff).

zung gegen andere pädagogische Formen und deren Negativ-Karikatur eher in eine Einengung zu münden, als dass sie den pädagogischen Reichtum und die Möglichkeiten wirklich entfaltet.

Fazit: Während die BGP durch die Vereinzelung ihrer Vertreter gekennzeichnet ist und durch eine stärkere Vernetzung fruchtbar Synergien nutzen und dadurch auch ihre dimensional Überlegungen zur Gemeindepädagogik stärker für die einzelnen Handlungsfelder fruchtbar machen könnte⁵², hat sich die MGP zu vielen biblisch-theologischen, aber auch pädagogischen Ressourcen durch hermeneutisch-weltanschauliche Entscheidungen den Zutritt verwehrt. Hier wurde ein Weg eingeschlagen, der eine starke Einengung gegenüber der Weite und Offenheit bedeutet, wie sie noch in den Anfängen der Gemeindepädagogik sichtbar ist. Dieser Weg führt in eine Sackgasse, weil er weder dem Begriff der Gemeinde und damit dem theologischen Anspruch noch weiten Teilgebieten des Begriffes der Pädagogik mehr gerecht werden kann. Die fehlende Auseinandersetzung mit anderen Positionen, sei es im Bereich der Gemeindepädagogik (BGP) oder im Bereich von Bildung (IEEG Greifswald) oder der Christian Education wird auch dem wissenschaftlichen Anspruch nicht gerecht. Hier wäre eine neue Offenheit, die Bereitschaft zum Diskurs und damit ein Rekurs auf Grundthemen der Gemeindepädagogik zum Zusammenhang von Theologie und Pädagogik, wie sie zur Zeit der Anfänge der Gemeindepädagogik benannt wurden, sowie das Erschließen noch brachliegender Felder der Gemeindepädagogik zu wünschen.

Literaturverzeichnis

- Gottfried Adam 1978, Gemeindepädagogik. Erwägungen zu einem Defizit Praktischer Theologie, in: *WuPKG*, 1978, 332–344.
- Gottfried Adam, Rainer Lachmann 2008, *Neues gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen, 2008.
- Rudolf Bohren 1972, *Predigtlehre*, München, ²1972.
- Peter Bubmann 2004, Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst, in: *Pastoraltheologie* 93, 2004, 99–114.
- Peter Bubmann, Götz Doye, Hiltrun Keßler, Dirk Oesselmann, Nicole Piroth, Martin Steinhäuser (Hg.), 2012, *Gemeindepädagogik*, Berlin u. a., 2012.
- Peter Bubmann 2012, in: Bubmann u. a. 2012, 85–105.
- Michael Domsgen, Bernd Schröder (Hg.) 2014, *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, APt 57, Leipzig 2014.

52 Ein positives Beispiel für das Handlungsfeld „Junge Erwachsene“ ist beispielsweise Wrage, vgl. die Kurzfassung ihrer Masterarbeit: Wrage, 2009. Für das Handlungsfeld „Schule“ ist die Dissertation von Lehmann (2015) würdigend zu nennen.

- Karl Foitzik 1992, *Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs*, Gütersloh, 1992.
- Karl Foitzik 2002, *Gemeindepädagogik*, in: *NHRPG*, München. 2002, 323–327.
- Christian Grethlein 1994, *Gemeindepädagogik*, Berlin u. a., 1994.
- Christian Grethlein 2012, *Praktische Theologie*, Berlin u. a., 2012.
- Eberhard Hauschild, Ute Pohl-Patalong 2013, *Kirche*, Gütersloh, 2013.
- Jürgen Henkys, *Gemeindepädagogik – entkernt?*, in: *JRP* 11, 1995, 203–212.
- Michael Herbst 2010, *Bildsame Mission – Missionarische Bildung?*, in: Johannes Zimmermann (Hg.), *Darf Bildung missionarisch sein? Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission*, Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 16, Neukirchen, 2010, 109–131.
- Michael Herbst 2013, *Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 20, Neukirchen, 2013.
- Wolfgang Huber 1999, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh, 1999.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Kirchenamt (Hg.), *Glauben heute – Christ werden, Christ bleiben*, Gütersloh, 41990.
- Traudel Krause 2014, *Leben und Leben deuten mit „Stufen des Lebens“*. Ein besonderer Glaubenskurs, in: Mutschler, Hees 2014, 223–228.
- Jochen Krautz, Jost Schieren (Hg.) 2013, *Persönlichkeit und Beziehung als Grundlage der Pädagogik. Beiträge zur Pädagogik der Person*, Weinheim, Basel, 2013.
- Rainer Lachmann 2008, *Problemorientierte Geschichte der Gemeindepädagogik*, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann (Hg.), *Neues Gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen, 2008, 41–61.
- Tobias Lehmann 2015, *Evangelikal orientierte Schulen – geschlossene Systeme oder exemplarische Bildungsräume? Theologische Hintergründe, bildungstheoretische Reflexionen und schulpädagogische Perspektiven*, Münster, 2015.
- Heinrich Löwen 2012, *Grundriss einer neutestamentlichen Gemeindepädagogik. Entwicklung eines gemeindepädagogischen Konzeptes unter besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie*, [München:] Grin, 2012.
- Armin Mauerhofer 2001, *Pädagogik nach biblischen Grundsätzen*, Holzgerlingen, 2001.
- Armin Mauerhofer 2009, *Pädagogik auf biblischer Grundlage. Menschenbilder, Erziehungsziele, pädagogische Prinzipien und gemeindepädagogische Überlegungen; Entwicklungspsychologie, bibelorientierte Didaktik und katechetische Überlegungen*, Nürnberg: VTR, 2009.
- Bernhard Mutschler, Gerhard Hess (Hg.) 2014, *Gemeindepädagogik. Grundlagen, Herausforderungen und Handlungsfelder der Gegenwart*, Leipzig, 2014.

- Karl Ernst Nipkow 1990: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloh, 1990.
- Dirk Oesselmann 2012, Gesellschaftliche Entwicklungen als Herausforderung an eine weltverantwortende Gemeindepädagogik, in: Bubmann u. a. 2012, 209–233.
- Nicole Piroth 2014, Die Rückkehr des eierlegenden Wollmichschweins. Berufliche Aufgaben und Kompetenzen der Gemeindepädagogin und des Diakons, in: Mutschler, Hess 2014, 127–144.
- Nicole Piroth, Matthias Spenn 2012: Gemeindepädagogische Professionalität: berufliche Kompetenzen und Aufgabe, in: Bubmann u. a. 2012, 297–323.
- Ludwig A. Pongratz 2009, *Untiefen im Mainstream. Zur Kritik konstruktivistisch-systemtheoretischer Pädagogik*, Paderborn, 2009.
- Markus Printz 1996, *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik*, Wuppertal u. a., 1996.
- Eugen Rosenstock-Huessy 1955, *Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne*, München, 1955.
- Jean-Jacques Rousseau 1998, *Emil oder Über die Erziehung*, München, ¹³1998.
- Claudia Schulz 2012, Kirchliche und gemeindliche Bildungsarbeit zwischen Milieuorientierung und „Einheitsbildung“, in: Bubmann u. a., 2012, 235–257.
- Alfred Schäfer 2005, *Einführung in die Erziehungsphilosophie*, Weinheim, Basel, 2005.
- Matthias Spenn, Simone Merkel 2014, *Glauben lernen und lehren. Eine kleine Gemeindepädagogik*, Theologie für die Gemeinde V/2, Leipzig, 2014.
- Martin Steinhäuser 2012, in: Bubmann u. a. 2012, 61–83.
- Klaus Wegenast, Godwin Lämmermann 1994: *Gmeindepädagogik*, Stuttgart u. a., 1994.
- Günter Wieske 1998, *Gmeindepädagogik für die Praxis*, Bonn, 1998.
- Bernd Wildermuth 2014: Jugendgemeinde, Jugendkirche und Evangelische Jugendarbeit. Eine Verhältnisbestimmung, in: Mutschler, Hees 2014, 177–190.
- Sonja Wrage 2009, 2. Tim 2,2 – eine „Schlüsselstelle“ für Mitarbeiterförderung, Edition ACF – Focus Akademie für christliche Führungskräfte 4, Bonn, 2009.
- Johannes Zimmermann 2010, Gibt es missionarische Bildung? – Auf der Suche nach Verbindungen von Bildung und Mission, in: Ders.: *Darf Bildung missionarisch sein? Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission*, Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 16, Neukirchen, 2010, 162–186.

Markus Printz

Christian Education in a Dead End? A critical analysis of the publications on Christian education in the last five years

This article focuses on the publications of the last five years on German Christian education. Two anthologies represent the current mainstream opinion at German institutions for further education; one monograph draws up a pedagogical concept in the tradition of a bible-oriented Christian education for the Mennonite Russian-German context.

The author shows that bible-oriented Christian education tries to combine biblical-theological basics and pedagogical insights in a fruitful way. This approach deals specifically with issues like conversion, discipleship and building church. It focuses more on theological and structural issues, while neglecting concrete pedagogic considerations to some extent.

In mainstream Christian education, however, Scripture is hardly relevant anymore and theological issues take a backseat, leaving the front to a more anthropocentric approach. Historical, sociological and sociopsychological research results and sociopolitical demands largely replace specific pedagogic reflection, e.g. about pedagogic aims and means. The issues mentioned above, of conversion, the combination of education and mission, discipleship and building church are either directly rejected or are of minor importance.

It is also striking that mainstream Christian education does not address other approaches and that the resources and insights available on the international field of Christian education are not taken into consideration. This narrow focus and these ideological barriers enhance the danger of losing track of important issues of Christian education and thus to end up in a dead end.

Nadine Schemperle

Religiöse Kinder- und Jugendliteratur

1. Eine Renaissance von Religion und Gottesfrage im Kinder- und Jugendbuch?

Das Erscheinen des Buches „Der Hund mit dem gelben Herzen oder die Geschichte vom Gegenteil“ von Jutta Richter im Jahr 1998 veranlasste Gundel Mattenkloß, von einem neuen Protagonisten auf der Bühne der Kinder- und Jugendliteratur (KJL) zu sprechen, nämlich von Gott. Das Buch schildert die Auseinandersetzung der Autorin mit der Schöpfung und dem Wesen ihres Urhebers. Von dieser Basis her meint Georg Langenhorst zehn Jahre später feststellen zu können, die Gottesfrage werde in der Literatur nun wieder mit weniger Befangenheit gestellt (Langenhorst, 2009, 13). Er beobachtet eine Wandlung des kulturellen Klimas innerhalb des deutschsprachigen Raumes, die keine offensive Marginalisierung der religiösen Thematik in Primär- oder Sekundärliteratur mehr aufweist. Die Einschätzungen von G. Langenhorst und Gundel Mattenkloß werden von Anja Ballis insgesamt infrage gestellt mit dem Einwurf, ob Gott nun tatsächlich wieder zu einem neuen Protagonisten in der Kinder- und Jugendliteratur geworden sei. Sehr nüchtern analysiert sie den Befund mit peinlicher Genauigkeit vor dem Hintergrund einer pluralisierten Gesellschaft und bemerkt:

Es ist vielmehr – gemäß den Erfordernissen einer pluralistischen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts – Platz für eine interkulturelle Beschäftigung mit dem Religiösen und dem Transzendenten gemacht, die den Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Religion relativiert. (Ballis, 2011, 70)

In Opposition zu G. Langenhorsts Befund sieht sie in den seltenen literaturdidaktischen Veröffentlichungen, die Religiöses zum Leitthema machen, wie die Zeitschrift *kjlm* Heft 1, 2009 nicht eine Renaissance von Religion und Gottesfrage in der Kinder- und Jugendliteratur, sondern die wissenschaftliche Verabschiedung des „Themenfeldes Gott“ (Ballis 2011, 70). Außerdem weist sie, gestützt auf Reiner Wild und Ernst Seibert, auf die Absenz der religiösen KJL in neueren Publikationen zu Motiven und Stoffen von KJL, etwa in Einführungen und Lexika zur Kinderliteratur hin (ebd.). Insgesamt wird religiöse KJL jedoch sehr wohl auch in neueren Handbüchern zur Kinder und Jugendliteratur thematisiert, wie der Beitrag von Monika Born im Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur Band 1, mit ihrem Beitrag „Religiöse Kinder- und Jugendliteratur; Grundlagen und Gattungen“ (2005), beweist (ebd.). Von einer wissenschaftlichen Verabschiedung der Thematik kann wohl kaum die Rede sein, da in jüngster Vergan-

genheit immer wieder Dissertationen zum Thema erschienen sind, beispielsweise die bereits erwähnte von R. A. Neuschäfer, aber auch von Anne Holterhues, *Von Adam und Eva bis zu Thomas und Simpel religionspädagogische Perspektiven in der aktuellen Jugendliteratur; Ein Lese-curriculum*, erschienen 2013. Weiter erschien eine Masterarbeit von Sandra Pfeiffer *Religiös ethische Dimension in aktueller Kinder und Jugendliteratur* (2011), und es gab etliche weitere Buchpublikationen (Pfeifer, 2011):

- Astrid Dinter, Kerstin Söderblom (Hg.), *Vom Logos zum Mythos. „Herr der Ringe“ und „Harry Potter“ als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts. Praktisch-theologische und religionspädagogische Analysen*, 2010.
- Georg Langenhorst, *Gestatten: Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart*, 2011.
- Matthias Holl, *Erzählende Kinderliteratur im Religionsunterricht. Theorie und Praxis zum Einsatz in der Grundschule*, 2011.
- Mirjam Zimmermann, *Literatur für den Religionsunterricht. Kinder- und Jugendbücher für die Primar- und Sekundarstufe*, 2012.
- Gabriele Cramer, *Ich dreh die Wörter einfach um. Gedichte im Religionsunterricht. Ein Lese- und Methodenbuch für Kinder von 7 bis 12*, 2012.
- Peter Ciaccio, *Harry Potter trifft Gott. Das Evangelium von Hogwarts*, 2012.
- Tim Lörke, Robert Walter-Jochum (Hg.), *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*, 2015.

Alle aufgeführten Titel erschienen von 2010 bis 2015 und können somit zu Recht als aktuell bezeichnet werden. Auch das international bedeutsame *Oxford Handbook of English Literature and Theology*, welches die Narniachroniken (Kinderliteratur) von C. S. Lewis unter theologischer Perspektive unter die Lupe nimmt, soll an dieser Stelle aufgeführt werden (Filmer-Davies, 2007). Trotz ihres differierenden Befundes stellt Ballis ein großes Interesse an religiösen Fragen insgesamt innerhalb der Kinderbilderbücher fest (Ballis 2011, 70–71). Allerdings kann auch jenseits der Bilderbücher Interessantes gefunden werden.

Im Folgenden wird eine Reihe an Kinder- und Jugendbüchern skizziert, die das Thema Religion entweder implizit oder explizit aufgreifen. Da es in meinem Dissertationsprojekt um Erzählliteratur geht, wird die Sichtung bewusst auf Erzählliteratur beschränkt und jede Art von Sachliteratur ausgespart. Bei den Exemplaren, in denen ein bestimmtes Gottesbild gezeichnet wird, ist ein besonderes Augenmerk darauf gerichtet, in welcher Weise Gott zum Ausdruck kommt. Basierend auf diesen Betrachtungen wird erörtert, von welchem Gottesbild der Autor des jeweiligen Buches geleitet wurde. Damit kann auch der von A. Ballis aufgeworfenen These, der Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Religion sei in gegenwärtiger Erzählliteratur weitgehend relativiert worden, auf den Grund gegangen werden (Ballis 2011, 70). Die Darstellung der Titel zum Thema kann

nicht als vollständiger Überblick über die Thematik bezeichnet werden, sondern soll typische gegenwärtige Entwicklungen darstellen, um Strömungen und Tendenzen aufzuzeigen. Es werden deshalb ausschließlich Titel aus dem Zeitraum seit 2000 in Blick genommen, die somit zeitlich aktuell und für die Thematik relevant sind.

2. Auf der Spur des Religiösen in aktueller Kinder- und Jugendliteratur

„Der letzte Feind, der zerstört wird, ist der Tod.“ Dieses Zitat steht nicht nur im Neuen Testament (1Kor 15,26), sondern auch in *Harry Potter und die Heiligtümer des Todes* von Joanne K. Rowling. Im letzten der sieben Bände liest Harry dieses Zitat als Inschrift auf dem Grabstein seiner Eltern. Auch wenn Harry selber die Bedeutung des Zitates nicht versteht, so versteht doch seine Begleiterin Hermine genau, worum es hier geht und erklärt dem verwirrten Harry: „Es bedeutet ... Leben nach dem Tod“ (Rowling, 2007).

In merkwürdiger Weise wird hier ein Zitat aus dem 1. Korintherbrief in die Geschichte des Zauberlehrlings Harry Potter eingewoben und somit in einen nichtchristlichen Kontext eingebettet. Schwer zu glauben, dass außer dem religionskundigen Leser irgendjemand ein biblisches Zitat an dieser Stelle erkennen würde. Was längst gesellschaftliche Realität ist, schlägt sich hier schriftstellerisch nieder. Religion zieht in den unterschiedlichsten Erscheinungen durch den literarischen Kosmos, ohne einen endgültigen Platz gefunden zu haben. „Jenseits des christlichen Traditionsabbruchs und unterwegs zu einer pluralismusfähigen interreligiösen Kompetenz“ (Tomberg, 2009, 53).

Obwohl im vorliegenden Beispiel Religion nur implizit thematisiert wird, ist es doch interessant, dass schon im Titel das Wort „Heiligtümer“ vorkommt. Aus meiner Sicht lässt sich daraus schließen, dass die Autorin ganz bewusst einen religiösen Begriff in ihren Buchtitel einbezieht. Da der Titel eines Buches für dessen Erfolg den Ausschlag gibt, setzte die Autorin den Begriff wohl auch deshalb ein, weil Religion bei der Leserschaft gut ankommt.

Mit dem Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis 2008 wurde das Buch *Running Man* von Michael Gerhard Bauer ausgezeichnet (Bauer, 2009), welches 2007 in Zürich erschien (Knobloch, 2009, 26). Hier gestaltet sich die religiöse Spurensuche schon etwas diffuser, da der Plot nur dann religiöse Züge trägt, wenn man diese in ihm zu erkennen vermag. Man kann hier wirklich nur im Sinne transzendenter Bezüge von implizierten religiösen Motiven sprechen, und dennoch sind sie vorhanden.

In schlichter Sprache erzählt das Buch die Geschichte von Joseph Davidson, der seit seiner Kindheit selbst noch in Albträumen von dem Bild des *Running Man* verfolgt wird, welcher in seinem Heimatstädtchen Ashgrove, im Nordosten Australiens, in heruntergekommenem Zustand, mit wirrem Blick durch die Straßen rennt. David ist zu Beginn der Geschichte 14 Jahre alt und gerade dabei, sei-

ne charakterlichen Fähigkeiten um ein wichtiges Element zu erweitern, den Umgang mit Vorurteilen. Dies ist ihm nicht bewusst, als er angespornt durch einen schulischen Auftrag den Gang zu seinem über fünfzigjährigen Nachbarn Tom wagt, den er für ein Kunstprojekt zeichnerisch darstellen möchte. Bewusst ist ihm jedoch die Notwendigkeit, unter die Oberfläche sehen zu müssen, um ein zutreffendes Portrait zu entwerfen. Um den von der Welt völlig zurückgezogenen Tom ranken sich viele düstere Geschichten. Doch als Joseph ihm in Gesprächen, die durch ein gemeinsames Interesse angeregt wurden, näherkommt, entwickelt sich eine Freundschaft zwischen den beiden, die den oberflächlichen Umgang durchbricht und Tiefendimension erhält. Tom hilft Joseph dabei, den *Running Man* aus einer bisher neuen Perspektive zu betrachten, indem er über seine eigenen Motive des Rückzugs Aufschluss gibt, die auf traumatische Kriegserlebnisse zurückzuführen sind. So wie Tom sich als Bewältigungsstrategie den gesellschaftlichen Rückzug auswählte, entschied sich der *Running Man* vielleicht, vor seinen Ängsten davonzulaufen, um letztlich nicht doch noch von ihnen eingeholt zu werden.

Die Geschichte nimmt eine dramatische Wende, als Tom bei einem Freundschaftsbeweis für Joseph ums Leben kommt. Dieser macht sich Vorwürfe und plagt sich mit Ängsten einer Mitschuld am Tod des neu gewonnenen Freundes, die schließlich von der Schwester Toms zerstreut werden können. Bei Toms Berdigung stellt er eine gut getroffene Portraitzeichnung seines Freundes vor dessen Sarg auf. Dies ist ein bildhafter Beweis dafür, dass er nun gelernt hat, unter die Oberfläche eines Menschen zu blicken und von seinen ihn selbst einengenden Vorurteilen abzusehen. Die Botschaft des Buches ist klar. Vorurteile und Verleumdungen sollten durch Unvoreingenommenheit und Liebe ersetzt werden, um ein besseres gesellschaftliches Miteinander zu ermöglichen. Im Wert der Nächstenliebe ist hier das Kernelement christlicher Ethik wiederzufinden.

Stargirl von Jerry Spinelli, erstmals auf Englisch im Jahr 2000 erschienen (Spinelli, 2014), verbindet laut Folkart Wittekind „Elemente der göttlichen Begleitung des menschlichen Lebens mit Verhaltensmustern Jesu“ (Knobloch, 2009, 17). Teilweise ist diese Beurteilung einer der Hauptfiguren in Spinellis Roman nachvollziehbar, denn *Stargirl* ist immer nett, zu jedem und in jeder Situation. Den Namen *Stargirl* hat sie sich selber gegeben, eine Handlung, die von außen betrachtet nicht unbedingt Bescheidenheit vermuten lässt und eventuell sogar Missverständnisse anbahnen könnte. Missverständnisse ergeben sich jedenfalls sehr viele, als das Mädchen Schülerin einer kleinen Highschool in Arizona wird. Dort ist die ehemalige Privatschülerin zunächst Außenseiterin, kann aber mit ihrem ausgefallenen Kleidungsstil und mit ihrer Andersartigkeit bald Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Lange können sich ihre Mitschüler nicht dafür entscheiden, ob sie *Stargirl* bewundern oder verachten sollen. Als *Stargirl* es jedoch ins Cheerleader Team schafft, scheint sie ihren Durchbruch zu haben. Sie wird von ihren Mitschülerinnen nachgeahmt und vorübergehend sehr beliebt. Leo, ein Mit-

schüler verliebt sich in sie. Seine Liebe wird erwidert und die Beiden werden ein Paar. Doch Stargirls wilder Eifer beim Cheerleading, der sie zunächst beliebt gemacht hat, wird nun gegen sie verwendet, weil sie nicht nur für das eigene Team jubelt, sondern auch über die Erfolge der Gegner. Die vorübergehende Bewunderung für das Mädchen schlägt in Verachtung um. Diese Vorgänge machen auch vor ihrem Freund Leo nicht halt, der ihr verzweifelt beizubringen versucht, normal zu sein. Stargirl geht zunächst auf seine Vorschläge ein, nennt sich nun schlicht Susan und kleidet sich normal. Diese Verwandlung ist nur von kurzer Dauer, und bald ist Susan wieder das Stargirl. Leo distanziert sich von ihr und lädt sie nicht einmal auf den Schülerball ein, sondern entscheidet sich lieber, daheim zu bleiben. Stargirl geht alleine und hat den Auftritt ihres Lebens. Sie ist im Mittelpunkt des Geschehens und wird wegen ihres tollen Outfits angehimelt. Die vermutlich große Wende bleibt jedoch aus, das Mädchen verschwindet nach diesem Abend von der Schule und wird dort nie wieder gesehen. Erst nach ihrem Verschwinden merken ihre Mitschüler, was sie verloren haben.

Obwohl die gleichbleibende Freundlichkeit Stargirls egal gegenüber welchen Menschen, unabhängig von der Situation, mit den Verhaltensmustern Jesu verglichen werden können, wäre ebenso gut ein Vergleich mit Mahatma Gandhi möglich. Somit kann durchaus eine religiöse Botschaft aus dem Roman herausgelesen werden, diese ist aber nicht als explizit christlich zu deuten, sondern bestenfalls als im weitesten Sinne religiös.

Mit dem Buch *Winn-Dixie* von Kate DiCamillo (2003) erzählt die Autorin die rührende Geschichte der zehnjährigen India Opal, die mit ihrem Vater, dem „Prediger“, in eine kleine Südstaatenstadt der USA zieht (DiCamillo et al., 2003). Das kleine Mädchen ist sehr viel sich selber überlassen, daher verstärken sich bereits vorhandene Gefühle der Verlassenheit und Verlorenheit nach dem Umzug noch. Der wenig gesprächige Vater, den nicht nur seine „Open Arms“-Gemeinde den Prediger nennt, sondern auch India Opal selber, redet nur wenig mit dem Mädchen. So ist es für das Mädchen keine große Überraschung, das Haus alleine vorzufinden, als sie von der Schule zurückkommt. Lediglich einen Zettel findet sie vor, mit dem Auftrag bei der Supermarktkette Winn-Dixie ein paar Lebensmittel einzukaufen. Den Supermarkt findet India Opal in großem Chaos vor, weil dort ein streunender Hund durch die Regale läuft. Der Marktleiter möchte dem ein Ende bereiten und einen Hundefänger rufen. Doch da geht India Opal mutig dazwischen mit der Behauptung, der Hund gehöre ihr. Zunächst ist der Prediger nicht sonderlich begeistert von dem stinkenden Mitbewohner und möchte ihm nur vorübergehendes Aufenthaltsrecht zusprechen. Nach einem ordentlichen Vollbad empfindet er aber etwas mehr Sympathie für das Tier und wird sogar seiner Tochter gegenüber gesprächiger. Endlich erzählt er ihr von ihrer Mutter, die Alkoholikerin ist und sie verlassen hat, als India Opal gerade einmal drei Jahre alt war, weil sie kein geordnetes Leben ertragen konnte. India Opal hat keine bewusste Erinnerung an die Mutter, möchte aber mehr über sie erfahren und darf

dem Vater nun neun Fragen über sie stellen, die dieser alle bereitwillig beantwortet. Aber von der zehnten Frage an schickt er sie ins Bett. Durch die Streifzüge ihres Hundes findet sich India Opal immer wieder an neuen Orten und trifft dort unterschiedliche Menschen, mit denen sie sich anfreundet. Nach einer Weile hat sie drei Freunde, einen ehemaligen Gefängnisinsassen namens Otis, Miss Dump, eine sehbehinderte Alkoholikerin und Miss Frannie, eine liebe Bibliothekarin, die ihr Bonbons schenkt. Alle diese Freunde sind Außenseiter, und alle haben eine Geschichte. India Opal findet heraus, dass der tierliebe Otis nicht immer ein schlechter Mensch ist, sondern einfach einen Fehler gemacht hat, der ihn ins Gefängnis gebracht hat. Die völlig vereinsamte Miss Dump erzählt ihr aus ihrer Vergangenheit und ihrem Großvater, dem Gründer der Littmus-Lutschbonbonfabrik, die irgendwann schließen musste. Miss Dump zeigt India Opal ihren Fehlerbaum, an dem lauter leere Flaschen hängen, die sie allesamt ausgetrunken hat. Miss Dump erklärt India Opal in ihrer Unterhaltung, dass jeder Mensch selbst herausfinden muss, was für ihn im Leben am wichtigsten ist. Jeder Mensch hat einen „Flaschenbaum“, das fängt India Opal im Laufe der Zeit an zu begreifen. Sie lernt, niemandem mit Vorurteilen zu begegnen, nur weil er auf den ersten Blick seltsam zu sein scheint. – Nach einiger Zeit renn ihr Hund Winn-Dixie davon, woraufhin India Opals Verlustängste gepaart mit Trauer wieder aufbrechen. Doch nun fängt sie an, sich diesen Ängsten bewusst zu stellen und erlaubt sich selber, den Verlust ihrer Mutter zu betrauern.

Das Buch setzt sich mit schwierigen Fragen des Lebens wie Trauer, Verlust, Vorurteilen und dem Sinn des Lebens (was einem selber am wichtigsten ist) auseinander. Damit berührt es durchaus eine transzendente Ebene. Sicherlich ist bewusstes Trauern ein erster Schritt zur Gesundung, aber kann die Gesundung alleine durch ausreichendes Trauern eintreten? Das Buch richtet sich an junge Leser im Alter von etwa elf bis zwölf Jahren. Kann es für ein Kind dieses Alters wirklich zufriedenstellend sein, den Sinn des Lebens alleine finden zu müssen? Wie früher in dieser Arbeit erwähnt, ist Sinnsuche ein sehr großes Thema, besonders unter Jugendlichen. Zwei wichtige Anfragen also, die man mit Sicherheit an das Buch stellen darf!

3. Ein machtloser Allmächtiger und seine hilflosen Helfer. Bedenkliche Gottesbilder in aktueller Kinder- und Jugendliteratur

Klare atheistische Motive weist das Bilderbuch *Wo bitte geht's hier zu Gott?, fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen* (2007) von Michael Schmidt-Salomon und Helge Nyncke auf, welches sich mit den religiösen Traditionen Europas auseinandersetzt. Das Buch erzählt die Geschichte von einem Igel und einem Schwein, die sich dazu entschlossen haben, Gott zu suchen. Um ihrem Ziel näher zu kommen, fragen sie bei den wichtigsten Vertretern von Christentum, Judentum und Islam um Rat.

Auf ihrer Suche entdecken sie einen Tempelberg, auf dem große Häuser stehen. In ihnen finden sie die Vertreter der drei Religionen. Zunächst sprechen sie mit einem Rabbi, danach mit einem katholischen Bischof und zum Schluss mit einem Mufti. Alle drei Repräsentanten der jeweiligen Religion reagieren enttäuschend. Anstatt den beiden den Weg zu Gott zu erklären, drohen sie nach nur wenigen Sätzen Gewalt an! Dies erschreckt den Igel und das Schwein so sehr, dass sie nach Hause fliehen und entscheiden, mit so einem Gott nichts zu tun haben zu wollen. Der beißende Zynismus des Buches gipfelt auf den letzten seiner zwei Seiten. Dort heißt es:

Der Gottesglaube auf dem Globus / Ist fauler Zauber: Hokuspokus. / Rabbis, Muftis und auch Pfaffen / Sind, wie wir, nur ‚nackte Affen‘ / Bloß, dass sie ‚Gespenster‘ sehn / Und in lustigen Gewändern gehen (a. a. O., o. S.).

Begleitet wird dieser und zwei weitere Verse von einem Bild, welches den Rabbi, den Mufti, den „Pfaffen“, eine alte gekrümmte Frau, eine Schwangere, mehrere Kinder und viele andere Personen nackt darstellt. Besonders entwürdigend wirkt dabei die Darstellung der alten Dame, welche in ihrer gekrümmten Haltung mit blanken herabhängenden Brüsten auf der Vorderseite des Bildes zu sehen ist. Neben ihr ist ein junger Mann zu sehen, dessen Genitalien in frivoler Art und Weise durch seine gespreizten Beine betont werden.

In unsensibler, zynischer Manier wird hier ein Menschenbild vermittelt, das dem Menschen jegliche Würde abspricht. Der Mensch ist ein hochsozialisiertes, kulturelles Wesen, welches nicht auf die Ebene eines bananenfressenden Primaten herabgestuft werden darf. Es ist sehr bedauerlich, dass der Autor nicht mehr in den Menschen sehen kann und gefährlich diese trostlose Sichtweise Kindern zu vermitteln. Wenn die Kinder von heute – die einmal uns und somit die Alten von morgen pflegen werden – in uns nur nackte Affen wahrnehmen können, dann ist uns wahrhaftig keine gute Zukunft beschert.

Die Übergeneralisierung, welche von den Autoren vorgenommen wird, hat aus meiner Sicht nicht dazu beigetragen, Kinder über Gott aufzuklären. Vielmehr wird ihnen durch diese Geschichte vermittelt, einen Gott abzulehnen, über den sie durch die Lektüre noch nichts erfahren haben.

Obwohl das Buch Religion explizit zum Thema macht, ist es doch klar atheistisch ausgerichtet. Der verheißungsvolle Titel enttäuscht. An der Stelle einer gelungenen Aufklärung finden wir hier eine simple Geschichte, die in einem plumpen Resümee endet. Da die Autoren alle Religionsvertreter als aggressive und gewaltbereite Persönlichkeiten skizzieren, haben sie wohl auch ein Gottesbild, welches dieser Beschreibung entspricht. Es drängt sich bei dieser Betrachtungsweise jedoch die Frage auf, weshalb die Autoren so ehrlich bemüht sind, vor einem Gott zu warnen, den es aus ihrer Sicht nicht gibt.

Jenseits des religiösen Traditionsabbruches lässt sich eine neue Unbefangenheit mit Religion in Erzählliteratur feststellen. Im letzten Band von Cornelia Funkes Tintenherz-Trilogie, *Tintentod*, tritt die Figur Fenoglio an die Stelle Gottes. Da er im Gegensatz zum biblischen Gott nicht spricht (Johannesprolog), sondern schreibt, nennt ihn Markus Tomberg „Autor-Gott“ (Tomberg, 2009, 57). Wiederrum im Gegensatz zum biblischen Gott wird der *Autor-Gott* nicht als omnipräsenter und omnipotenter Souverän dargestellt, sondern als eine Person, die mächtig und ohnmächtig zugleich ist:

... nur er, Fenoglio, konnte Männer wie den Schwarzen Prinzen und den Eichelhäher erschaffen. Nun gut, er musste zugeben, dass erst Mortimer den Häher zu Fleisch und Blut hatte werden lassen. Aber am Anfang war immer noch das Wort gewesen, und das war von ihm geschrieben worden, jedes einzelne! (Funke, 2007, 293)

Eine weitere Kontrastierung der Person Gottes lässt sich trotz eindeutiger Anspielungen auf biblische Texte darin erkennen, dass dieser Capricorn die Frage stellt: „wer sagt denn, dass alle Götter gütig sind“ (Funke 2003, 362). Dennoch greift die Autorin das Reich der Gerechtigkeit auf, von welchem schon Jesus im Neuen Testament berichtet. Da Fenoglios Widersacher Staubfinger eine Auferstehung erfährt, spekuliert Markus Tomberg darüber, ob wir *Tintentod* als eine säkulare Umspielung oder gar als einen Antitext auf die christliche Passionserzählung lesen sollten (Tomberg, 2009, 58). – Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass im letzten Buch der Bibel, der Johannesapokalypse, der Widersacher Gottes auch aufersteht (Apk 13,3ff).

Hier wird also eine weitere biblische Idee aufgegriffen, die dem biblischen Gesamtkontext nicht entgegensteht. Damit kann ich auch keinen Antitext zur Passionserzählung in *Tintentod* erkennen. Es ist trotzdem bemerkenswert, in welcher Weise die Autorin sich an biblische Aussagen anlehnt, auch wie sie diese teilweise inhaltlich an ihre Erzählung adaptiert.

Die Puppengeschichte *Die wundersame Reise von Edward Tulane* von Kate die Camilo, beschreibt die Weltreise des Hasen Edward, der während seiner Reise tiefgreifende Persönlichkeitsveränderungen erlebt. Oberflächlich betrachtet weist die Erzählung auf vielerlei symbolische Anspielungen in biblischen Geschichten hin, dem inhaltlichen Vergleich halten die Handlungen meines Erachtens aber nicht immer stand (Tomberg, 2009, 59).

Zu Beginn der Geschichte ist Edward ein im Luxus lebender verwöhnter Porzellanhase, der von seiner Besitzerin Abilene mit Liebe und Aufmerksamkeit überschüttet wird. Dem narzisstischen Edward jedoch bedeuten die Gefühle des Mädchens nichts. Was ihm jedoch Vergnügen bereitet, ist sein eigenes Spiegelbild, das er, wenn möglich, hingebungsvoll betrachtet. – Eines Tages wird Edward von Abilene mit auf ein Schiff genommen. Im Verlauf der Reise geht Edward über Bord und sinkt auf den Grund des Meeres. In der Rettung Edwards

durch einen Fischer sieht Markus Tomberg eine Anspielung auf die Geschichte des Propheten Jonas, der ebenfalls über Bord geht und von einem Walfisch gerettet wird (a. a. O., 59). – Man könnte hier aber auch eine Anspielung auf den Mythos von Narziss erkennen, der sich so lange selber spiegelt, bis er im eigenen Ich ertrinkt.

Zwar geht es für Edward noch einmal aufwärts, da die Frau des Fischers große Freude an ihm hat. Sie näht Edward neue Kleidung und erzählt ihm von ihrem Kummer. Durch sein eigenes Leid geläutert fängt Edward zum ersten Mal an, von seiner eigenen Person wegzusehen und Gefühle für jemand anderen zu entwickeln, er wird empathiefähig. Das Glück hält nicht lange für ihn an, denn die Tochter des Fischerpaares missbilligt die Beziehung ihrer Eltern zu einem Spielzeug. Sie wirft Edward auf eine Müllhalde. Edward wird von tiefer Verzweiflung gepackt. Durch eine weitere Wendung landet Edward bei einer alten Dame, die ihn mit ausgestreckten Armen an einen Holzpfeiler nagelt und als Vogelscheuche missbraucht. Was hier mit Edward geschieht, kommt einer Kreuzigung nahe (a. a. O., 59). Es lässt sich für mich aber keine Kreuzigung im biblischen Sinne erkennen. Vielmehr sehe ich hierin ein Sinnbild, welches darauf hindeutet, dass Edwards Ego gekreuzigt wird. Die Demütigung die er als Vogelscheuche, welche ein Inbegriff für Hässlichkeit und Abschreckung ist, erfährt, lässt sein Selbstbild in Stücke brechen. Nach einiger Zeit wird Edward von einem Jungen geklaut, der ihn seiner sterbenden Schwester schenkt. Edwards Persönlichkeitsveränderung ist nun schon so weit fortgeschritten, dass er vor allem Mitleid für das sterbende Mädchen empfindet.

Auch Edward selbst geht nach dem Tod des Mädchens zu Bruch, jedoch auch diesmal erfährt sein Schicksal eine Wendung. Er wird in einer Puppenklinik wieder zusammengesetzt. Nach einem langen, schmerzlichen Prozess, in dem Edward zwar äußerlich entstellt innerlich zur Blüte kommt, wird er von seiner früheren Besitzerin Abilene, die nun eine alte Dame geworden ist, gefunden und endlich mit nach Hause genommen. Edwards zerbrochenes Herz wird geheilt, er ist am Ende seiner langen Reise zu einem liebesfähigen Wesen geworden, welches die Gefühle von Abilene letztlich voll zu erwidern vermag.

Für mich ist die Geschichte von Edward Tulane eine klassische Bekehrungsgeschichte und erinnert stark an das Gleichnis vom verlorenen Sohn in Lukas 15,11–32. Verwöhnt und undankbar zieht er in die weite Welt, dort erlebt er einen tiefen sozialen Abstieg, Entbehrungen und Herzeleid. Auch wenn Edward Abilene am Ende seiner Läuterungsgeschichte nicht entgegenlaufen kann, so fliegt ihr doch sein Herz entgegen, als er sie wieder sieht. Ohne sich an seinem äußeren zu stören, nimmt Abilene Edward wieder auf und zeigt ihm somit, was echte Liebe bedeutet. Von dieser Liebe bezwungen, wird Edwards Herz vollends verwandelt, er erwidert die Liebe von Abilene nun voll und ganz. Die Geschichte scheint zum Ausdruck bringen zu wollen, dass zerbrochene Herzen besser schlagen.

Auf einen hilfsbedürftigen Engel stoßen wir in Cornelia Funkes Buch *Der verlorene Engel*, das 2009 erschienen ist.

Jeder von uns hat einen Engel ... Sie passen auf, dass wir nicht von Bäumen fallen. Oder vom Balkon. Und sie beschützen uns vor Autos und bissigen Nachbarhunden. Es gibt da nur ein Problem. Wir können unseren Engel verlieren (Funke, 2009, o. S.).

So fängt die Geschichte von Cornelia Funke an, die in der Stadt der Engel Los Angeles spielt, und in der die Autorin seit 2005 lebt. Dash macht sich Sorgen um seine Freundin Paula, die in nur einer Woche beide Knie aufschlug, einen Zahn verlor und den kleinen Finger gebrochen hat. Für ihn lassen all diese Ereignisse nur einen Rückschluss zu, Paula muss ihren Schutzengel verloren haben (vgl. Funke, 2009, o. S.). Dash, dessen Freundin Paula nicht an Schutzengel glaubt, wendet sich hilfeschend an seinen eigenen Schutzengel, der ihm erklärt, Paulas Schutzengel sei wohl wegen der zu hohen Arbeitsbelastung getürmt.

Da Dash seine Freundin am Herzen liegt, gibt er nicht auf, sondern bittet seinen Schutzengel Grant, ihm bei der Suche nach Paulas Engel zu helfen. Sie machen sich gemeinsam auf den Weg und finden Paulas Schutzengel Mario mit einem leuchtschwachen Heiligenschein auf dem Hollywood-Schriftzug sitzen. Mario ist sehr frustriert, denn für all ihren Einsatz bekommt sie niemals ein anerkennendes Wort. Sie fühlt sich erschöpft und möchte ihren Auftrag an den Nagel hängen. Grant, der weiß, wie man in solchen Situationen hilft, poliert Marios Stern auf dem Hollywood-Boulevard. Der aufstrahlende Glanz gibt Mario neue Kraft, sie wird aufs Neue befähigt, Paula zu beschützen, auch ohne ein anerkennendes Dankeschön.

Die Moral, die aus Cornelia Funkes Buch hervorgeht ist, dass man nicht nur die Freundschaft zu anderen Menschen, sondern auch zu seinem Schutzengel pflegen muss. In Bild und Text des Buches nimmt die Freundschaft eine zentrale Rolle ein.

Die Schutzengel der beiden Kinder waren einst Stars auf der Erde, die im Showgeschäft tätig waren. Dies erklärt auch, weshalb sie ihre Kraft von der Erde und nicht vom Himmel aus erhalten. Anja Ballis stellt daher folgerichtig den Verlust einer transzendenten Ebene fest (Ballis, 2011, 76). Auffallend ist auch der Rollentausch, den die Autorin vornimmt, indem sie in ihrer Geschichte hilflose Helfer skizziert. Außerdem weisen die Engel menschliche Züge auf, sie sind ermüdet, reagieren gekränkt und frustriert. Es ist fraglich, ob das Vertrauen der kleinen Leser in Engel als Helfer damit gestärkt wird.

In Ihrem Buch *Der kleine Gott* (2008) stellt Annette Swoboda Gott als den Schöpfer aller Lebewesen vor. Die Bilder, welche von der Autorin selbst stammen, sind sehr liebevoll und phantasievoll gestaltet und strahlen, mit weichen Farben gemalt, eine große Harmonie aus. Auf dem Cover des Buches sitzt Gott, ein kleiner rothaariger Junge mit Latzhose und Strohhut, gemeinsam mit vielen

unterschiedlichen Tieren auf einem Krokodil. – Eines Morgens betrachtet Gott glücklich und zufrieden seine schöne Welt. Er steht auf, putzt sich die Zähne und macht einen Spaziergang. Obwohl Gottes Welt schön ist, kommt sie ihm dennoch zu still vor. Um dies zu ändern, erschafft er in einem kreativen Bastelakt zunächst die Tiere und nimmt sich die Menschen für später vor. Dabei geht er auch auf Änderungs- und Sonderwünsche ein, damit alle seine Geschöpfe zufrieden sind.

Die Autorin stellt Gott als einen niedlichen kleinen Jungen dar. Damit schafft sie einen Identifikationsfaktor für das kindliche Publikum. Sie versucht durch die kindliche Gestalt Gottes das Unfassbare fassbar und begreifbar zu machen. Durch seine Vermenschlichung erfährt Gott jedoch einen Profilverlust, weil er in eine Schablone gepresst wird, in die er nicht passen kann. Obwohl die Hilfestellungen, die die Autorin den Kindern bieten möchte, nachvollziehbar sind, können sie dennoch irreführend sein. Dies wird schon im Titel erkennbar, in dem Gott als klein bezeichnet wird. Dies ist eine Darstellung, die Gott in keinem Fall entsprechen kann.

In ihrem Buch *Ein Stiefel fällt vom Himmel* (2001) mit Zeichnungen von Chiara Carrer lässt Kare Bluitgen Gott auf der Suche nach einem Stiefel durch die Welt irren (Bluitgen, 2001). Niemand findet Zeit für ihn, bis auf einen kleinen Jungen, der Gottes Stiefel aus einem See gefischt hat. Er nimmt sich schließlich auch Zeit für Gott und leiht ihm sein Ohr.

Die Menschen sind nicht mehr bereit, ihre Zeit mit Gott zu verbringen. Dies ist eine der Botschaften, die ich aus diesem Buch herauslese und an dieser Stelle auch für gelungen halte. Auch die Botschaft, dass Gott selber aktiv nach einer Begegnung mit den Menschen sucht, ist schön gelungen. Der Rollentausch, welcher vorgenommen wurde, ist trotzdem nicht stimmig. Gott als Souverän hat den Menschen nicht nötig, sondern anders herum, auch wenn der Gott, den uns die Bibel vermittelt, sich durchaus Gemeinschaft mit den Menschen wünscht und als Vermittler sogar seinen einzigen geliebten Sohn sendet. Durch seine Hilfsbedürftigkeit wird Gott auch in dieser Geschichte klein gemacht.

Noch einen großen Schritt weiter geht Paul Verrpets in seinem Buch *Gott*, das 2003 in deutscher Sprache erschienen ist. Der Niederländer schickt ein Kind mit einem Fernglas auf die Suche nach Gott und lässt es fündig werden. Durch die Gläser beobachtet es Gott, der in Gestalt eines Hasen mit Kind und Kegel in einer Höhle haust. Er erzieht die Kinder nach althergebrachtem Muster und fordert sie dazu auf, ihren Teller leer zu essen. Als moderner Papa bringt er seine Kinder am Abend selber ins Bett und zaubert sie in den Schlaf.

Für mich hat die Darstellung Gottes in diesem Buch ihren Tiefpunkt erreicht. Gott, der als Hase mit seiner Familie in einer Höhle haust und Karotten isst, wird hier allzu trivial dargestellt. Es bleibt auch absolut unklar, welches Gottesbild

hier vermittelt werden soll oder wo in diesem literarischen Bild göttliche Merkmale zu finden sein sollen.

4. Der Kinderbibelboom

Einen immer höheren Stellenwert gewinnen offensichtlich Kinderbibeln, und das nicht nur im privaten Bereich, sondern auch in Bildungseinrichtungen wie Kindergärten, Schulen und kirchlichen Gemeinden (Neuschäfer, 2011, 182). Dies beobachtet nicht nur R. A. Neuschäfer, sondern auch Gottfried Adam. Aus seiner Perspektive stellen Kinderbibeln ein sehr tragendes Medium im Zuge der religiösen Persönlichkeitsbildung dar, außerdem hält er sie auch für die am weitesten verbreiteten Kinderbücher überhaupt! Seine Behauptungen stützt er weitestgehend auf Beobachtungen, im Hinblick auf das vielfältige Angebot, das allorts anzutreffen ist. Aktuelle Zahlen nennt er dabei nicht, sondern verweist auf die letzten 200 Jahre, in denen 500 Kinder- und Schulbibeln herausgekommen sein sollen. Er weist darauf hin, dass Kinderbibeln nicht mehr ausschließlich in religiösen Buchhandlungen zu finden sind, sondern auch von Baby-Artikel-Ausstattern und Lebensmitteldiscountern angeboten werden, von letzteren sogar zum Schnäppchenpreis. Neben der gebundenen Ausgabe gibt es inzwischen auch ein vielfältiges Angebot an Bibelcomics, Hörcassetten, CDs und auch Internet-Kinderbibeln, hinzu kommen Sachbücher und einzelne biblische Geschichten, die aus unterschiedlichsten Perspektiven erzählt werden (vgl. Adam, 2007, 300).

Auch Horst Heinemann bemerkt den Kinderbibelboom und richtet seinen Blick auf das *Jahr mit der Bibel 2004*, in dem alleine in Deutschland weit über hundert Kinderbibeln neu herausgekommen sind oder neu aufgelegt wurden (Heinemann, 2005, 91). Noch konkreter wird R. A. Neuschäfer in seiner Dissertationsschrift über Kinderbibeln, in der er sehr differenziert herausstellt, in welchem Umfang Kinderbibeln in den letzten Jahren auf den Markt gebracht wurden. In meinen Angaben beschränke ich mich auf die Anzahl der Neuveröffentlichungen seit den 90er Jahren (Neuschäfer, 2010, 106).

Jahr	Anzahl der Neuveröffentlichungen
1990	8
1991	7
1992	12
1993	8
1994	10
1995	7
1996	8
1997	7
1998	13
1999	7
2000	4
2001	17
2002	12
2003	22
2004	19
2005	12
2006	18

Wie die Angaben in der Tabelle ersichtlich machen, wurden laut Neuschäfer im Zeitraum von 1990 bis 2006 191 Kinderbibeln neu veröffentlicht. Aufgrund des beispiellosen Erfolges der Kinderbibel als religiösem Kinderbuch habe ich mich dazu entschlossen, dem Phänomen Kinderbibeln im Folgenden meine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Den vielfältigen Erklärungsmodellen, woraus sich der Verkaufserfolg und die hohe Nachfrage an Kinderbibeln trotz religiöser Traditionsabbrüche innerhalb einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ergeben, möchte ich keine besondere Aufmerksamkeit schenken. Vielmehr möchte ich auf die Inhalte und Gestaltung der Bücher eingehen und somit das Buch selber im Zentrum meiner Betrachtungen halten.

4.1 Bilder als Auswahlkriterium für Kinderbibeln

Noch heute kann ich mich daran erinnern, wie meine Mutter eines Tages eine große gelbe Kinderbibel mit dem Titel *Die Kinderbibel* nach Hause brachte. Es ist meinem Gedächtnis nicht mehr zugänglich, ob sie von Eckart zur Nieden, Anne de Fries oder einem ganz anderen, eher unbekanntem Autor stammte. Was mir aber noch immer sehr im Gedächtnis haftet, sind die Bilder, die farbenfroh, freundlich und ausdrucksstark waren. Besonders gut kann ich mich dabei an das Bild erinnern, welches die Geschichte von Daniel in der Löwengrube illustrierte. Daniel saß völlig unversehrt inmitten der Löwen, denen Gottes Engel den Ra-

chen versperrt haben (die Engel waren nicht darauf zu sehen). Ebenfalls zu sehen war König Nebukadnezar, der am Morgen besorgt nach Daniel Ausschau hielt und ihn zu seiner großen Erleichterung unverseht vorfand. Noch heute denke ich an dieses Bild, wenn ich mich in schwierigen Situationen befinde und verbinde es mit Hoffnung, Zuversicht und dem Vertrauen, dass Gott auch dem wütendsten Löwen das Maul verschließen kann.

Über eine ähnliche Erfahrung weiß auch Horst Heinemann zu berichten und behauptet zu Recht, dass sich Bilder teilweise lebenslang einprägen und gerade Kindern helfen, deren Textverständnis noch nicht umfassend ausgebildet ist, sich die Welt zu erschließen. Ferner sprechen Bilder die Gefühlswelt an, bleiben somit in uns lebendig und beeinflussen nonverbal unser Denken (Heinemann, 2005, 91).

Auch wenn die Bildtradition von einst (*Biblia Pauperum*), die wir noch heute in Kathedralen und Kirchen wiederfinden können, weitestgehend an Bedeutung verloren hat, gibt es auch noch heute keine nicht illustrierten Kinderbibeln im Angebot. Diese Tatsache drängt uns natürlich die Frage auf, nach welchen Kriterien wir Bilder in Kinderbibeln bewerten können oder sollen. Es kann dabei hilfreich sein, die unterschiedlichen Bildgestaltungsmöglichkeiten und Stilrichtungen in Blick zu nehmen.

Einige Künstler sind darauf bedacht, ihre Bilder so realistisch wie möglich darzustellen. Sie sind darum bemüht so viel Realität wie möglich in ihren Bildern zu reflektieren. Dies bezieht sich sowohl auf die Figuren, als auch auf die Umwelt, in der diese in Erscheinung treten. Die Bilder sollen offenbar Realitätsnähe vermitteln und keinen märchenhaften Touch haben.

Ganz anders präsentieren sich die Darstellungen, die so kindgerecht wie möglich daherkommen wollen. Sie sind sehr überlegt an das kindliche Auffassungsvermögen angepasst, reduzieren sich auf schlichte Formen und versuchen wichtige Textaussagen so deutlich wie möglich in den Fokus zu rücken. Bei allen lobenswerten Bemühungen, die Entwicklungspsychologie in der Bildkonstruktion zum Zuge kommen zu lassen, birgt sich in diesen Abbildungen aus meiner Sicht die Gefahr der Eindimensionalität. Eine Verstärkung erfährt diese Methode in der Anlehnung an Comicgestaltungsformen.

Nach welchen Beurteilungskriterien kann nun aber erfolgreich aus dem mannigfaltigen Angebot ausgewählt werden? – Eine scheinbar sinnvolle Maßnahme ist die Auswahl durch das Kind selber. Das Kind entscheidet, was gefällt und hat somit die Motivation, das Bildangebot auch tatsächlich eingehend zu betrachten. Dieser sehr sinnvoll scheinende Ansatz birgt jedoch die Gefahr, dass sich die Kinder das aussuchen, was ihnen schon an vielen anderen Orten begegnet ist, nämlich das weitgehend anspruchslose Comic. Die schlichten, eindimensionalen Darstellungen könnten eine eingehende Betrachtung der Bilder aus meiner Sicht von vornherein verhindern. Der Impuls, schnell umzublättern um die nächste Momentaufnahme zu betrachten, dürfte nur schwer zu unterdrücken sein. Wie oben erwähnt, machten neben mir auch andere Menschen die Erfahrung des

nachhaltigen Eindruckes, den ein Bild aus Kindheitstagen auf uns haben kann. Von diesem Denkansatz ausgehend, hält Horst Heinemann eine Heranführung an die biblischen Überlieferungen durch Comiczeichnungen für völlig inadäquat und stellt infrage, ob eine Jesusdarstellung die einem Sven Glückspils zum Verwechseln ähnlichsieht, tatsächlich sinnvoll sein kann. An dieser Stelle kann ich ihm nur zustimmen, denn schließlich sollten die Bilder den Anspruch erfüllen, den Charakter und die Charaktere des Textes so zutreffend wie möglich auszudrücken. Mir bleiben große Zweifel, ob dies mit derartig einfältigen Zeichnungen gelingen kann. Dabei ist die Frage der Auswahl zwar noch immer nicht geklärt, jedoch lassen sich erste Annäherungen in Abgrenzung an das Unpassende bereits anbahnen.

Bilder in Kinderbibeln haben nicht die Aufgabe, den Text schön zu dekorieren, Leerstellen auszufüllen oder die Seiten bunt zu schmücken. Vielmehr sollten sie narrativen Charakter haben, damit Neugierde wecken und zum Nachfragen anregen (vgl. Heinemann, 2005, 92–94). Ein gelungenes Bild sollte in der Lage sein, Stimmungen auszudrücken, Betroffenheit auszulösen und durch Vielperspektivität eigene kindliche Denkprozesse anzuregen.

4.2 Texte als Auswahlkriterium für Kinderbibeln

Für den nicht religionskundigen Leser fällt eine Textzensur bei der Kinderbibelauswahl schwer. Es scheint, als ob eine rein verkürzte und vereinfachte Ausgabe biblischer Texte daher sinnvoll wäre. Die Vielperspektivität und Tiefendimension biblischer Texte steht dem jedoch entgegen. Daher werden an das kindliche Verstehen adaptierte Neugestaltungen nötig. Dies bezieht sich nicht nur auf den Inhalt der Texte, sondern auch auf die Textgestaltung, aus Diskretion gegenüber dem kindlichen Leser.

Zwei Charaktere lassen sich grundsätzlich unterscheiden. Zum einen sind dies die Vorlesebibeln, die auch von Kindern mit weitentwickelten Lesekompetenzen selbst gelesen werden können, zum anderen sind dies Texte, die sehr gezielt an das noch unausgereifte Leseverständnis der Kinder angepasst sind.

In den vergangenen Dekaden haben Religionspädagogen diverse Erzählansätze entfaltet, die untereinander kontrovers diskutiert werden. Im Folgenden werde ich kurz auf die bedeutendsten Erzählweisen der letzten Jahre und deren Urheber eingehen.

Der wohl bekannteste unter ihnen ist Dietrich Steinwede. Er empfiehlt, so eng wie möglich am biblischen Originaltext (Luther) zu bleiben und erhofft sich somit, eine allmähliche Ausbildung biblischen Sprachverständnisses beim Rezipienten zu erzeugen.

Davon abweichend befürwortet der Schweizer Walter Neidhard eine Weiterentwicklung des Textes durch Phantasie mit dem Ziel, eine Identifikationsmöglichkeit für die Rezipienten zu schaffen, indem er die Texte in Rahmenerzählungen einbettet und den Erzählfaden bis in die Gegenwart weiterstrickt. – Nico ter

Linden sieht sich selber als sprachlichen Brückenbauer, der in humoristischer Weise die archaische Sprache der Bibel in den Sprachchargon der Moderne übersetzten möchte. Obwohl seine Erzählweise bei den Lesern gut ankommt, wird er von Dietrich Steinwende harsch kritisiert, der die Lindens Sprachspielereien als peinlich, misslungen und daher bedrückend wahrnimmt.

In einem Versuch, political correctness in die archaischen Texte zu bringen, wird die Rolle der Frau in den Erzählungen immer wieder neu definiert. Der Vater im Himmel kann im Zuge dieser Bemühungen auch schon einmal zur Frau werden (vgl. ebd. 94–95). Während einer theologischen Vorlesung wurde ich sogar Zeugin ernsthafter Bemühungen, die tief freundschaftliche Verbundenheit der Schwiegertochter Rut zu ihrer Schwiegermutter Noomi, welche wie im biblischen Kontext erläutert rein fürsorglich motiviert war, in eine homosexuell motivierte Verbundenheit umzudeuten. Dies stieß bei mir und den meisten Zuhörern auf breites Unverständnis, da der Folgetext die augenfällig heterosexuellen Neigungen von Rut klar herausstellen (Rut 1,1–18ff).

Wie aus meinen Erläuterungen hervorgeht, besteht keine Einheitlichkeit innerhalb der Erzählmethoden. Bei aller Gegensätzlichkeit sollte das gemeinsame Ziel darin bestehen, die biblische Botschaft den künftigen Generationen weiterzugeben, um sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen (vgl. ebd. 94).

4.3 *Biblische Geschichten für Kinder erzählt*

In seiner Bibelabenteuerreihe *Tante Belindas geheimnisvolles Zimmer*, die 2007 im Fischerverlag erschienen ist, erzählt Frank Fischer die Geschichte Abrahams und seiner Frau Sara, die er in eine abenteuerliche Zeitreise verpackt, die die Kinder Lena und Felix unternehmen. Dabei ist der Autor darauf bedacht, die biblische Botschaft so unverfälscht wie möglich zu erzählen. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Kinder die Geschehnisse nur von außen betrachten und nicht auf die Hauptdarsteller selbst Einfluss nehmen können. In Kontakt treten können sie nur mit Randfiguren. Damit geht der Autor zwar jedem Risiko der Verfremdung erfolgreich aus dem Weg. Er verbaut mit dieser Vorgehensweise aber auch die Möglichkeit für spannende Auseinandersetzungen, die zwischen den Hauptpersonen und den Kindern hätten stattfinden können und hält den kindlichen Leser dadurch auf Distanz zu den Hauptfiguren.

Die Schweizer Religionspädagogin Vreni Merz wendet sich mit ihrer Erzählanleitung *Die Bibel an der Bettkante* ebenfalls biblischen Geschichten zu. Ihr Buch wendet sich nicht primär an Kinder, sondern an den erwachsenen Leser, der dazu ermutigt werden soll, seinen Kindern biblische Geschichten zu erzählen. Gegliedert ist das Buch nach dem Rhythmus des Kirchenjahres und schafft wo immer möglich einen Bezugspunkt zu kirchlichen Ritualen. Der Schwachpunkt des Buches lässt sich in seinem Titel ausmachen: Anders als versprochen, handelt es

sich nicht um eine Bibel für die Bettkannte, sondern nur um Geschichten aus dem Neuen Testament (vgl. Tomberg, 2009, 55).

Die in New York City lebende Engländerin Sally Lloyd-Jones nimmt in ihrem Werk *The Jesus Storybook Bible* überraschender Weise die gesamte Bibel mit Neuem und Altem Testament in chronologischer Reihenfolge in den Blick und richtet sich von Anfang an direkt an den kindlichen Leser. Die Geschichten stellen eine Essenz der biblischen Texte dar, mit dem Versuch, die Hauptaussagen des Textes interessant und verständlich darzustellen. In kindgemäßer nicht kindischer Sprache, wird zu einer Abenteuerreise durch die Bibel eingeladen:

No, the Bible isn't a book of rules, or a book of heroes. The Bible is most of all a Story. It's an adventure story about a young Hero who comes from a far country to win back his lost treasure. It's a love story about a brave Prince who leaves his palace, his throne – everything – to rescue the one he loves. It's like the most wonderful of fairy tales that has come true in real life! ... There are lots of stories in the Bible, but all the stories are telling one Big Story. The Story of how God loves his children ... (Lloyd-Jones, 2007, 17)

Das Ziel, die Liebe Gottes zu seinen geliebten, wertgeschätzten Kindern darzustellen, kommt immer wieder in eindrucksvoller Weise zum Ausdruck, verbunden mit der Hauptaussage, dass Gott sich durch seinen einzigen Sohn den Menschen selber schenkte. Da ein eindeutiger Fokus auf die Personen der biblischen Geschichten gerichtet ist, wird sowohl in das Alte als auch in das Neue Testament mit einer Vorstellung der Hauptfiguren eingeführt. Dies schafft vielfältige Identifikationsmöglichkeiten für die Rezipienten. Besonders schön kommt die Hinwendung zum kindlichen Adressaten in dem Versuch zum Ausdruck, das Vaterunser in kindgemäßer Sprache weiterzugeben:

Hello Daddy!
 We want to know you.
 And be close to you.
 Please show us how.
 Make everything in the world right again.
 And in our hearts, too.
 Do what is best – just like you do in heaven,
 And please do it down here, too.
 Please give us everything we need today.
 Forgive us for doing wrong, for hurting you.
 Forgive us just as we forgive other people
 when they hurt us.
 Rescue us! We need you ...
 You see, Jesus was showing people that God would always love them – with a Never Stopping, Never Giving Up, Unbreaking, Always and Forever Love (Lloyd-Jones, 2007, 226–227).

Diese Kinderbibel ist eine der wenigen, die Gottes Charakter zielgenau akzentuiert und in unaufdringlicher Weise zum Glauben einlädt. Die farbenfrohen Bilder stellen Figuren und Umwelt in ihrem geschichtlichen Kontext dar. Dabei sind sie oft auf die Hauptaussage des vorangegangenen Textes reduziert. Leider wirken die Personendarstellungen insgesamt etwas hölzern, und die Gesichter lassen an Ausdruck vermissen.

5. Eine kurze Bilanz

In vielen der aufgeführten Werke hat Gott deutlich an Souveränität verloren. Er reagiert nicht mehr, er agiert und das aus einer oft hilflosen Position heraus. Gott wurde gewissermaßen von seinem Thron gestoßen, er ist einer von uns geworden. Diesmal aber nicht als fleischgewordenes Wort, wie uns Jesus, ganz Gott und ganz Mensch in der Bibel vorgestellt wird, sondern als einer mit Makeln und Schwächen.

Immer wieder werden Zitate aus der Bibel entnommen und in einen neuen Kontext eingepflanzt. Dadurch entsteht ein Mischmasch an religiösen Symbolen, deren Ursprung vom durchschnittlichen Leser nicht mehr zweifelsfrei gedeutet werden kann.

Die wenigen Bücher, die die christliche Botschaft unverfälscht in ihren Mittelpunkt stellen, beschränken sich in der Regel auf die Nacherzählung biblischer Texte. Kaum zu finden sind Bücher, die den christlichen Glauben ganz selbstverständlich im Alltag ihrer Protagonisten thematisieren. Damit werden die jungen Leser, wenn auch unbeabsichtigt, auf eine Distanz gehalten, die sich aus meiner Sicht durch geeignete Protagonisten, mit denen sie sich identifizieren könnten, überbrücken ließe.

Anja Ballis gewann den Eindruck, die Gottesbilder in aktueller Kinder- und Jugendliteratur seien so konstruiert, dass sie für die Gottesbilder einer säkularen Gesellschaft anschlussfähig blieben (vgl. Ballis, 2011, 84). Folgerichtig werden die Gottesbilder nicht mehr aus dem biblischen Kontext abgeleitet, sondern den Erwartungen der gegenwärtigen Gesellschaft angepasst.

5.1 Was wird vermisst?

In der Gesamtschau religiöser Kinder- und Jugendliteratur lassen sich kaum Werke finden, die sich direkt an die Kinder selbst richten mit dem Vorhaben, den christlichen Glauben offensiv zur Sprache zu bringen. Auch Langenhorst stellt einen Mangel an explizit christlicher KJL fest. Er beklagt, es seien kaum Werke mit christlicher Grundausrichtung oder Motiven zu finden (vgl. Langenhorst, 2011, 15). Zwar tauchen in vielen Büchern religiös transzendente Motive und spezielle Themen auf, wie zum Beispiel die Modethemen Engel, Tod und Sterben, Krankheit und Verlust, Schmerz und Trauer, Liebe und Hoffnung, oder phi-

losophische Fragestellungen. Gelebter – nicht gelehrter – Glaube ist dagegen fast nirgendwo zu finden. Dabei hat der weit angewandte Religionsbegriff oft zur Nichteindeutigkeit und Beliebigkeit der Auswahl an religiösen Motiven und Stoffen aus allen möglichen religiösen oder esoterischen Bereichen geführt. Gelebtes Christentum wird innerhalb der KJL weitgehend marginalisiert oder ignoriert!

Eine christlich religiöse Sozialisation von Kindern und Jugendlichen kann somit literarisch nicht begleitet werden, weder von den Eltern noch von den Erziehungs- oder Bildungsinstitutionen. Von einer Renaissance des klassisch religiösen (christlichen) Kinder- und Jugendbuches – abgesehen von den Bibeln und biblischen Geschichten – kann keineswegs die Rede sein! Das große Interesse an Kinderbibeln darf wohl auf die sinnstiftenden Inhalte dieser Literatur zurückgeführt werden.

5.2 Ausblick

Der große Erfolg der Bücherreihe *Der Schlunz* von Harry Voss lässt vermuten, dass spannende christliche Kinder- und Jugendliteratur durchaus eine Chance hätte. Leider aber bleibt der Autor mit seiner Reihe ein Phänomen, an dessen Erfolg bisher kein klassisch christlicher Kinder- und Jugendbuchautor der Gegenwart anknüpfen konnte. Christliche Kinder- und Jugendliteratur kann offensichtlich sehr erfolgreich sein. Dieser Erfolg hängt jedoch stark von der Qualität des Autors und seiner Werke ab. Das Versagen der Literatur und nicht der christlichen Botschaft an sich ist auch deshalb naheliegend, weil Kinderbibeln so außergewöhnlich gut ankommen. Eine Renaissance der christlichen Kinder- und Jugendliteratur ist somit denkbar, im Moment entspricht sie jedoch nicht dem Gegenwartsbefund.

Literatur

- Gottfried Adam 2007, Die Kinderbibel, in: *Handbuch Arbeit mit Kindern – Evangelische Perspektiven*, hg von Matthias Spenn, Gütersloh: GVH, 2007.
- Anja Ballis 2011, Von Engeln, Harfen und der Katze des Papstes. Gott in der aktuellen Kinderliteratur, in: Georg Langenhorst (Hg.), *Gestatten: Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart*, München: Sankt Michaelsbund, 2011.
- Michael Gerard Bauer 2009, *Running man. Roman*, DTV 62407, Reihe Hanser, München: DTV, 2009.
- Kåre Bluitgen, Chiara Carrer, Heinz Günther Schmidt 2001, *Ein Stiefel fiel vom Himmel*, Wuppertal: Hammer, 2001.
- Monika Born 2005, Religiöse Kinder- und Jugendliteratur, in: Günter Lange (Hg.), *Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur, Bd. 1: Grundlagen, Gattungen*, Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren, 42005.

- Peter Ciaccio 2012, *Harry Potter trifft Gott. Das Evangelium von Hogwarts*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 2012.
- Gabriele Cramer 2012, *Ich dreh die Wörter einfach um. Gedichte im Religionsunterricht; Ein Lese- und Methodenbuch für Kinder von 7 bis 12*, München: Kösel, 2012.
- Kate DiCamillo 2008, *Die wundersame Reise von Edward Tulane*, München: DTV, 2008.
- Kate DiCamillo, Nina Spranger, Sabine Ludwig 2003, *Winn-Dixie*, DTV Junior 70771, München: DTV, 2003.
- Astrid Dinter 2010, *Vom Logos zum Mythos. „Herr der Ringe“ und „Harry Potter“ als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts; Praktisch-theologische und religionsdidaktische Analysen*, Ökumenische Religionspädagogik 2, Münster: Lit, 2010.
- Kath Filmer-Davies 2007, C. S. Lewis, in: Andrew Hass, David Jasper, Elisabeth Jay (Hg.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford Handbooks, Oxford: OUP, 655–688.
- Cornelia Funke 2009, *Der verlorene Engel*, Hamburg: Dressler, 2009.
- Cornelia Funke 2012, *Tintentod*, Hamburg: Oetinger-Taschenbuch, 2012.
- Frank Fischer 2007, *Jakob und der Betrug im Beduinenzelt. Tante Belindas geheimnisvolle Zimmer*, Frankfurt am Main: Fischer, 2007.
- Horst Heinemann 2005, Gottes Wort in Kinderbibeln?, in: Jürgen Heumann u. a. (Hg.), *Religion in der Öffentlichkeit. Themenbereich: Über Gott und die Welt*, Religion, Sinn und Werte im Kinder- und Jugendbuch 8, Frankfurt am Main etc.: Lang, 92–94.
- Matthias Holl 2011, *Erzählende Kinderliteratur im Religionsunterricht. Theorie und Praxis zum Einsatz in der Grundschule*, Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag / Reihe Theologie 7, Marburg: Tectum, 2011.
- Anne Holterhues 2013, *Von Adam und Eva bis zu Thomas und Simpel. Religionspädagogische Perspektiven in aktueller Jugendliteratur; ein Lesecurriculum für die Sekundarstufen I und II*, Religionsdidaktik konkret 6, Berlin, Münster: Lit, 2013.
- Jörg Knobloch 2009, *Über Gott und die Welt. Religion als Thema der KJL*, AG Jugendliteratur und Medien (Hg.), München: kopaed, 2009.
- Georg Langenhorst 2009, *„Ich gönne mir das Wort Gott“. Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts*, Freiburg: Herder, 2009.
- Georg Langenhorst 2011, Religiöse Kinder- und Jugendliteratur. Neuaufbrüche ab 1979, in: Ders., (Hg.), *Gestatten: Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart*, München: Sankt Michaelsbund, 2011.
- Sally Lloyd-Jones 2007, *The Jesus Storybook Bible. Every story whispers his name*, Grand Rapids: Zonderkidz, 2007.
- Tim Lörke, Robert Walter-Jochum 2015, *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien*, Göttingen: V&R, 2015.

- Vreni Merz 2007, *Die Bibel an der Bettkante. ein Familienbuch, Vorlesegeschichten, Erzählideen, Rituale*, München: Kösel, 2007.
- Reiner Andreas Neuschäfer 2010, *Kinderbibelkanon? Kinderbibeln als Auswahlbibeln zwischen 1955 und 2006*. Diss. Phil. Erfurt: Erziehungswiss. Fakultät, 2010, ersch. 2011.
- Reiner Andreas Neuschäfer 2011, „Das ist ja auch nicht die richtige Bibel – die ist ja eine für Kinder!“ Mit Kinderbibeln hermeneutischen Kompetenzen auf der Spur, in: „Jesus würde sagen: Nicht schlecht!“ *Kindertheologie und Kompetenzorientierung*, hg. von Friedhelm Kraft u. a., Stuttgart: Calwer, 2011.
- Sandra Pfeiffer 2011, *Religiös-ethische Dimension in aktueller Kinder- und Jugendliteratur*, Forum Theologie und Pädagogik 3, Berlin, Münster: Lit, 2011.
- Joanne K. Rowling 2007, *Harry Potter, Bd. 7: Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*, Hamburg: Carlsen, 2007.
- Michael Schmidt-Salomon 2007, *Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen*, Aschaffenburg: Alibri, 2007.
- Jerry Spinelli 2014, *Stargirl*, Ravensburger Tb. 58468, Ravensburg: Ravensburger, 2014.
- Annette Swoboda 2008, *Der kleine Gott und die Tiere*, Hamburg : Oetinger. 2008.
- Markus Tomberg 2009, Am Anfang war immer noch das Wort gewesen ... Religiöse Spuren in aktueller Kinder- und Jugendliteratur, in: *Über Gott und die Welt, Religion als Thema der Kinder- und Jugendliteratur*, KJL&M 60, 2009, H. 1, 53–60.
- Mirjam Zimmermann 2012, *Literatur für den Religionsunterricht. Kinder- und Jugendbücher für die Primar- und Sekundarstufe*, Göttingen: V&R, 2012.

Nadine Schemperle

Is there a Renaissance of Religion in German Religious Literature for Children and Teens?

This essay, which is part of a larger dissertation project, investigates the image of God in 21st Century-Literature for Children and young people. The author concludes that vibrant Christianity is largely ignored and marginalized in books published in the last 15 years. In a large number of analyzed publications, God has lost his sovereignty. He doesn't influence life but acts in a helpless manner. In a certain sense, God has been dethroned and has become one of us. But he did not become the incarnate Son of God, true God and true man. Rather, he became a being with quirks and weaknesses. Apart from the boom of Children's Bibles, one cannot speak of a renaissance of truly Christian literature for Children and young people.

Elf Merkmale des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel

1. Fehlende Definition der historisch-kritischen Exegese

Im Rahmen der Bibelwissenschaft ist oft von der „historisch-kritischen Methode“ die Rede. Was damit genau gemeint ist, wird jedoch kaum jemals definiert,¹ weder in kurzen Lexikon-Artikeln² noch in Büchern über ihre Geschichte.³ Die vielbändige *Theologische Realenzyklopädie* hat kein Stichwort „historisch-kritische ...“;⁴ in einem ausführlichen Internetlexikon-Artikel findet sich die Aussage, es „bemüht sich die historisch-kritische Exegese zu ermitteln, welchen Sinn ein biblischer Text zur Zeit seiner Abfassung hatte“.⁵ Aber damit ist die historisch-kritische Exegese nicht charakterisiert, denn darum bemühen sich auch konservative Theologen, die dieser Exegese reserviert gegenüberstehen.

Mit „historisch-kritisch“ werden verschiedene Substantive verknüpft, etwa „Methode“ oder „Exegese“.⁶ Welches Substantiv bevorzugt wird, ist zur Bezeichnung der hier behandelten theologischen Richtung nicht wichtig; wesentlich dafür ist das Doppeladjektiv „historisch-kritisch“, und daher soll es hier um dessen Bedeutung gehen. Eine *Definition* dieser historisch-kritischen Exegese sollte die spezifischen Kennzeichen dieser Richtung benennen und erklären, warum sie ausgerechnet „historisch-kritisch“ genannt wird.

Aus mehreren Gründen ist es wichtig zu erfassen, was mit „historisch-kritisch“ gemeint ist: Konservative Theologen äußern Bedenken gegenüber der

1 Wo die historisch-kritische Methode behandelt wird, geht es oft primär um deren geschichtliche Entwicklung besonders seit der Aufklärung, zum Beispiel bei Erich Mauerhofer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments* 1, Neuhausen, 1995, 13f (am Beginn schreibt er: „klassisch definiert wird die hist.-krit. Methode durch Ernst Troeltsch“, aber wichtig wäre eine die aktuelle Forschungsrichtung erfassende Definition).

2 Auch der Artikel über die „Historisch-kritische Forschung“ von Otto Michel im *Calwer Bibellexikon*, Stuttgart 61989, 542–544, enthält keine solche Definition.

3 Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 21969.

4 Band 1 erschien 1977.

5 So Joachim Vette 2008 im Internet-Bibellexikon *WiBiLex* der Deutschen Bibelgesellschaft (bibelwissenschaft.de), im Artikel „Bibelauslegung, historisch-kritische“ (im ersten, „Definition“ genannten Kapitel).

6 Eine Suche bei Google nach genau diesen Wortkombinationen zeigt folgende Reihenfolge: Am häufigsten erscheint „historisch-kritische Methode“, danach „... Exegese“, „... Bibelauslegung“, „... Forschung“, „... Theologie“.

„historisch-kritischen Exegese“;⁷ Beobachter könnten denken, dass diese Konservativen unkritisch seien (also quasi „historisch-unkritisch“ eingestellt seien) und eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel grundsätzlich ablehnen würden.⁸ Eine Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese sollte sich daher auf deren konkrete Tendenzen beziehen, damit die Begründung der Bedenken deutlich wird. Auch für die Kritiker selbst ist es wichtig, eine klare Vorstellung vom kritisierten Objekt zu haben, damit die Kritik tatsächlich den Kern trifft und nicht etwa extreme – zum Teil gar nicht repräsentative – Meinungen einzelner Vertreter der historisch-kritischen Exegese.

Schließlich besteht auch das Risiko, dass viele Bibelinteressierte durch die recht allgemein klingende Bezeichnung „historisch-kritisch“ getäuscht werden und einen solchen Zugang zur Bibel befürworten, ohne erfasst zu haben, worauf diese Bezeichnung hindeutet. Dass sich die Vertreter der historisch-kritischen Exegese kaum um eine Klärung des Begriffspaars „historisch-kritisch“ bemühen, mag daran liegen, dass sie derart stark von den im folgenden behandelten Merkmalen geprägt sind, dass sie diese nicht hinterfragen, sondern sie gemeinsam mit anderen, allgemein anerkannten Vorgangsweisen (wie etwa Textkritik), als „Standard der heutigen Bibelwissenschaft“ betrachten. Andere Einschätzungen, die eine Alternative zu den spezifisch historisch-kritischen Merkmalen darstellen, kommen für sie gar nicht in den Blick.

2. Elf Merkmale

Ausgehend von den Begriffen „historisch“ und „kritisch“ sowie der tatsächlichen Praxis der historisch-kritischen Exegese stelle ich hier insgesamt elf Merkmale zusammen. Diese sind bei der überwiegenden Mehrheit jener Theologen zu beobachten, die sich als „historisch-kritisch“ arbeitend verstehen. Diese Merkmale sind bei den einzelnen Theologen verschieden stark ausgeprägt, weshalb man sie als „Tendenzen“ bezeichnen könnte. Zwischen den Merkmalen gibt es Querverbindungen; einige ergeben sich als naheliegende Konsequenz aus einem anderen Merkmal. Manche Merkmale könnten auch zusammengefasst werden, dann wäre die Gesamtzahl niedriger.

7 Bekannt wurde das Buch von Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal, 1974.

8 Die Darstellung von Kraus (wie Anm.3) geht von einer solchen Gleichsetzung von „historisch-kritisch“ mit „wissenschaftlich“ aus. In diesem Sinn klingt auch die Aussage, dass das „historisch-kritische Bewusstsein“ „die Grundlage jeder Beschäftigung mit der Vergangenheit“ sei; so Jens Schröter, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, Tübingen, 2007, 9.

2.1 Verzicht auf die Inspirationsvorstellung

In traditioneller Sicht wurden die biblischen Texte von Gott inspiriert. Daraus wurde u.a. die historische Zuverlässigkeit dieser Texte abgeleitet. Die historisch-kritische Exegese dagegen betrachtet diese biblischen Texte als gewöhnliche historische Texte, vergleichbar anderen Texten des Altertums (hierin liegt eine Bedeutung des Wortes „historisch“ (beim Begriffspaar historisch-kritisch), indem die biblischen Texte anderen historischen Texten gleichgestellt werden). Die Ansicht, dass die in der Bibel gesammelten Schriften aufgrund göttlicher Inspiration eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Texten haben, wird von der historisch-kritischen Exegese abgelehnt. „Historisch-kritisch“ bedeutet also, die Betrachtung biblischer Texte als Endprodukte eines durchwegs menschlichen Vorganges; gewöhnliche Menschen mit unterschiedlichen Meinungen wirkten daran mit. Daraus ergibt sich neben dem Verzicht auf eine „geistliche“ (wie z. B. eine allegorische) Bibelauslegung auch die Bereitschaft, die Texte zu kritisieren: Diese können historische Fehler enthalten sowie individuelle theologische Vorstellungen, die von den Vorstellungen anderer biblischer Verfasser sowie von kirchlichen Dogmen abweichen. Hier zeigt sich insbesondere seit der Aufklärung eine veränderte Einstellung gegenüber der Bibel als (Zeugnis von der) Offenbarung: Die der menschlichen Vernunft einleuchtenden Maßstäbe werden auch zur Beurteilung biblischer Texte angewandt.

2.2 Starkes Unterscheiden zwischen den Ereignissen und ihrer Darstellung

Das Unterscheiden zwischen Ereignissen und dem Bericht darüber ist eigentlich trivial: Wir unterscheiden zwischen dem, was Jesus sowie seine ersten Jünger taten (einerseits), und der Darstellung dieser Handlungen einige Jahrzehnte danach in den Evangelien sowie in der Apostelgeschichte (andererseits). Allerdings besteht aus konservativer Sicht eine gute Übereinstimmung zwischen beiden: Die späteren Darstellungen vermitteln demnach ein zutreffendes Bild von den damaligen Handlungen und Ereignissen, wobei zugestanden wird, dass die Darstellung zusammenfassend sein kann, oder die Reihenfolge der einzelnen Ereignisse nicht historisch sein muss. Die „kritische“ Sicht dagegen sieht hier wesentliche Unterschiede, und hierin liegt die Hauptbedeutung des Wortes „kritisch“ (bei der Bezeichnung „historisch-kritische Exegese“): Es wird klar unterschieden zwischen den ursprünglichen Ereignissen und deren späterer Darstellung. Diese Darstellung enthalte demnach nur in beschränktem Maße zutreffende historische Berichte. Diese Berichte seien ergänzt oder verändert worden aufgrund bestimmter theologischer Sichtweisen der Evangelisten (oder Autorengruppen oder Gemeinden, deren Sicht der jeweilige Evangelist darzulegen versuchte).⁹ Das Wort „kritisch“

9 Hier sei ein „Trend vom Faktischen zum Fiktiven“ (das Handeln Gottes in geschichtlicher Wirklichkeit wird auf innerliche Vorgänge reduziert) erkennbar, laut Helge Stadelmann:

bedeutet also erstens die Überzeugung, dass zwischen Ereignissen und deren Darstellung weitreichende Unterschiede bestehen, und zweitens das Bemühen, diese Unterschiede genauer zu erfassen (um angeben zu können, inwieweit die Darstellung historisch ist).¹⁰ Ein solches starkes Unterscheiden betrifft auch die Verfasserangaben bei den biblischen Büchern. Diese feste Überzeugung, hier stark unterscheiden zu müssen, wird durch den Verzicht auf die Inspirationsvorstellung (1. Merkmal) begünstigt.

Wer eine „kritische Exegese“ in diesem Sinn ablehnt, ist nicht unkritisch, aber er hält eine derart weitreichende Unterscheidung für unzutreffend. Und soweit diese Angaben als historisch zuverlässig eingestuft werden, ergibt sich für das Zustandekommen dieser historischen Angaben kein besonderer Erklärungsbedarf – es handelt sich dann eben um die Berichte von Augenzeugen oder von gut informierten Berichterstattern. Aber bei einem Abweichen solcher – vordergründig einen historischen Eindruck erweckenden – Angaben von dem, was sich tatsächlich ereignet hatte, entsteht Raum für die Erklärung dieser Diskrepanz. Eine solche Erklärung kann etwa darin bestehen, dass der Berichterstatter sich weniger als Historiker denn als Theologe sah, und nicht tatsächliche Ereignisse aufzeichnen wollte, sondern eine bestimmte theologische Anschauung gleichnishaft vermitteln wollte. Außerdem versucht diese Erklärung dann die spezifische theologische Aussageabsicht zu erfassen.

2.3 Befreiung der Bibelwissenschaft von der Dogmatik

Wer in traditioneller Sicht die Bibel als inspiriertes Buch liest, will durch sie Gottes Mitteilung an die Menschen erfahren. Die historisch-kritische Exegese dagegen liest die biblischen Texte als Quellen für Zustände und Denken der Menschen zum Zeitpunkt der Niederschrift, unabhängig davon, was sich daraus für heutige Leser ergibt. Kirchlichen Festlegungen bezüglich Dogmatik und Ethik, wie sie bei kirchlich geprägten Lesern mitschwingen, werden keine Bedeutung zugestanden. Die Bibelwissenschaft wollte sich „emanzipieren“ von der Dogmatik; diese sollte nicht mehr das Verständnis vorgeben, mit dem biblische Texte zu deuten sind. Zu dieser „Befreiung“ von der Dogmatik gehört auch der Verzicht auf die kirchliche Lehre von der Inspiration der Bibel (siehe 1. Merkmal).

„Stellungnahme zum Schriftverständnis“, in: *Präsidium des BEFG: So! Oder auch anders? Beiträge aus dem BEFG zum Umgang mit der Bibel*, Kassel, 2008, 89–100, dort 91.

10 So beschrieb Lukas Bormann: „Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie“, in: Ders. (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn, 2014, 111–128, dort 111, das Wirken von Hermann Samuel Reimarus: „Er behandelte die biblischen Texte nicht mehr als heilige Schriften, sondern als Quellen über historische Ereignisse, und untersuchte sie kritisch, d. h. er befragte sie auf ihren historischen Wert, ihre Objektivität und ihren sachlichen Gehalt.“ Reimarus steht für Bormann am Beginn der historischen Erforschung des Wirkens Jesu.

In dieser historisch-kritischen Sichtweise informieren die biblischen Texte vor allem über Gegebenheiten zur Entstehungszeit der jeweiligen biblischen Schrift. Diese sei eine historische Quelle vor allem für das Denken des Verfassers zur Zeit der Abfassung, sie sagt also oft mehr über die Theologie des Verfassers und der mit ihm verbundenen Kreise (Autorengruppen oder Gemeinden). Inwieweit in diesen Texten auch tatsächliche historische Ereignisse ihren Niederschlag fanden, sei jeweils zu prüfen.

2.4 Aufspaltung der biblischen Botschaft in eine Vielzahl unterschiedlicher „Theologien“

Die biblischen Schriften geben also Einblicke in das Denken der Verfasser. Was die kirchliche Dogmatik über bestimmte Themen sagt, soll bei der historisch-kritischen Exegese ausgeblendet werden. Die einzelnen biblischen Aussagen werden also nicht in Richtung kirchlicher Lehre interpretiert, sondern möglichst unabhängig davon. Dabei stelle sich dann heraus, so die historisch-kritische Exegese, dass die verschiedenen Verfasser unterschiedliche Vorstellungen hatten, also unterschiedliche „Theologien“. Aus der *Biblischen Theologie* wird also die „Theologie des AT“ sowie die „Theologie des NT“, und diese zerfällt in eine „Theologie der Synoptiker“, „Theologie des Paulus“ usw.¹¹ Die Bibel wird also nicht als Mitteilung Gottes an die Menschen verstanden, sondern als Sammlung unterschiedlicher menschlicher Meinungen.¹² Hier besteht ein wesentlicher Unterschied gegenüber konservativen Theologen, denn diese lesen die Bibel mit der Erwartung, darin Gottes Botschaft zu finden (die durchaus zu AT-Zeiten anders ausgesehen haben kann als zu NT-Zeiten), ohne auf bestimmte kirchliche Lehrmeinungen festgelegt zu sein. Denn aus der evangelischen Überordnung der Bibel ergibt sich die Offenheit, auch kirchliche Lehren von der Bibel her in Frage zu stellen.

2.5 Aufteilung biblischer Bücher auf eine Vielzahl schriftlicher Quellen

Die *Literarkritik* will schriftliche, teilweise hypothetische Vorlagen ermitteln, die von den Verfassern der biblischen Bücher verwendet wurden („Quellenscheidung“). Dabei könne sich herausstellen, dass der biblische Text das Endergebnis mehrerer Bearbeitungsschritte war. Dass biblischen Büchern ältere schriftliche Quellen zugrunde lagen, ist eine auch von konservativen Theologen erwogene

11 Schröter, *Von Jesus zum Neuen Testament* (wie Anm.8), 393: „Die historisch-kritische Forschung hat durch die Herausarbeitung der Vielfalt frühchristlicher Theologien die Vorstellung einer theologischen Einheit der im Neuen Testament versammelten Schriften destruiert.“

12 Von einer Tendenz zur „Atomisierung“ (anstelle des Erfassens eines Gesamtbildes) sowie von einer „Zerstückelung“ der biblischen Texte sprechen (ablehnend) Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Einleitung in das Neue Testament*, Gießen, 2010, 52 und 62.

und manchmal bejahte Möglichkeit. Deren Schlussfolgerungen sind aber deutlich gemäßiger, d. h. sie halten es kaum für realistisch, aus einem „Endtext“ mehrere Bearbeitungsschritte herauszuschälen.

Nach historisch-kritischer Einschätzung mündeten die verschiedenen Bearbeitungen schließlich in einen Text, der von einer bloßen Wiedergabe des ursprünglichen Ereignisses weitreichend abweicht (gemäß dem 2. Merkmal). Es soll die historische Entwicklung vom ursprünglichen Ereignis bis zur schlussendlichen Darstellung nachgezeichnet werden (hierin liegt eine Bedeutung des Wortes „historisch“!). So soll zum Beispiel der Weg vom Wirken Jesu um 30 n. Chr. bis zum Matthäus- und Lukasevangelium um 85 n. Chr. über eine hypothetische Redenquelle Q, das Markusevangelium sowie Sondergut gegangen sein. Das Synoptische Problem bietet ein weites Feld für solches Ableiten – bei ähnlichen, also parallelen Abschnitten lässt sich erwägen, ob eine Übernahme wahrscheinlich ist.

Der Begriff „kritisch“ (in „historisch-kritische Exegese“) könnte darauf hindeuten, dass ein großes Beurteilungsvermögen des Theologen gefordert wird: Er soll/will mehrere, großenteils hypothetische Zwischenstufen rekonstruieren. „Kritisch sein“ meint hier also „urteilen“ über Sachverhalte, die nur schwer zu beurteilen sind. Meist kommen „kritische“ Theologen daher kaum über Vermutungen hinaus. Daher besteht eine Kritik an solchen „kritischen Theologen“ darin, dass sie unkritisch seien – nämlich gegenüber ihrem eigenen Urteilsvermögen. Der Unterschied zu konservativen Theologen liegt also nicht darin, dass diese unkritischer seien, sondern darin, dass diese keine Veranlassung sehen, Urteile über solche – möglicherweise nie existierende – Zwischenschritte zu fällen.

Solches Zerlegen wird nicht nur bei historischen biblischen Büchern versucht, sondern auch bei alttestamentlichen Prophetenbüchern sowie bei neutestamentlichen Briefen, insbesondere einigen Paulusbriefen.

Zu diesem Merkmal gehört auch die *Redaktionskritik* oder Redaktionsgeschichte. Nebenbei bemerkt: Dass die Bezeichnung einiger Betrachtungsweisen mit *-geschichte* oder *-kritik* endet, weist auf den Bezug zu „historisch“ und „kritisch“ (vgl. „historisch-kritische Exegese“) hin. Die Redaktionskritik konzentriert sich auf den „Letztverfasser“ eines biblischen Buches: Was machte er aus seinen Vorlagen? Dabei wird (historisch-kritisch) angenommen, dass es durch die Tätigkeit dieser Redaktoren zu bedeutenden Veränderungen kam, während konservative Theologen mit einer eher behutsamen Bearbeitung zum Beispiel durch den Evangelisten rechnen: Er traf Entscheidungen über Auswahl sowie Reihenfolge der aufgenommenen, ihm vorliegenden – mündlichen oder schriftlichen – Perikopen, und er schuf Überleitungen (Markus beispielsweise oft durch ein bloßes *kai*).

Die Erläuterung der einzelnen Schritte der „historisch-kritischen Methode“¹³ beginnt oft mit der *Textkritik/-geschichte*; auch hier handelt es sich um *Ge-*

13 Es handelt sich eigentlich um einen *Methodenkomplex*, daher könnte man auch von „historisch-kritischen Methoden“ in der Mehrzahl sprechen.

schichtsforschung. Die erhaltenen vollständigen und bruchstückhaften Abschriften der neutestamentlichen Bücher ermöglichen Rekonstruktionsversuche. Aber trotz der zahlreichen schriftlichen Anhaltspunkte ist eine solche Rekonstruktion sehr unsicher, vor allem in Bezug auf die vorschriftliche Epoche der Bibeltexte. Gerade der Vergleich mit diesem so quellendichten Forschungsfeld legt eine gewisse Behutsamkeit in quellenärmeren Feldern (Literar- und vor allem Traditionskritik) nahe.

Die Textkritik werde ich nicht als eigenes „Merkmal“ der historisch-kritischen Exegese, denn hier besteht kein grundsätzlicher Gegensatz zur konservativen Praxis.

2.6 Zuordnung biblischer Texte zu hypothetischen Stufen der mündlichen Überlieferung

Die *Traditionskritik* oder Traditionsgeschichte möchte mündliche Vorstufen der biblischen Texte ermitteln. Dabei wird (historisch-kritisch) angenommen, dass viele in biblischen Texten enthaltene Gedanken einen späteren Ausgangspunkt haben, zum Beispiel sollen viele Abschnitte der Evangelien einen „Sitz im Leben“ christlicher Gemeinden in den Jahrzehnten nach Jesu Wirken haben. Solche „nachösterlichen“ Problemstellungen sollen durch prophetische Aussprüche beantwortet und dann dem irdischen Jesus in den Mund gelegt worden sein („Propheten-Hypothese“).

Die Traditionskritik befasst sich also mit der Vorgeschichte der Verschriftlichung (deren weitere Geschichte dann von der Literarkritik untersucht wird). Die Entstehung biblischer Inhalte wird dann mit bestimmten (externen) historischen Ereignissen oder mit (internen) theologischen Veränderungen in Verbindung gebracht. Darin liegt eine Fortsetzung des 4. Merkmals, dem Herausschälen unterschiedlicher „Theologien“. Dieses Herausschälen beschränkt sich beim NT nicht auf das Feststellen von Unterschieden zwischen den großen Gruppen Synoptiker, Johannes und Paulus, sondern versucht auch minimale Differenzen zu ermitteln und zuzuordnen. Solche Differenzen werden dann auf dazwischenliegende, Jahrzehnte beanspruchende theologische Entwicklungen zurückgeführt.

Da es hier zu vielen unsicheren Hypothesen¹⁴ kommt, kann die „historisch-kritische Forschung“ als „Theologie des Vermutens“ bezeichnet werden, während die konservative Forschung eine „Theologie des Vertrauens“ ist.¹⁵ Denn konservative Theologen lehnen die seitens der historisch-kritischen Theologen gestellten Ausgangsfragen nicht grundsätzlich ab, aber sie meinen, dass sich über

14 Martin Hengel, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, Tübingen, 2008, 11, spricht davon, dass man „Hypothesenlabyrinth“ errichtete.

15 So Franz Graf-Stuhlhofer, *Auf der Suche nach dem historischen Jesus. Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien und die Zweifel der Skeptiker*, Leun, 2013, S.17.

die Vorgeschichte der biblischen Texte wenig sagen lässt. Das liegt zum Teil an einem Mangel an Quellen in Bezug auf diese Vorgeschichte: Selbst wenn es dabei zu mehreren Bearbeitungen gekommen sein sollte, so können wir über diese kaum seriöse Aussagen machen. Zum anderen Teil liegt es an der konservativen Einschätzung, dass die historischen biblischen Bücher auf die Berichte von Augenzeugen zurückgehen. Wenn ein Augenzeuge ein von ihm beobachtetes Ereignis zuverlässig beschreibt, so lässt sich über eine Vorgeschichte des Berichts wenig sagen.

2.7 Weitgehende Ableitung biblischer Inhalte von heidnischen Religionen

Die *Religionsgeschichte* erwägt, dass viele biblische Inhalte von außerbiblischen Religionen übernommen wurden. Dabei wird versucht, konkrete schriftlich erhaltene Texte als Vorlagen ausfindig zu machen, und zwar im Hinblick auf das AT altorientalische Texte, im Hinblick auf das NT hellenistische Texte. Soweit sich keine konkreten, ähnlichen *Texte* finden lassen, wird erwogen, ob es zumindest zur Übernahme verbreiteter religiöser *Ideen* gekommen ist (zum Beispiel Auferstehungsmythos).

Die dabei praktizierte Grundhaltung sieht die biblischen Texte in der Rolle des Nehmenden, was durch eine Spätdatierung (siehe das 8. Merkmal) begünstigt wird. Die Botschaft der Bibel wird auf diesem Weg „verfremdet“, sie erscheint dann als Zusammenstellung und Weiterverarbeitung verschiedener heidnischer Ideen und Texte. In den Jahrzehnten um 1900 hatte die „Religionsgeschichtliche Schule“ großen Einfluss. Dieser ist heute nicht mehr so groß; was das NT betrifft, so wird nun eher nach Analogien im Judentum gesucht, weniger in der hellenistischen Umwelt.

Das Grundanliegen bei Vergleichen mit außerbiblischen Religionen ist allgemein anerkannt; auch konservative Theologen bemühen sich darum, in der Bibel vorkommende Gedanken und Begriffe dadurch zu beleuchten, dass deren Verwendung in der biblischen Umwelt betrachtet wird. Die historisch-kritischen Antwortversuche – die der biblischen Offenbarung nur geringe Originalität zugehen – gehen den Konservativen allerdings zu weit.

2.8 Spätdatierung biblischer Bücher

Die historisch-kritische Exegese möchte also die Vorgeschichte der biblischen Bücher erhellen. Bei den neutestamentlichen Texten erstreckt sich diese Vorgeschichte über mehrere Jahrzehnte, bei den alttestamentlichen Texten über mehrere Jahrhunderte. Dabei fällt auf, dass innerhalb des möglichen Entstehungsrahmens (bei den Evangelien etwa 30–110 n. Chr.) die von historisch-kritischen Exegeten vermuteten Entstehungszeitpunkte zum Ende hin tendieren. Damit steht dann ein eher langer Zeitraum für die vermutete Vorgeschichte – mit mehreren Textbearbeitungen sowie theologischen Veränderungen – der biblischen Texte

zur Verfügung. Die verbreitete Neigung zu Spätdatierungen für die Entstehung einzelner neutestamentlicher Texte wurde von Kurt Aland kritisiert. Ihm schien es angemessener, innerhalb eines möglichen Datierungsrahmens eher von einem Mittelwert auszugehen, nicht vom spätesten möglichen Datum.¹⁶

Abgesehen von etwa sieben als echt anerkannten Paulusbriefen nimmt die historisch-kritische Exegese als Entstehungszeitpunkt für die Bücher des NTs circa 40 bis 100 Jahre nach dem Wirken Jesu an. Diese späte Entstehung begünstigt die alle neutestamentlicheN Autoren betreffende Annahme, dass sie weder Augenzeugen des Wirkens Jesu noch deren Sekretäre waren.¹⁷ Damit erscheinen die NT-Bücher nicht nur zeitlich, sondern auch hinsichtlich der Augenzeugenschaft als weit vom Wirken Jesu abgerückt.

2.9 Anwenden von methodischem Atheismus

Eine häufig mit der historisch-kritischen Exegese verbundene Grundannahme ist der „methodische Atheismus“. Denn ein Mitwirken Gottes wird weder bei den berichteten Ereignissen noch bei der Niederschrift des Berichts darüber in Betracht gezogen. Das Ausklammern eines Mitwirkens Gottes bei der Niederschrift wurde bereits als 1. Merkmal dargelegt, dem Verzicht auf den Gedanken der Inspiration. Hier erläutere ich noch das Ausklammern eines bei den berichteten historischen Ereignissen erkennbaren göttlichen Wirkens. Auch Jesus von Nazareth wird (nur) als Mensch betrachtet, der von einer besonderen göttlichen Herkunft selbst nichts wusste, und der auch über kein göttliches Vorherwissen verfügte. Zwar wird ein Wunderwirken Jesu auch seitens historisch-kritischer Theologen nicht ausgeschlossen, aber dieses Wunderwirken bewegt sich im Rahmen dessen, was auch anderen im Alten Orient zu jener Zeit lebenden charismatischen Persönlichkeiten zugeschrieben wurde.

Dieser „methodische Atheismus“ wäre präziser als „methodischer Noninterventionismus“ zu bezeichnen, denn um die Existenz Gottes geht es dabei nicht, lediglich darum, dass in dem studierten Objekt (das sind die Bibel sowie die darin berichteten Ereignisse) kein Wirken Gottes zu erkennen sei. Dieser Noninterventionismus ist kein notwendiger Bestandteil historisch-kritischen Forschens, aber die Tendenz dieser Forschungsrichtung geht sehr wohl dahin, das Wirken Gottes als Möglichkeit auszuklammern. Das könnte mit der im akademischen Bereich erhobenen Forderung nach einem „voraussetzungslosen“ Forschen zusammenhängen, was oft so verstanden wird, dass Forschungsweise und -ergebnisse allgemein nachvollziehbar sein sollen, unabhängig von der Weltan-

16 Kurt Aland, „Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts“, in: Adolf Martin Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos. ... Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1979, 29–48, dort 46 und 44.

17 Nach Ansicht konservativer Theologen geht ungefähr die Hälfte des NT-Umfangs auf Augenzeugen des Wirkens Jesu zurück.

schauung des jeweiligen Betrachters. Um eine gemeinsame Basis etwa mit atheistischen, agnostischen oder andersgläubigen Forschern zu erreichen, wird also ein solcher „Noninterventionismus“ zugrunde gelegt. Soweit aber „dennoch“ Gott mitwirkte an den Ereignissen oder den Berichten darüber, sind dann solche „voraussetzungslosen“ Ergebnisse fehlerhaft, da sie einen wichtigen Faktor prinzipiell ausklammerten.

Ein nichtchristlicher Betrachter der Evangelien wird bei der Lektüre mit einer großen Zahl an Wundern konfrontiert und somit vor eine Entscheidung gestellt: Entweder behält er die verständliche Skepsis von Historikern (und Menschen überhaupt) gegenüber solchen Wunderberichten bei, dann erscheinen ihm die Evangelien nicht als zuverlässige historische Berichte. Oder er gewinnt insgesamt einen positiven Eindruck bezüglich der Historizität dieser Evangelien – dann steht er vor der Frage, wie er persönlich auf eine solche Offenbarung einer höheren Macht reagiert, und wie er sich zu dem mit diesen Wundern verknüpften Anspruch Jesu, Gottes besonderer Bote zu sein, stellt. Der Evangelienleser sieht sich also vor eine Glaubens-Entscheidung gestellt. Es ist schwer, die Evangelien „neutral“ zu lesen. Wenn ein Theologe die etwa in den Evangelien liegende Provokation beseitigen will, indem er das darin berichtete Wunderhafte auf das normale Maß der von den Menschen alltäglich erlebten Wirklichkeit reduziert (indem er viele Wunderberichte als Gleichnisse deutet), hat er sich bereits für den Nicht-Glauben entschieden.

2.10 Verdrehung der Reihenfolge bei Vorhersage und Erfüllung

Die in biblischen Texten enthaltenen Vorhersagen geschichtlicher Ereignisse werden seitens historisch-kritischer Theologen auf diese Ereignisse zurückgeführt, das heißt, als „vaticinia ex eventu“ betrachtet (im Sinne des „methodischen Atheismus“). Die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels werden als Vorgeschichte der betreffenden „Vorhersagen“ Jesu gewertet, was bedeutet, dass diese Vorhersagen als Jesus nachträglich in den Mund gelegt gelten. Im AT wird das Auftreten des persischen Königs Kyros zur Vorgeschichte des Deuterodesaja (Jes 40–55) gerechnet, dieser also nach Kyros datiert und somit dem um 700 v. Chr. wirkenden Jesaja abgesprochen.

Dieses Umdrehen von Vorhersage und Erfüllung ist ebenfalls eine Form der Rekonstruktion von Bearbeitungsschritten: Gemäß dieser Sichtweise „verarbeiten“ biblische Texte historische Ereignisse in Form einer Ausgestaltung als Vorhersage. Es handelt sich hier um einen Sonderfall des 6. Merkmals (Traditionskritik).

2.11 Bewertung der Kanongeschichte als bloß menschliches Handeln

Die Kanongeschichte ist tatsächlich eine *Geschichte* mit erkennbaren Entwicklungsschritten. Die auf uns gekommenen Angaben zum Umfang einer neutestamentlichen Büchersammlung zeigen Unterschiede in den zwei Jahrhunderten vom Kanon Muratori (um 170 n. Chr.) über Origenes und Euseb bis schließlich zu Athanasius (367 n. Chr.). Für diese Zeit ab ca. 170 n. Chr. liegen konkrete schriftliche Quellen vor; für die Jahrzehnte davor ist eine Rekonstruktion äußerst unsicher. Die Kanongeschichte zeigt also ebenso wie die Textgeschichte, dass eine Rekonstruktion einer Vorgeschichte ohne schriftliche Quellen sehr schwierig ist.

Da das Endergebnis der Kanongeschichte – im Sinne des methodischen Atheismus (10. Merkmal) – nicht als von Gott bewirkte Abgrenzung Heiliger Schriften verstanden wird, sondern als Ergebnis zufälligen menschlichen Interagierens, versuchen manche historisch-kritische Theologen, die kanonischen Schriften gemeinsam mit außerkanonischen Schriften zu behandeln. Anstelle einer „Einleitung in das NT“ wird dann eine „Geschichte der urchristlichen Literatur“ verfasst. Das ist dann durchaus konsequent, wird aber nur vereinzelt so umgesetzt, vielleicht aus praktischen Gründen – weil nämlich eine Gesamtdarstellung sehr umfangreich werden würde (das bekannte Werk von Vielhauer¹⁸ umfasst mehr als 800 Seiten). Dass in neuerer Zeit manche Neutestamentler das Thomas-Evangelium hinsichtlich Alter und Bedeutung nahe an die vier kanonischen Evangelien heranrücken wollen, liegt jedenfalls auch auf dieser Linie. Und dass den kanonischen Büchern des NTs keine Sonderstellung gestanden wird, erleichtert auch ihre Spätdatierung; ungefähr die Hälfte dieser Bücher wird dann als etwa zeitgleich mit den Apostolischen Vätern angesetzt.

Die Betrachtung der Kanongeschichte als nur menschlicher Vorgang hängt mit dem Verzicht auf die Inspirationsvorstellung (1. Merkmal) zusammen: Auch die kanonischen Bücher haben demnach gegenüber anderer Literatur keine Sonderstellung. Diese Einschätzung würde, bei konsequenter Umsetzung, weitreichende Folgen für das Leben von diese Sichtweise umsetzenden Kirchen haben.

3. Ein Definitionsversuch

Durch diese Auflistung von elf Merkmalen sollte deutlich geworden sein, dass es beim historisch-kritischen Forschen nicht einfach um historisches und kritisches Forschen in einem allgemeinen Sinn geht. Das lässt sich auch durch eine „Gegenprobe“ veranschaulichen: Wenn ein konservativer Theologe, nach Untersuchung der einschlägigen Argumente, u. a. zu der Beurteilung gelangt, dass das

18 Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin, 1978.

Buch Jesaja in seiner Gesamtheit vom um 700 v. Chr. wirkenden Propheten Jesaja verfasst wurde, und dass alle 13 den Namen des Paulus als Verfasser tragenden Briefe tatsächlich von Paulus verfasst wurden, so wird diesem Theologe vermutlich abgesprochen, dass er „historisch-kritisch“ arbeite. Die Anwendung der „historisch-kritischen Methode“ wird also sehr wohl mit ganz bestimmten Ergebnissen verknüpft. Da diese Ergebnisse stark mit Vermutungen operieren, ist zumindest bei den Grundannahmen (das sind in etwa die genannten Merkmale) Übereinstimmung der Forscher nötig, um eine „scientific community“ bilden zu können. Die Konsequenz ist der „Ausschluss“ Andersdenkender, deren wissenschaftliche Grundhaltung dann seitens der historisch-kritischen Theologen in Frage gestellt wird.

Bei dieser Forschungsrichtung sind die genannten elf Merkmale maßgeblich; diese werden von konservativen Theologen als verfehlt oder überzogen eingestuft. Aber die mit den einzelnen Merkmalen verbundenen Anliegen an sich werden großenteils auch von konservativen Theologen als berechtigt eingeschätzt; sie gelangen beim Verfolgen dieser Anliegen und Fragen allerdings zu weit weniger radikalen Antworten. Aber so etwas wie eine klare „rote Linie“ im Sinne einer scharfen Abgrenzung – hier berechnete Überlegungen, dort überzogene Antworten – gibt es für konservative Theologen nicht. Zum Beispiel wird die für die historisch-kritische Arbeitsweise typische Zweiquellentheorie der Synoptiker von einem Teil der konservativen Neutestamentler akzeptiert. Die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Forschung kann nicht in Form einer einfachen Ablehnung (etwa in der Form: „Kritik ist für die Beschäftigung mit der Bibel nicht angemessen“) erfolgen, sondern muss sich auf die konkreten Merkmale und Tendenzen dieser Forschungsrichtung beziehen.

Aufgrund der dargelegten elf Merkmale formuliere ich nun selbst eine Definition:

Die historisch-kritische Exegese versucht, den Sinn der biblischen Texte durch die Rekonstruktion ihrer als lange und wechselvoll vermuteten Vorgeschichte zu erfassen, wobei sie von kirchlichen Lehren (vor allem der Inspirationslehre) und jedem Wirken Gottes bei den in der Bibel erwähnten Ereignissen absehen möchte, und außerdem annimmt, dass die biblischen Texte nur zu einem geringen Teil historische Vorgänge berichten, sondern vor allem bestimmte Überzeugungen zum Ausdruck bringen wollen, und dass die einzelnen Texte jeweils durch ein Mitwirken einer Mehrzahl von nacheinander beteiligten Ideengebern, Autoren und Redaktoren zustande kamen.

Ungefähr so könnte eine die beteiligten Merkmale ansprechende Definition aussehen. Dass eine solche Definition die verschiedenen, vor allem im Rahmen eines Faches „Theologie“ durchaus nicht selbstverständlichen Festlegungen zum Ausdruck bringt, ist durchaus beabsichtigt, da ja eine Definition klären und nicht vernebeln soll.

Die Bezeichnung „historisch-kritisch“ ist sinnvoll, sofern die jeweiligen spezifischen Bedeutungen dieser beiden Begriffe mit bedacht werden: Das Historische

bezieht sich auf die eher lange Vorgeschichte mit im Idealfall mehreren zu erkennenden Bearbeitungsstufen. „Historisch“ meint also nicht die in den biblischen Texten berichteten historischen Ereignisse – deren Historizität wird ja zu einem großen Teil bestritten. Außerdem bezieht sich „historisch“ auf die Einordnung der biblischen Bücher in die Gesamtheit der historischen Texte jener Zeit. Der Begriff „kritisch“ (unterscheidend) besagt, dass ein gravierender Unterschied zwischen den in der Bibel erwähnten Ereignissen und deren in der Bibel enthaltenen Darstellungen gesehen wird. Außerdem ist es eine anspruchsvolle kritische Tätigkeit, die verschiedenen Quellen und Bearbeitungsstufen zu ermitteln.

Kurz zusammengefasst, kann man als Hauptmerkmal der historisch-kritischen Exegese das Rekonstruieren einer langen Vorgeschichte biblischer Texte durch das Ermitteln hypothetischer Bearbeitungsschritte sehen.

Franz Graf-Stuhlhofer

Eleven characteristics of historical-critical treatment of the bible

Historico-critical exegesis (or the historico-critical method) is the standard at theology departments at German-speaking universities. Nevertheless, conservative theologians are criticizing it. A clear definition of what is meant by „historico-critical“ and why the method is characterized as such, is missing. The author presents eleven typical characteristics of the „historico-critical“ approach to the Bible: 1. Dispensing with concepts of Inspiration, 2. Strict distinction between what happened and its description, 3. Separation between Bible and Doctrine, 4. Dividing the biblical message into different „theologies“, 5. Dividing the Bible books in a large number of different sources, 6. Assigning of biblical texts to hypothetical stages of reworking, 7. Deriving biblical texts to a large extend from pagan religions; 8. Late dating of biblical books, 9. Methodical application of atheism, 10. Inverting the order of prediction and fulfillment, 11. Critical evaluation of canonical history as mere human action.

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

Stefan Schorch, Ernst-Joachim Waschke (Hg.), *Biblische Exegese und hebräische Lexikographie. Das „Hebräisch-deutsche Handwörterbuch“ von Wilhelm Gesenius als Spiegel und Quelle alttestamentlicher und hebräischer Forschung. 200 Jahre nach seiner ersten Auflage*, BZAW 427, Berlin und Boston: de Gruyter, 2013, geb., XX, 607 S., € 149,95

Das hebräisch-deutsche Wörterbuch von Wilhelm Gesenius (1786–1842) erschien im Jahre 1810 in der ersten Auflage. Anlässlich des 200. Jubiläums fand 2010 in Halle an der Saale eine internationale Konferenz statt, die in dem hier rezensierten Sammelband dokumentiert ist. Der Band ist in sieben Teile gegliedert, deren Überschriften trotz des deutschen Titels auf Englisch formuliert sind. Auch von den 32 Beiträgen sind 22 in englischer Sprache, die übrigen auf Deutsch, verfasst. Hierin sowie in der Herkunft der einzelnen Verfasser zeigt sich die Internationalität des Bandes. Im Rahmen einer Rezension ist es natürlich nicht möglich, auf 32 Beiträge einzugehen. Ich beschränke mich daher auf einen bis drei Artikel aus jedem der sieben Buchteile. Solch eine Auswahl muss natürlich subjektiv bleiben. Ich habe jedoch versucht, Artikel auszuwählen, die meiner Ansicht nach eine möglichst breite wissenschaftliche Zielgruppe ansprechen.

Der kurze erste Teil behandelt unter der Überschrift „In the Tracks of Wilhelm Gesenius: Hebrew Lexicography in the 21st Century“ aktuelle Entwicklungen der hebräischen Lexikographie. In diesem Rahmen nennt Takamitsu Muraoka aktuelle Wörterbuchprojekte und thematisiert die Probleme des Textkorpus, der verwandten Wörter („cognates“) und der paradigmatischen Beziehungen zwischen Wörtern. Er plädiert dafür, in Wörterbuchartikeln nicht nur reine Wortentsprechungen anzugeben, wie es allgemein üblich ist, sondern diese systematisch durch die Angabe von Wortdefinitionen zu ergänzen. Außerdem sollten semantische Relationen wie Synonymie und Antonymie systematisch erschlossen und in Wörterbüchern präsentiert werden (3–15).

Im zweiten Teil („Gesenius and the Study of the Hebrew Language“) untersucht Jan Joosten die von Gesenius in seiner „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift“ vorgestellte Periodisierung des Hebräischen in eine frühe (monarchische) und eine späte (exilisch-nachexilische) Periode. Für Gesenius stellte das Hebräisch der frühen Periode (heute: Early Biblical Hebrew, EBH) den Regelfall dar und nur spezielle sprachliche Eigenheiten des späteren Hebräisch (Late Biblical Hebrew, LBH) konnten die betreffenden Schriften als der späteren Periode zugehörig ausweisen. Joosten nennt dagegen auch distinktive Eigenschaften des EBH, die im LBH nicht mehr vorkommen und ergänzt damit den von Gesenius vorgegebenen Ansatz (94–106). Ebenfalls in diesem Buchteil zeichnet Stefan Schorch die verschiedenen hermeneutischen Standpunkte nach, die christliche Theologen seit der Reformation in Bezug auf die masoretische Vokalisierung des hebräischen Textes einnahmen. Erst Gesenius unterschied systematisch zwischen der (schriftlichen) Punktation des Textes und der (mündlichen) Aussprachetradition. Die masoretische Punktation hielt Gesenius grundsätzlich für eine zuverlässige Bezeugung einer alten Lesetradition, die man jedoch kritisch mit anderen Traditionen, wie sie etwa in der LXX vorliegt, vergleichen müsse (121–138).

Der dritte Teil trägt die Überschrift „Gesenius' Œuvre and Semitic Studies“. Ein wichtiger Beitrag ist hier der Artikel von Holger Gzella, der Gesenius als Mitbegründer der vergleichenden Semitistik würdigt. Zur Beschreibung von Wortschatz und Grammatik des Hebräischen zog Gesenius auch andere semitische Sprachen systematisch heran, vor allem das Syrische und das Arabische (184–209).

Der vierte Teil („Gesenius' Approach to the Biblical Text“) enthält nur zwei Beiträge, die beide lesenswert sind. Zunächst beschreibt Martin Rösel, inwieweit Gesenius bei seiner lexikographischen Arbeit von der Septuaginta Gebrauch gemacht hat. Bei der Erschließung seltener hebräischer Wörter hat er gelegentlich die griechische Übersetzung verwendet, allerdings ohne in Betracht zu ziehen, dass die Septuaginta auch kreative, nicht-wörtliche Übersetzungslösungen bieten kann (317–330). Emanuel Tov stellt in seinem Artikel fest, dass hebräische Wörterbücher bis heute fast ausschließlich nur auf dem masoretischen Text beruhen und plädiert für eine stärkere Einbeziehung nicht-masoretischer Quellen wie etwa

des Samaritanischen Pentateuch und der Schriftrollen vom Toten Meer (331–347).

Im fünften Teil („Gesenius as Biblical Exegete“) würdigt Uwe Becker zunächst den umfangreichen Jesaja-Kommentar von Gesenius, der nach wie vor eine Fundgrube für die Exegese darstellt. Gesenius war ein Exeget, der sich weder in die Kategorie des „Rationalismus“ noch in die des „Konservativismus“ einordnen ließ. Kennzeichnend ist vielmehr seine exakte philologisch-historische Arbeitsweise, bei der allerdings wenig Raum für dogmatische Aussagen blieb (351–363). Ergänzt wird diese Charakterisierung durch den Beitrag von Ernst-Joachim Waschke, der speziell die Auslegung der messianischen Texte Jes 9,5f und Jes 11 durch Gesenius untersucht. Diese Auslegung zeichnet sich durch eine vorrangig philologisch-historische Herangehensweise aus, die nur zögerlich von den gerade aufkommenden literarkritischen Methoden Gebrauch machte. Auch wenn Gesenius die Auslegung der messianischen Stellen auf Jesus Christus, wie sie im NT betrieben wird, ablehnte, hielt er doch göttliche Offenbarungen an die Propheten grundsätzlich nicht für ausgeschlossen (422–441). Einen ganz anderen Beitrag zu diesem Buchteil hat Zoltán Kustár beigesteuert, der die Wortbedeutung von ךָ in Gen 29,17 untersucht. Es geht hier einerseits um die Frage, ob Lea „schwache“ oder „zarte, liebliche“ Augen hatte, andererseits um die in den verschiedenen Auflagen von Gesenius' Wörterbuch angegebenen Wortbedeutungen. Nach einer ausführlichen Wortstudie, die er durch kontextuelle Erwägungen stützt, entscheidet Kustár sich für die Bedeutung „zart, lieblich“, der auch in der 18. Auflage des Wörterbuchs der Vorzug gegeben wird (393–403).

Im sechsten Teil („Ancient Israel's Umwelt in the Handwörterbuch“) ist vor allem der Beitrag von Bernd U. Schipper interessant, der die Entwicklung der Ägyptologie mit der des „Handwörterbuchs“ in den verschiedenen Auflagen vergleicht. Während die erste Auflage (1810) noch vor der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion (1822) und damit vor Beginn der eigentlichen ägyptologischen Wissenschaft erschien, enthält die 14. Auflage von 1905 (Buhl / Zimmern) dank der Beiträge des Ägyptologen Wilhelm Max Müller brauchbare Etymologien ägyptischer Eigennamen, hinter denen die 18. Auflage teilweise sogar zurücksteht (484–507).

Im siebten und letzten Teil („Context und Reception of Gesenius' Œuvre“) sei besonders auf den Beitrag von Yaacov Shavit hingewiesen, der einen interessanten Einblick in die Rezeption von Gesenius' Werk bei jüdischen Bibelwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts gibt. Gesenius' philologische Kenntnisse wurden weithin geschätzt, allerdings wies man gelegentlich darauf hin, dass manche der von ihm angegebenen Wortbedeutungen schon bei jüdischen Theologen des Mittelalters zu finden sind. Trotz aller Wertschätzung stand man der im Protestantismus aufkommenden historisch-kritischen Arbeitsweise weithin ablehnend gegenüber (548–565).

Der über weite Strecken informative und lesenswerte Sammelband enthält ein Personen- und ein Stellenverzeichnis sowie einen hebräischen und aramäischen Wortindex.

Carsten Ziegert

Eberhard Bons, Jan Joosten, Regine Hunziker-Rodewald (Hg.), *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*, BZAW 443, Berlin und Boston: De Gruyter, 2015, Gb., X, 393 S., € 129,95

Der zu rezensierende Sammelband dokumentiert eine 2012 in Straßburg abgehaltene Konferenz zu den im Untertitel genannten Themen. Das Buch ist in die vier Teile „Hebrew“, „Hebrew and Greek“, „Greek“ und „Projects“ gegliedert und enthält 16 Beiträge, hauptsächlich in englischer, aber auch in deutscher und französischer Sprache. Ich stelle im Folgenden die aus meiner Sicht wertvollsten Beiträge vor.

Im ersten Teil („Hebrew“) plädiert zunächst Mark S. Smith in einem inspirierenden Artikel dafür, den soziokulturellen Kontext der ursprünglichen Rezipienten bei der Ermittlung von Wortbedeutungen stärker in Betracht zu ziehen. Er fordert mehr enzyklopädisch orientierte Wörterbücher, die nicht nur etymologisch verwandte Lexeme aus anderen Sprachen auswerten, sondern auch ganze Texte mit vergleichbarem Kontext. Die Ausführungen erinnern stellenweise an die psycholinguistisch motivierte Frame-Semantik. Der Autor präsentiert zwar fünf Beispiele, leider legt er jedoch keine explizite Methodik für seinen Ansatz vor (3–31).

David J. A. Clines gibt einen Überblick über und damit eine Rechtfertigung für sein Vorgehen bei der Erarbeitung des *Dictionary of Classical Hebrew* (8 Bde., Sheffield 1991–2011). Zu den ca. 8.400 Wörtern, die auch in herkömmlichen Wörterbüchern enthalten sind, sind ca. 1.400 Wörtern aus den Korpora der Schriftrollen vom Toten Meer, aus Inschriften und aus dem hebräischen Sirachbuch hinzugekommen, die zur Zeit von Brown-Driver-Briggs oder der 17. Auflage des Gesenius-Wörterbuchs noch nicht bekannt waren. Weitere ca. 2.200 neue Lexeme ergeben sich aus problematischen Stellen im Korpus der Hebräischen Bibel. Hier hat Clines Konjunktur-Vorschläge verschiedener Forscher gesammelt, wobei es sich (bei einer Stichprobe der Buchstaben ם bis ם) zur Hälfte (52%) um Derivationen aus bekannten hebräischen Wörtern handelt, ansonsten um Ableitungen aus anderen semitischen Sprachen (z. B. 25% aus dem Arabischen, 10% aus dem Aramäischen, Syrischen und späteren Hebräisch). Der Artikel plädiert dafür, solche „neuen“ Wörter in Zukunft stärker zu berücksichtigen (71–82).

Bernd Janowski untersucht ausführlich die Bedeutung des Wortes $\psi\chi\eta$. Da die mit dem griechischen Wort $\psi\chi\eta$ verbundene Dichotomie zwischen Seele und Leib in der Anthropologie des Alten Testaments nicht vorhanden sei, plädiert er dafür, auf die deutsche Übersetzung „Seele“ konsequent zu verzichten (131–173).

Der zweite Teil des Bandes („Hebrew and Greek“) enthält nur einen Beitrag. Darin plädiert Jan Joosten für einen stärkeren Austausch zwischen den Arbeitsfeldern der hebräischen und griechischen Lexikographie. Obwohl die Hebräisch-Kenntnisse der Septuaginta-Übersetzer nicht perfekt waren, ist die griechische Übersetzung doch eine nützliche Quelle zur Ermittlung hebräischer Wortbedeutungen. Umgekehrt kann sich auch der hebräische Text als nützlich erweisen, wenn es darum geht, die Bedeutung griechischer Wörter genau zu bestimmen. Auch wenn Joosten es mit der Mehrheit der Forscher ablehnt, diese Bedeutungen vorrangig aus den Bedeutungen ihrer hebräischen Äquivalente zu ermitteln – diese Minderheitenposition vertreten etwa die Herausgeber der *New English Translation of the Septuagint* (NETS) –, so erweist sich doch eine genaue Untersuchung des der Septuaginta zugrundeliegenden hebräischen Textes als sinnvoll, wenn man den griechischen Wortgebrauch in der hellenistischen Periode ermitteln will. (209–223).

Im dritten Teil („Greek“) beschreibt Gilles Dorival die beiden bei der Septuaginta-Lexikographie konkurrierenden Ansätze, nämlich den eben erwähnten, der von den hebräischen Wortbedeutungen ausgeht, sowie den im Rahmen des Übersetzungsprojekts „*La Bible d'Alexandrie*“ zugrunde gelegten, der die griechischen Wortbedeutungen aufgrund ihrer Verwendung im Kontext, aber auch bei Schriftstellern wie Philon von Alexandrien oder bei den Kirchenvätern ermittelt. Der erstgenannte Ansatz ist zur Beschreibung von semitisierenden Wiedergaben oder von Standardäquivalenten erfolgversprechend, der zweite dagegen zur Auswertung von interpretierenden und kontextualisierenden Übersetzungslösungen. Konsequenterweise plädiert Dorival für eine Kombination der beiden Herangehensweisen, allerdings ohne zu erwähnen, dass dies bereits vor 15 Jahren von H. Utzschneider („Auf Augenhöhe mit dem Text“, in: H.-J. Fabry, U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt. Die Septuaginta*, BWANT 153, Stuttgart 2001, 11–50) im Kontext des Übersetzungsprojekts „*Septuaginta Deutsch*“ vorgeschlagen wurde (227–241).

Den vierten Teil („Projects“) halte ich für den wertvollsten Teil des Buchs. Deshalb sollen alle vier Beiträge, die aktuelle lexikographische Projekte vorstellen, kurz erwähnt werden. Zunächst beschreibt Abraham Tal das „*Historical Dictionary of the Hebrew Language*“. In diesem Projekt werden Lexeme aus verschiedenen Epochen von der vor-biblischen Zeit bis ins 20. Jahrhundert gesammelt und aufbereitet (309–326).

H. G. M. Williamson stellt das Projekt „*Semantics of Ancient Hebrew Database*“ (SAHD) vor. Hier ermitteln Forscher verschiedener Institutionen die Bedeutungen hebräischer Wörter und präsentieren ihre Ergebnisse auf einer ge-

meinsamen Website (<http://www.sahd.div.ed.ac.uk/>) in einem einheitlichen Format. Interessant ist bei diesem Projekt, dass Wörter nicht isoliert betrachtet werden, sondern als Elemente eines semantischen bzw. lexikalischen Feldes (327–339).

Stefan Schorch präsentiert das gerade begonnene Projekt „Lexicon of Samaritan Hebrew According to the Samaritan Pentateuch Tradition“. Für dieses Wörterbuch müssen neben den (unvokalisierten) Handschriften des Samaritanischen Pentateuch auch die mündlich überlieferte Lesetradition sowie exegetische Überlieferungen, etwa das aramäische samaritanische Targum und die samaritanische arabische Übersetzung des Pentateuch, herangezogen werden (341–355).

Schließlich stellt Eberhard Bons das demnächst erscheinende „Historical and Theological Lexicon of the Septuagint“ (HTLS) vor. Seit einigen Jahrzehnten wird die Septuaginta nicht vorrangig als Materialsammlung für die Textkritik des Alten Testaments angesehen, sondern als Dokument des hellenistischen Judentums, das eigene theologische Akzente bietet. Als Ergänzung zu den rein semantisch orientierten Wörterbüchern von Lust, Eynikel und Hauspie (*Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 3. Aufl., Stuttgart 2015) und Muraoka (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven 2009) wird ein theologisches Wörterbuch benötigt, das die Entwicklung von Wortbedeutungen vom klassischen und hellenistischen zum Septuaginta-Griechisch ausführlich nachzeichnet und dabei auch theologische Aspekte wie etwa die Entwicklung von kultischem (oder anderem) Fachvokabular sowie die spätere Wortverwendung im Neuen Testament berücksichtigt (357–367).

Die meisten Beiträge sind auf hohem Niveau, viele von ihnen sind inspirierend für diejenigen, die sich mit Wortstudien und anderen lexikalischen Fragestellungen beschäftigen. Der Band enthält ein Bibelstellenverzeichnis, mit dem man auch bei unterschiedlicher Kapitel- und Verszählung der Septuaginta fündig wird, sowie einen hebräischen und einen griechischen Wortindex, allerdings keinen Sach- oder Personenindex. Leider hat der Band trotz des hohen Preises kein sorgfältiges Lektorat erfahren. Er enthält stellenweise fehlerhaftes Englisch (267–270) und überdurchschnittlich viele Druckfehler, bis hin zur versehentlichen Übernahme einer „Randglosse“ aus dem Korrekturmodus des Textverarbeitungssystems (88).

Carsten Ziegert

Michael Fieger, Jutta Krispenz, Jörg Lanckau (Hg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motiv*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, Hardcover, 478 S., € 79,90

Die Bibelkenntnis im Lande nimmt ab. Bezugnahmen auf alttestamentliche Geschichten und Motive in Literatur, Kunst oder Musik werden darum nicht mehr unbedingt erkannt. Diese Bildungslücke zu schließen, ist das Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM) angetreten. Es soll also in erster Linie den Unkundigen informieren, darüber hinaus aber auch dem Fachgelehrten noch etwas zu bieten haben (7).

Dabei geht das WAM einen neuen Weg und grenzt sich dabei von Wörterbüchern oder Bibellexika ab. Es will eben kein Wörterbuch sein wie ThWAT, das an Lexemen orientiert ist, oder ein Bibellexikon, das über die Realia informiert (9), sondern zeichnet vielmehr „Miniaturen zum AT“ (7). Es sollen, wie der Titel andeutet, alttestamentliche Motive behandelt werden. Dabei scheint der Begriff recht weit verstanden zu sein, wie die Stichwörter zeigen. Sie reichen z. B. von „Ägypten“, sowie „Dienst“, „Engel“ über besondere Themen wie „Eselreiterin“, „Frau, (!) im Efa“, „Inzest“ bis zu „Weg“, „Weisheit“ und „Zorn Gottes“. Neben einer Einführung zur Motivik sind insgesamt etwa 118 Motive (wenn ich mich nicht verzählt habe) auf 478 Seiten behandelt. So entsteht ein vielleicht experimentell angelegtes Werk, das theologisch zentrale Motive wie „Tempel“ (Herbert Niehr), „Zorn Gottes“ (Walter Groß), „Weisheit“ (Stefan Fischer) oder „Gesetz“ (Reinhard Achenbach) neben Randerscheinungen wie die „Eselreiterin“ (Peter Riede) stellt – ein Artikel zum männlichen Eselreiter ist nicht vorhanden. Diese Auswahl mag willkürlich scheinen, was die Herausgeber auch selbst zugeben (7). Den Beiträgen ist erfreulicherweise jeweils ein Literaturverzeichnis beigegeben. Die Formulierungen der Artikel sind nicht immer gleichartig, vgl. „Frau, (!) im Efa“ mit „Fisch, Mann im“. Vielleicht soll man den Fisch und die Frau leichter finden.

Der Kreis der Autoren verspricht, was die Artikel zu halten pflegen: eine ansprechende Qualität. Methodisch wird meist synchron vorgegangen, vgl. „Bund“ (Simone Paganini), „Exodus“ (Dominik Markl), „Weg“ (Markus Zehnder). Zuweilen wird sogar bibelkundlich das Zeugnis des AT zum jeweiligen Motiv zusammengetragen, vgl. „Tausch, viel gegen wenig“ (Peter Riede). Es finden sich aber auch diachron angelegte Beiträge, vgl. „Fisch, Mann im“ (Meik Gerhards) zum Verschlingungsmotiv von Jona 2 oder „Gesetz“ (Reinhard Achenbach). So kommt ein bunter Strauß von Artikeln zu Motiven im AT zusammen, insgesamt anregend und kompetent.

Zwei Wünsche möchte ich am Ende äußern. 1. Mehr Ausblicke in die Wirkungsgeschichte hätten die einzelnen Motive sicher kompletter gemacht. Denn darauf wird ja einleitend abgehoben. Diese finden sich zuweilen, z. B. zu „Gesetz“ (Achenbach) oder „Weg“ (Zehnder), zu oft jedoch nicht, z. B. den ansons-

ten anregenden Artikel zu „Bund“ (Pagani). 2. Ein Bibelstellenverzeichnis oder Personenregister wären eine große Hilfe gewesen; denn bei manchen Stichwörtern kam ich nicht gleich auf das Thema wie z. B. bei dem interessanten Artikel von Peter Riede zu „Tausch, viel gegen wenig“, der dieses Motiv in der Jakobsgeschichte entfaltet. Aber das soll nicht die Freude an der Lektüre des WAM trüben. Gerne werde ich auch künftig immer wieder mal einen Blick hineinwerfen und empfehle es interessierten Lesern ebenfalls.

Klaus Riebesehl

2. Kommentare

Rainer Albertz, *Exodus 19–40*, ZBKAT 2.2, Zürich: Theologischer Verlag, 2015, 389 S., € 54,–

Christoph Dohmen, *Exodus 19–40*, HThKAT, 2. Aufl. Freiburg: Herder, 2012, 415 S., € 90,–

Dohmens Kommentar behandelt größere Abschnitte unter der Überschrift „Kontext und Komposition“, dann folgen für die entsprechenden Perikopen Literaturangaben, eine Übersetzung sowie Anmerkungen dazu, eine kurze Analyse zur Einbettung der Perikope und deren Aufbau, die Auslegung sowie Reflexionen zur Rezeption und Bedeutung. Albertz legt zunächst eine Übersetzung vor, die seine kompositions- und redaktionskritischen Ergebnisse zu der jeweiligen Perikope übersichtlich darstellt. Mit dem „Aufbau“ folgt ein eher bibelkundlich orientierter Überblick über den zu behandelnden Abschnitt, „weil es wichtig ist, den Gesamtzusammenhang des auszulegenden Bibeltextes in seinem Aufbau zu verstehen und über den Einzelheiten nicht aus dem Auge zu verlieren“ (25). Danach erläutert und begründet Albertz jeweils unter der Überschrift „Literarische Zuweisung“ die kompositions- und redaktionskritischen Ergebnisse. Es folgt die fortlaufende Kommentierung des Textes. Die aufmerksame Lektüre des Textes steht also bei beiden am Anfang, auch wenn das weitere Vorgehen sich deutlich unterscheidet. Diese Zusammenschau verweist bereits auf die weichenstellenden Unterschiede der beiden Kommentare. Dohmens Zugang ist ein literaturwissenschaftlicher, der historische und literaturgeschichtliche Fragen – wenn überhaupt – dann nur am Rande behandelt. Albertz stellt literaturgeschichtliche Fragen an den Anfang seiner Darstellung und entfaltet entlang dieser seine historische und theologische Kommentierung. Aus Albertz’ Sicht fehlt Dohmens Auslegung wohl die (historische) Tiefe. Auf der anderen Seite reflektiert Albertz überraschende Formulierungen oder Text(um)brüche nur auf der literargeschichtlichen Ebene; literaturwissenschaftliche Deutungen oder textpragmatische Perspektiven finden sich bei Albertz – wenn überhaupt – nur implizit.

Dohmens Kommentar zeichnet sich durch viele gute literarische und strukturelle Beobachtungen aus, beispielsweise die interessanten Parallelen zwischen Ex 34,1–4 und Ex 19 (353) oder zwischen Ex 34,27 und Ex 24,8 (372). Viele Beobachtungen regen zum weiteren Nachdenken und eigenem Reflektieren an; vgl. beispielsweise den Verweis auf die grundsätzliche Bedeutung von Ex 19,19b und der damit verbundenen weiterführenden Reflexion (77f). Oder aber auch die strukturellen Verbindungen im Bereich von Ex 19–34 (210). Kurzum: Eine aufmerksame Lektüre des Textes schlägt sich dabei wiederholt in interessanten und inspirierenden Deutungsvarianten nieder. An manchen Stellen mag das für den einen oder anderen Ausleger der Beobachtungen und Parallelen bzw. Verbindungen zu viel sein. Aber es ist keineswegs so, dass Dohmen mit seinem Kommentar einer Parallelomanie verfällt. Aufmerksam werden Beobachtungen zusammengetragen und dargelegt. Immer wieder verweist er zu Recht auf den vorliegenden Text und wehrt damit manche Rückfrage auch ab, wie es beispielsweise bei dem „Buch“ in Ex 32,32f der Fall ist: „Aber als Erstes will beachtet und ernst genommen sein, dass der Text der vorliegenden Stelle keinen Wert auf die Präzision der Vorstellung dieses Buches zu legen scheint“ (325). Vielleicht ist aber „abwehren“ auch nicht der richtige Begriff. Seine Diskussion will offensichtlich dem Leser des Kommentars den Blick für den biblischen Text *schärfen*, was durch manche „nebensächliche“ Frage aus dem Blick geraten kann.

Dohmens Kommentar tritt dabei immer wieder in einen Dialog mit jüdischer Auslegung. Das zeigt sich nicht nur daran, dass im exegetisch-analytischen Teil vielfach Ausleger wie Benno Jacob oder S. R. Hirsch zu Wort kommen. Nicht zuletzt in den Anmerkungen und Reflexionen zu Rezeption und Bedeutung der einzelnen Abschnitte nimmt das Gespräch mit jüdischen Perspektiven einen nicht unwesentlichen Teil ein. Das erscheint angesichts der Wirkmächtigkeit des gesamten Buches und seiner Bedeutung für das Judentum und für jüdisches Leben auf vielen Ebenen als angemessen und eröffnet wohl so manchen christlichen Leser wichtige und nicht immer naheliegende Perspektiven. So schließt Dohmen seine Diskussion zum Privilegrecht in Exodus 34 mit dem Abschnitt „Leben im Gelobten Land“ mit der folgenden Aussage: „Das »Gesetz« ist Israel gegeben – als Hilfe, um im Gottesbund, d. h. vor JHWH, leben zu können, trotz und mit aller menschlichen Schwäche. Das Gesetz, das macht Ex 34 ganz klar, *ist* folglich Evangelium“ (365).

Angesichts der aufmerksamen Lektüre des Buches Exodus an vielen Stellen überrascht es, dass Dohmen das Verhältnis von Ex 25–31 und Ex 35–40 nur kurz diskutiert (221f; 379). Er betont, dass sie im Wesentlichen Anweisung und Ausführung beschreiben, aber auch „dass ein übergreifender Spannungsbogen und innere Bezüge die Teile zusammenführen, so dass »eine sinnvoll zusammenhängende Trilogie« (Jacob, 996) vorliegt“ (379). Hinsichtlich der literarischen Anordnung fällt die Diskussion oder weiterführende Reflexion überraschenderweise recht knapp aus. Insbesondere die Bedeutung der Verbindungen, die über das Buch Exodus hinaus zu Levitikus oder sogar zu Numeri verweisen, werden nur

kurz und begrenzt in ihrer Bedeutung für das Buch Exodus reflektiert. Er betont lediglich, dass Wiederholungen zu einem komplementären Lesen einladen (390f). Hinsichtlich der Anordnung der Perikopen schließt sich Dohmen jüdischen Auslegungen an, die für Ex 25–31 Sinn und Zweck im Mittelpunkt sehen und in Ex 35–40 zunächst der Raum geschaffen wird, bevor einzelne Teile in den Blick kommen (392).

Diese Bemerkungen können und wollen aber nicht davon ablenken, dass viele gute grundsätzliche Gedanken zum Heiligtum und den entsprechenden Anweisungen vorliegen (hier sind dem Leser insbesondere die S. 240–245 zu empfehlen). Nicht zuletzt fällt zu Recht auf, dass die Angaben in Ex 25–31 keinen besonderen Wert auf eine Überprüfbarkeit legen, „sondern Mose allein kann für die Erfüllung des göttlichen Auftrags bürgen, weil er das »Modell« des Ganzen in sich trägt, so wie er später auch Gottes Wort auf den Tafeln trägt und die Übereinstimmung mit dem von Gott Gesprochenen von ihm bekundet wird“ (248).

Rainer Albertz nutzt das Vorwort seines Kommentars unter anderem dazu, auf Slenczkas Rezeption einiger seiner Positionen zu reagieren (7f). Albertz betont ausdrücklich, dass er das AT nicht auf seine religionsgeschichtliche Dimension reduzieren wolle, sondern die Vorteile einer Religionsgeschichte Israels im Kontrast zu einer „sog. «Theologie des Alten Testaments» herausgestellt habe.“ Insbesondere betont er: „Von dieser methodischen Kontroverse bleibt meiner Meinung nach die hohe Bedeutung bibeltheologischer Beiträge auf der Grundlage des Alten wie des Neuen Testaments zu wichtigen Problemstellungen in den Kirchen der Gegenwart völlig unberührt.“ Diese Reaktion schließt Albertz' Plädoyer ab, Aspekte des Buches Exodus aus christlicher Sicht zu wertschätzen. Schließlich sieht er eine „grundlegende Strukturverwandtschaft zwischen dem Alten Testament und der christlichen Bekenntnisbildung“ wenn es um die Vorordnung von Befreiung vor der Verpflichtung geht: „es wäre an der Zeit, dass [dies] ... allen Christen bewusst und von ihnen gewürdigt würde.“

Diese Wertschätzung kommt mit Blick auf den Verfasser des Kommentars in den ersten Sätzen sehr gut zum Ausdruck. Damit wird deutlich, dass er christlich-theologisches Arbeiten, literargeschichtliche Untersuchungen und Behandlungen der Exodustexte sowie deren religionsgeschichtliche Einordnung und Bewertung nicht im Widerspruch sieht. Vielmehr will er mit diesem Band ausdrücklich einen theologischen Kommentar vorlegen, der durch die „Rekonstruktion des Dialoges, den die Autoren und Redaktoren des Exodusbuches jahrhundertlang über die Grundlagen ihres Gottesverhältnisses geführt haben, herauszuarbeiten und ihm damit eine größere Tiefe zu geben“ sucht (8).

Im Lichte dieser Überzeugung sieht Albertz sein kompositions- und redaktionsgeschichtliches Modell für die Entstehung des Pentateuchs auch am zweiten Teil des Exodusbuches bewährt. Dabei schließt er an die entsprechenden Beobachtungen und Thesen des ersten Teiles des Exodusbuches an und ergänzt diese, sodass sich der „Komplexitätsgrad des Modells geringfügig“ erhöht (9). Nicht zuletzt ist Albertz dabei der Überzeugung, dass sein Entstehungsmodell und die

damit verbundene Methodik „flexibel genug ist“, neue Einsichten zu integrieren, die er in Ex 19–40 gewinnt (10). Sein Entstehungsmodell bestimmt eine Exoduskomposition als „erste(r) durchlaufende(r) literarische(r) Zusammenhang“ (10). Dabei hat ein Redaktor mehrerer Vorlagen (Gottesberg-Bundesbuch-Erzählung; darin: Bundesbuch, Dekalog, Mahl in der Gegenwart Gottes, Erzählung vom Goldenen Kalb, Liturgische Formel; vgl. 12) zunutze gemacht. Dem folgen verschiedene priesterliche Bearbeitungen, eine spät-deuteronomistische Redaktion, eine Mal'ak-Redaktion, eine Hexateuch-Redaktion und schließlich chronistische Ergänzungen. Den Einwand, dass diese Rekonstruktion kompliziert erscheine, stellt Albertz zwei Gedanken entgegen. Diese Vielzahl „hilft ... dazu, die unterschiedlichen Eigenarten und Anliegen, die sich in den Texten des Exodusbuches finden, klarer zu unterscheiden und genauer zu profilieren“ (18). Außerdem reduziere sich die Komplexität bei der Behandlung eines Kapitels in der Regel auf drei oder vier literarische Schichten. Albertz betont ausdrücklich, dass die Identifizierung dieser Schichten an sich nur fruchtbar für die Auslegung wird, „wenn der Ausleger alle im Text erkennbaren Stimmen, egal ob sie aus alten, jungen oder jüngsten Kompositions- oder Redaktionsschichten stammen oder ob sie einem sympathischen, weniger sympathisch oder gar unsympathisch sind, in ihren Anliegen gleich ernst und wichtig nimmt“ (18). Mit diesen Erläuterungen werden das theologische Anliegen Albertz und seine methodischen Überzeugungen nachvollziehbar.

Albertz gelingt es in der Kommentierung, sich immer wieder in die Menschen einzufühlen, „die in den narrativen Texten agieren oder von den normativen Texten betroffen werden“ (25), was in der fortlaufenden Kommentierung einige interessante und bemerkenswerte Beobachtungen und Schlussfolgerungen mit sich bringt. Dabei soll nicht der Eindruck entstehen, dass hier Darstellungen oder Fälle als historisch erscheinen – so betont es Albertz (25). Dieses Einfühlen sticht regelmäßig aus der Analyse von Schichten heraus und nimmt den Leser in interessante Perspektiven auf den jeweiligen Text hinein, beispielsweise, dass JHWH Mose in Ex 19,3b-8 „unmittelbar“ zu sich ruft, „so als könne er es gar nicht mehr erwarten, Mose mit einer neuen Botschaft an das Volk zu beauftragen“ (40).

Vergleicht man die beiden Kommentare, so treten einige interessante Beobachtungen zu Tage. Zum einen sind beide recht zurückhaltend, wenn es um das direkte Gespräch mit anderen Kommentaren geht. Mit Blick auf die Quantität von guter Sekundärliteratur und einer Vielfalt an Meinungen ist das naheliegend. Jeder detaillierten Auseinandersetzung sind sehr schnell Grenzen gesetzt. So wird der zu Verfügung stehende Raum dazu genutzt, einen eigenen Entwurf darzustellen, den Leser neu auf den Ausgangstext zu verweisen und zur entsprechenden Lektüre anzuleiten.

Es bleibt die Frage, welchen Kommentar man Studierenden oder Interessierten empfehlen soll, wenn sie sich mit dem Buch Exodus beschäftigen wollen. Immer wieder begegnen mir Menschen, die von mir eine Empfehlung für *einen* Kommentar zu einem Buch der hebräischen Bibel haben wollen. Man habe sich doch

mit dem jeweiligen Buch beschäftigt und müsse doch nun Orientierung geben können. Meine beständige Verweigerung dieser Bitte nachzukommen, weil *ein* Kommentar nicht alles leisten kann, was in der Beschäftigung mit einem biblischen Buch vonnöten ist, stößt dabei oft auf Unverständnis. Es ist bedauerlich, wenn viele Menschen diese Grenze von Kommentaren nicht anerkennen und damit in gewisser Weise auch biblische Texte in ihrer Bedeutung auf die Perspektiven eines Kommentars reduzieren wollen. Sicherlich kommt man zu einem interessanten und gewinnbringenden Gespräch, wenn man Albertz' und Dohmens Kommentar gemeinsam verwendet. Immer wieder gewinne ich den Eindruck, dass die beiden (wenigstens) indirekt miteinander im Gespräch sind.

Dem aufmerksamen Leser der beiden Kommentare und des alttestamentlichen Textes kann die gemeinsame Verwendung dieser beiden Kommentare viele wichtige Hinweise bei der eigenen Beschäftigung mit dem biblischen Text geben. Beispielsweise zieht Albertz häufiger wertvolle Vergleiche zu altorientalischen Gesetzgebungen oder Regelungen heran. Auch die historische Dimension der Text kommt grundsätzlich deutlicher bei Albertz zum Tragen. Dohmen gelingt es hingegen immer wieder eindrücklich, die literarische Dimension der Texte auszuloten. Folgt man der Überzeugung, dass alttestamentliche Texte eine historische, literarische und theologische Dimension haben, so wird klar, dass die beiden Kommentare sich durchaus ergänzen können.

Darüber hinaus werfen sie eine grundsätzliche Frage, die m. E. in der alttestamentlichen Wissenschaft eine gewisse Bedeutung hat: erschließt sich die theologische Dimension der Texte in erster Linie von der historischen oder von der literarischen Dimension her? Oder braucht es hierfür noch einmal einen (mehr oder minder) eigenständigen Zugang? Wie auch immer man diese Fragen beantworten mag. Die gemeinsame Lektüre dieser Kommentare unterstreicht, dass man diese methodisch verschiedenen Zugänge nicht einfach sukzessive anwenden kann. Beide werfen wichtige Fragen auf und geben grundsätzlich verschiedene Antworten. Sie bieten Vorschläge zu einer Lösung an und sind anregende Gesprächspartner. Dabei sollte man immer im Blick behalten, dass ein fruchtbares Gespräch gerade nicht darin besteht, seinem Gegenüber immer zuzustimmen. Oft erwächst ein gewinnbringendes Gespräch gerade daraus, dass man wenigstens am Anfang, vielleicht aber auch unterwegs und am Ende eben nicht einer Meinung ist. In diesem Sinne kann man sich mit diesen Kommentaren auf ein Gespräch einlassen und zweifellos viel von ihnen lernen.

Heiko Wenzel

Timothy J. Stone, *The Compilation History of the Megilloth. Canon, Contoured Intertextuality and Meaning in the Writings*, FAT II/159, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, geb., XIII, 258 S., € 64,-

Diese Monographie ist die überarbeitete Version der Dissertation, die Stone im Jahr 2010 an der St. Andrews University verteidigt hatte.

Stone greift die Debatte der letzten vierzig Jahre auf, in der die Endgestalt der Bücher bis hin zur Anordnung und Bedeutung von Buchblöcken untersucht worden ist (Gesetz, Propheten). Der dritte Kanonteil wurde aber bisher eher als ein Konglomerat unterschiedlicher Bücher angesehen, entsprechend seines Namens „Ketuvim“ (Schriften), ohne eine bewusste und zielgerichtete Anordnung erkennen zu wollen oder können. Diese generellen Bedenken rührten daher, weil es offensichtlich nicht die eine (ursprüngliche) Anordnung der Ketuvim gegeben habe und weil die Bücher grundsätzlich zu verschieden seien, um im kanonischen Prozess im Hinblick auf eine Interrelation gesammelt worden zu sein. Dem stellt Stone nun mit seiner historischen und exegetischen Studie zu den fünf Büchern der so genannten Megilloth (Ruth, Hohelied, Kohelet, Klagelieder, Esther) entgegen, „viewing the *Megilloth*'s codification into collection as an integral part of a canonical process rather than a formal feature that is the *result* of an effort to close the canon, or merely a by-product of technological advances like the long scroll or the codex“ (2). Dieser dreiteilige Kanon „was likely closed within mainstream Judaism sometime considerably prior the end of the first century C. E.“, auch wenn dieser Kanon weder überall anerkannt war, noch nur diese eine Anordnung vorhanden war. (3) Gemäß dem Konsens ist die Anordnung der Megilloth im MT eine (sehr) späte liturgische Entwicklung aus dem neunten bzw. zehnten Jahrhundert n. Chr. Stone möchte aber in seiner Arbeit zeigen, dass die Reihe des MT sehr viel ältere Wurzeln hat, sodass sie sogar die älteste überlieferte hebräische Anordnung zu sein scheint (3f).

Im ersten Kapitel „Canon and Compilation“ erläutert Stone seinen Ansatz (10–33). Demnach baut er auf den Arbeiten von Brevard Childs auf. Stone versteht aber unter dem so genannten kanonischen Kontext, dass „the shape of the canon, its collections and subcollections, and even the arrangement of the books within these blocks create an intertextual foreground and background that gives each book a profile and specific dialogue partners“ (10). Stone untersucht anschließend die bisherige kanonische Arbeitsweise am Zwölfprophetenbuch und am Psalter. Davon leitet er schließlich Kriterien ab, um die Sammlung und Anordnung der Megilloth nachvollziehen zu können (33):

1. Das stärkste Kriterium sind verbindende Wörter und Sätze an den Nahtstellen benachbarter Bücher (vgl. Joel 4,16 → Am 1,2).
2. Danach sind rahmende Einheiten zu beachten (z. B. Hos 1–3 → Mal).

3. Überschriften, wie z. B. David im Psalter, können ein Bewusstsein für eine Sammlung erkennen lassen, auch wenn damit eine bestimmte Anordnung nicht geklärt sein muss.
4. Besondere Themen und Linien können sich ähnlich oder im Kontrast über mehrere Bücher hinwegbewegen, auch wenn dadurch nicht unbedingt eine exakte Anordnung begründet werden kann.

Nachvollziehbar erscheint der Weg, die Kriterien methodisch von dem kanonischen Blick auf das Zwölfprophetenbuch und dem Psalter abzuleiten. Denn das sind die uns naheliegenden Bezugspunkte innerhalb der hebräischen Bibel. Jedoch muss immer auch bedacht werden, dass das Zwölfprophetenbuch und der Psalter als ganzes Buch anerkannt worden sind; die Megilloth sind aber kein Buch oder Sammelband in der Kategorie eines Psalters oder Zwölfprophetenbuches (vgl. auch Stones Warnung und Einschränkung auf S. 32f). Überzeugen muss dann jedoch die Reihenfolge der Kriterien nicht unbedingt. Denn welches Kriterium gibt den Weg vor und welches lässt noch Bewegung zu?

Im zweiten Kapitel „The Collection of the Writings in Antiquity“ zeichnet Stone die Entstehung des AT-Kanon nach (36–78) und kommt zu dem Schluss, dass dieser bis zum Ende des 1. Jh. v. Chr. mit einer klar definierten Anzahl von Büchern (22 bzw. 24) geschlossen war, auch wenn dieser nicht von allen anerkannt war. Damit nimmt Stone eine Mittelposition ein zwischen denen die behaupten, dass „there was no canon at all“ und denen, die davon ausgehen, „that there was a firmly fixed and almost universally agreed-upon canon both in terms of scope and structure“ (78).

Im dritten Kapitel „The Arrangement of the Writings in Antiquity“ (79–117) baut Stone auf den Arbeiten von Beckwith, Brandt, Steinberg und Steins auf. Auch wenn zwischen dem 12. und 16. Jh. die Anordnung der Ketuvim variierte, so bedeutet das nicht, dass dieser Kanonteil grundsätzlich in Bewegung war. So kommt Stone zu dem Schluss, dass es letztlich nur zwei alte Ketuvim-Reihen gab: BB 14b und MT. Ferner geht Stone eher davon aus, dass sich BB 14b aus dem MT entwickelt hat (116f).

Diese Meinung versucht Stone anschließend im nächsten Kapitel „Ruth’s Migration“ (118–139) zu untermauern. Er identifiziert sehr gut die Verbindungen zu den umliegenden Büchern, kommt dann aber zu einer spekulativen Schlussfolgerung. Ihr nach war das Ruthbuch ursprünglich zwischen Richter und Samuel platziert, wanderte dann zwischen Proverbien und Hohelied, um dann schließlich dem Psalter vorangestellt zu werden (vgl. 137). So anschaulich Stone das auch darzustellen versucht, so könnte die Geschichte von „Ruths Wanderung“ auch andersherum erzählt werden (BB 14b → MT → LXX). Denn die Frage bleibt immer, welche Verbindungssätze und *catchwords* wieviel Gewicht bekommen (vgl. 125 → 133f).

Ähnlich ambivalent verläuft dann auch die Besprechung der Position des Estherbuches in Kapitel fünf (140–181). So erkennt Stone z. B. nachvollziehbare Bezüge zwischen Esther und Daniel (153ff). Nachbarn sind die beiden Bücher

somit durch ähnliche Themen, nicht aber durch direkte Nahtstellen. Daher kann auch die Reihenfolge in BB 14b ohne Weiteres gedreht werden. Soweit so gut. Warum müssen dann aber Daniel und seine Freunde als positive Charaktere gegenüber den negativen Esther und Mordechai dargestellt werden (vgl. 157ff; insbesondere 161ff)? Möglicherweise hinkt der Vergleich schon deshalb, weil Stone für die Erhärtung seiner Ansicht zu oft nach dem Motto „is absent in Esther“ (166) bzw. „Mordechai ... is unaware“ (162) argumentieren muss. (siehe die negative Zusammenfassung S. 173; vgl. auch die demgegenüber breiter angelegte Botschaft des Estherbuches z. B. bei Steinberg, *Ketuvim*, 413ff)

Im sechsten Kapitel (182–207) widmet sich Stone schließlich der MT-Folge Hohelied-Kohelet-Klagelieder entsprechend seiner vier Kriterien (s. o.) und wertet die Unterschiede zur Anordnung in BB 14b aus. Hier geht Stone solide und nachvollziehbar vor, jedoch fällt dieses Kapitel im Vergleich zu Kapitel 4 & 5 recht kurz aus. Hier kommt der Eindruck auf, dass die Studie zu früh abgekürzt worden ist, zumal Stone selber am Ende seiner Arbeit anmerkt, dass gerade diese Passage nur skizziert worden ist und noch weiter bearbeitet werden sollte (212).

Stone hat sich als erster mit ähnlichem Ansatz wie Steinberg (*Ketuvim*) an die Buch-Anordnung der Megilloth herangewagt. Die Quantität und Qualität der Schlussfolgerungen für eine Makrostruktur bleibt aber hinter jenen von Steinberg zurück. Einige Bücherübergreifenden Themen und Linien mag man durchaus zügig nachvollziehen, jedoch sind sie insgesamt recht allgemein und kurz am Ende von Kapitel sechs vorgetragen worden (204–206). Diese mögliche chiastische Struktur (A Ruth, B Hohelied, C Kohelet, B' Klagelieder, A' Esther) ist aber nicht der Zielpunkt seiner Arbeit. So schränkt Stone am Ende auch ein: „Since the Megilloth's chiastic-structure is not transparent, it is only of limited value in interpreting the compilation of these books“ (205). Gemäß Stone wird hier nicht eine Homogenität hergestellt, sondern heterogene Bücher werden entsprechend ihrer Konversationspartner zu einer „meaningful structure“ zusammengestellt (207).

Nach Steinberg (2006) ist Stone (2013) nun der zweite, der sich der Anordnung und Bedeutung der *Ketuvim* in dieser Ausführlichkeit widmet. Auch wenn manche Schlussfolgerungen zu gewagt sein mögen und seine Arbeit insgesamt noch umfassender hätte ausfallen können, so bildet dieses Buch einen wertvollen Beitrag für eine Diskussion, die noch weiter geführt werden muss. „It is only a beginning“ (212).

Gunnar Begerau

David J. A. Clines, *Job 38–42*, WBC 18B, Nashville: Nelson, 2011, Hb., XXXV, 501 S., US \$ 49,99

Mit dem vorliegenden Band schließt David Clines seine Kommentierung des Hiobbuches in der Reihe Word Biblical Commentary ab. Etwa 200 Seiten befassen sich mit der Auslegung der letzten fünf Kapitel des Buches. Auf weiteren 230 Seiten bietet Clines eine umfangreiche Gesamtbibliographie zu Hiob. Die übrigen 65 Seiten enthalten verschiedene Register, u. a. zu 1400 im Kommentar diskutierten hebräischen Wörtern, zu Emendationsvorschlägen und zu Themen im Hiobbuch, gruppiert in „supernatural world“, „natural world“ und „human world“.

Die Kommentierung ist in der für die Reihe gewohnten Gründlichkeit und in hoher Qualität durchgeführt. In seiner Gesamtausrichtung hat mich der Kommentar jedoch eher enttäuscht. In dem 1989 erschienenen ersten Band (Bd. 17, Job 1–20) hat Clines eine klug reflektierte und für mich überzeugende Interpretation des Hiobbuches und seiner verschiedenen Teile geboten, einschließlich der Reden Gottes. Der vorliegende letzte Teilband zu Hiob 38–42 bleibt deutlich dahinter zurück.

So fehlt in der Auslegung der ersten Gottesrede der Gedanke, dass die rhetorischen Fragen wie „Wo warst du, als ich die Erde gründete?“ nicht nur Gott in seiner Rolle als Schöpfer feiern, sondern zugleich auf die Tatsache aufmerksam machen, dass dem angesprochenen Hiob diese Rolle eben nicht zukommt. Damit wird das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zurechtgerückt. Die von Clines getroffene Unterscheidung zwischen der Bedeutung der Gottesrede „an sich“ und ihrer Bedeutung in Bezug auf Hiobs Problem trennt dagegen die zusammengehörigen Aspekte auf und schwächt die Verbindung der Gottesrede zum übrigen Buch.

Im Zusammenhang mit der zweiten Gottesrede diskutiert Clines die Optionen einer mythologischen vs. einer kreatürlichen Interpretation von Behemot und Leviatan. Er entscheidet sich für die kreatürliche Interpretation und hebt auf den lyrischen Charakter der zweiten Rede ab. Nicht erwähnt ist die meiner Ansicht nach faszinierende dritte Option, dass nämlich die kreatürliche Darstellung zugleich eine Revision des Mythos aus der Sicht des Monotheismus vornimmt: Was in Israels Umwelt für ein Symbol des nur mühsam von den Göttern zu kontrollierenden Chaos gehalten wird, ist in Wirklichkeit Teil von Gottes (guter) Schöpfung. Dies würde sich mit Gen 1,21 (prominente Platzierung der „Seeungeheuer“) berühren und wäre ja ein nicht unwesentlicher Gesichtspunkt zur Frage nach der Herkunft des Bösen.

Entsprechend bleibt die Botschaft der Gottesreden bei Clines blass: Gerechtigkeit habe in Gottes Schöpfung nicht den Stellenwert, den Hiob und seine Freunde ihr zumessen würden. Die „enttäuschende“ („dissappointing“, 1240) Begegnung mit Gott führt Hiob dann auch nicht in die Einsicht, sondern in die

Resignation. Ein Gegenüber vom früheren „Hören“ zum jetzigen „Sehen“ Hiobs will Clines in 42,6 nicht erkennen. Den Buchschluss interpretiert Clines als Rückzug Hiobs aus der Theologie in das private Glück.

Julius Steinberg

Roger Marcel Wanke, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*, BZAW 421, Berlin: de Gruyter, 2013, geb., XII, 480 S., € 179,95

Wanke legt mit seiner bei Jürgen van Oorschot verfassten Dissertation sowohl einen redaktionskritischen Entwurf zur Entstehung des Hiobbuches wie auch eine Abhandlung zur Bedeutung der Gegenwart Gottes im Buch vor. Diese beiden Aspekte der Arbeit sind sehr eng aufeinander bezogen und können in der Darstellung Wankes kaum unabhängig voneinander betrachtet werden. Somit kann diese Verbindung als besonderes Charakteristikum dieser Monographie angesehen werden.

In dem einführenden Kapitel stellt Wanke den Ausgangspunkt seiner Arbeit („Ein redaktionell gewachsenes Hiobbuch“; 1–25), sein Thema „Die Gegenwart Gottes“ (26–63), die Fragestellungen seiner Arbeit („kritische Phänomene“, „die Umkehrung von Heilstraditionen“, die Verbindung der kritischen Phänomene zur Redaktionsgeschichte sowie die Vorstellungen der Gegenwart Gottes; 64–74) und schließlich seine Thesen vor (74–78):

1. Die drei Phänomene der Kult-, Weisheits- und Rechtskritik bilden eine redaktionelle Schicht im Hiobbuch, die für die Verknüpfung der Erzählung und Dichtung verantwortlich ist und in deren Bearbeitung das Gottesbild unter der Frage nach der Gegenwart Gottes kritisch literarisch und kritisch theologisch reflektiert und weiterverarbeitet wird (...)“ (76).

„2. Als Konsequenz der ersten These ergibt sich, dass die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes redaktionsgeschichtlich erarbeitet und dargestellt werden müssen. Sie sind eng mit den Weltbildvorstellungen des Alten Orients verbunden und so artikulieren sie inhaltlich die räumliche Dimension nicht nur des Hiobbuches, sondern ihrer selbst. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes gehören zum Rationalisierungsprozess und stellen zugleich diesen Prozess kritisch infrage (...)“ (77).

Diese beiden Thesen entfaltet Wanke in seinem ausführlichen zweiten Kapitel. Nach den Vorbemerkungen zu der Rahmenerzählung (79–149), richtet er dabei seinen Blick auf die kultkritische (149–217), auf die weisheitskritische (217–275), auf die rechtskritische Bearbeitung (275–340) sowie untersucht die Gottesreden (340–370). Das von ihm identifizierte Profil der kritisch-theologischen Redaktion stellt er methodisch gut nachvollziehbar entlang ihrer Voraussetzungen, ihrer inhaltlichen Einheit und Theologie im Anschluss dar

(370–377). Im dritten Kapitel identifiziert und diskutiert er die sogenannte Elihu-Redaktion (379–410).

Das abschließende vierte Kapitel fasst bereits in seinen Teilüberschriften die wesentlichen Gedanken zum Thema der Gegenwart Gottes in seiner Verbindung zu den redaktionskritischen Thesen angemessen zusammen: „Die ursprüngliche Dichtung: Die Erfahrung der Verborgenheit Gottes“ (412–414); „Die ursprüngliche Lehrerzählung: Die Erfahrung der Gegenwart Gottes“ (415–418); „Die kritisch-theologische Redaktion: Die Bearbeitung der Verborgenheit Gottes“ (418–425); „Die Elihu-Redaktion: Die Erfahrung des Gottesschau“ (425–428); „Ergebnis: Die Gegenwart Gottes als ‚*cantus firmus*‘ im Hiobbuch“ (428–429).

Der Aufbau der Arbeit, die Darlegung der Argumentation sowie immer wieder thesenartige Zusammenfassungen der (Teil-)Ergebnisse ermöglichen es dem Leser (trotz der Komplexität mancher detaillierten Diskussionen und redaktionskritischer Thesen) die wesentlichen Linien von Wankes Darstellungen gut zu folgen. Wiederholt sind insbesondere Melanie Köhlmoos mit ihrer Arbeit *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (1999) und Michael Rohde *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch* (2007) wichtige Gesprächspartner, auf die Wanke aufbaut und seinen eigenen Entwurf abgrenzend profiliert. Ein sich wiederholender Gedanke für die Beschreibung der kritisch-theologischen Redaktion ist Wankes Rede von der Umkehrung von Heilstraditionen, wenn er Parallelen zu Psalmen oder anderen Tradition identifiziert und die Unterschiede in Hiob hervorhebt.

Die aufmerksame Lektüre des Hiobbuches und die differenzierenden Perspektiven von Wanke regen vielfältig zum eigenen Nachdenken an, ob man nun seinen redaktionskritischen Thesen zustimmen mag oder nicht. Die Differenzierungen schärfen das Profil vieler Aussagen im Buch. Allerdings wäre dabei grundsätzlich noch die eine oder andere Frage zu stellen. *Angesichts der Bedeutung der Rede von der Gegenwart Gottes überrascht es, dass die Beschreibung dieses Konzepts nur kurz reflektiert wird.* Das könnte sicherlich methodisch vertiefend bedacht werden. An vielen Stellen gewinnt man den Eindruck, dass „Gegenwart Gottes“ scheinbar schlicht mit dem sicht- oder erfahrbaren Eingreifen Gottes gleichgesetzt wird. Es wäre zu überlegen, ob hier nicht von einem etablierten und weitläufig anerkannten Konzept der (All-?)Gegenwart Gottes ausgegangen wird, welches dann anhand von Erfahrungen und Argumentationen kritisch beleuchtet wird bzw. werden muss. Auf jeden Fall setzt die diachrone Rekonstruktion eine ungetrübt positive Vorstellung und Wahrnehmung der Gegenwart Gottes voraus, die dann erst im Verlauf des Wachstums des Buches problematisiert und diskutiert wird. Müsste sich die inhaltliche und redaktionskritische Argumentation Wankes nicht verändern, wenn eine grundsätzlich ambivalente Perspektive auf die Gegenwart Gottes anzunehmen wäre?

Insbesondere ergibt sich in der gesamten Arbeit damit ein überraschendes Ungleichgewicht. Die redaktionskritische Differenzierung der Texte ist bisweilen

sehr detailliert, aber das Konzept der Gegenwart Gottes wirkt recht umfassend. Die kultkritische Bearbeitung „definiert die Erfahrung der Verborgenheit Gottes als *bedrohliche Gegenwart*“ (419), die weisheitskritische „als ambivalente Macht und als verborgene Weisheit des majestätischen Gottes“ und die rechtskritische „als *Gleichgültigkeit Gottes*“ (420). Man gewinnt den Eindruck, dass die redaktionskritischen Unterscheidungen hier durch das Thema der Gegenwart Gottes zusammengehalten werden sollen. *Kurzum, das Thema in seiner umfassenden Bedeutung wird wohl mehr vorausgesetzt als nachgewiesen.*

Das kann beispielsweise bei der Auswertung der Gottesreden erläutert werden. Nach Wanke zeigen die Gottesreden „einen gegenwärtigen Gott, der bei seiner Verborgenheit bleibt“ (413). Inwiefern das Thema der Gegenwart Gottes in den Gottesreden zentral ist, wird mehr vorausgesetzt als dargelegt. Auch die Rede von Verborgenheit erscheint durchaus missverständlich. *Hier wird von offenen Fragen oder der fehlenden (menschlichen) Einsicht auf das Konzept geschlossen (oder wird es sogar irgendwie gleichgesetzt?).*

Diese Rückfragen ändern aber nichts daran, dass mit dieser Arbeit ein wichtiges Thema des Buches in den Mittelpunkt gerückt wird. Viele gute Beobachtungen, interessante Einsichten und anregende Thesen machen es zu einem wichtigen Gesprächspartner, wenn es um die Gegenwart Gottes im Hiobbuch geht. Mehr noch: Wanke beginnt sein Vorwort mit folgenden Worten: „Nach der Gegenwart Gottes zu fragen ist ein Wagnis. Jeder, der es wagt, erlebt Begegnung und Konfrontation mit Gott. Hiob hat danach vielfältig gefragt, sogar darüber geklagt und Gott angeklagt. Er hat es gewagt und Gott erlebt. Das Hiobbuch lädt seine Leser zur Begegnung und Konfrontation nicht nur mit menschlichen Leidenssituationen ein, sondern vielmehr mit Gott selbst“ (V). Dem stimme ich uneingeschränkt zu. Darin liegt sicherlich die besondere Bedeutung des Hiobbuches. Der Aspekt der Gegenwart Gottes spielt dabei eine außergewöhnliche Rolle, was Wanke auf vielfältige Weise herausgearbeitet und profiliert hat, ob man nun einer größeren Anzahl seiner Thesen zustimmt oder nicht.

Heiko Wenzel

Keith Bodner, *After the Invasion. A Reading of Jeremiah 40–44*, Oxford: OUP, 2015, Hb., 197 S., € 84,–

Die Kapitel 40–44 bilden im Jeremiabuch eine eigene thematische Einheit. Inhaltlich geht es darin um die Beschreibung der Ereignisse nach der Zerstörung Jerusalems durch die babylonischen Truppen unter Nebukadnezar. In 40,7–42,1 ist Jeremia fast zwei Kapitel lang gar nicht erwähnt. Trotzdem bilden auch diese Informationen einen wichtigen politischen Hintergrund für die letzten Jeremia-botschaften an seine Volksgenossen, die in Erzählungen über Jeremia eingebettet

sind (42,9–22; 43,10–13; 44,2–14,21–23,24–30). Die traditionelle Wahrnehmung Jeremias konzentriert sich meist überwiegend auf seine vierzigjährige Verkündigung vor der Zerstörung, seine Konfessionen und die Ankündigung eines „neuen Bundes“ sowie auf die Jeremiaerzählungen vor dem Untergang Jerusalems. Dadurch entsteht der Eindruck, es handele sich bei den Ereignissen im Land nach der großen Katastrophe des Endes der davidischen Dynastie und der Verschleppung Israels ins Exil um rein deskriptive Ergänzungen, die für die theologische Auswertung des Buches eher vernachlässigt und als ein weniger wichtiger Anhang anzusehen sind. Dem will die anzuzeigende Studie abhelfen, was ihr auch gelingt.

Der Autor lehrt als Professor für Religious Studies an der baptistischen Crandall University im Osten Canadas. Sein Forschungsschwerpunkt liegt bei literarischen Interpretationen biblischer Stoffe, so auch in dieser Arbeit. Bogner setzt sich nicht mit den traditionellen literarkritischen Analysen auseinander, er „respektiert“ sie, will sich seinerseits jedoch auf eine synchrone Interpretation der Erzählung konzentrieren. Eine kritische Auseinandersetzung mit historisch-kritischer Forschung gibt es nicht, es wird dem Leser „eine Lektüre“ der Kapitel angeboten ohne Anspruch auf Richtigkeit oder Verbindlichkeit. Der synchrone Zugang nimmt aber auch auf Arbeiten Bezug, die in ihrer Ausarbeitung die historischen Fragen zu den Kapiteln integrieren.

Nach einer Einleitung (12 S.) werden die fünf Kapitel nach inhaltlichen Kriterien in sieben Szenen unterteilt und besprochen. Kap. 1 „The imperial voice“ (Jer 40,1–6; 17 S.) beschreibt die theologischen (!) Wertungen des babylonischen Feldherrn Nebusaradan, der im Duktus seiner Argumentation weitgehend dem folgt, was Jeremia vorher ein Leben lang gepredigt hatte. Seine Worte richten sich an Jeremia. Nicht nur, dass der babylonische Militärführer überhaupt theologisch argumentiert, ist bemerkenswert, er repräsentiert zugleich jemanden, der den Willen Jhwhs ernst zu nehmen bereit ist und darin vertrauenswürdig erscheint. Dies steht in starkem Kontrast zu dem im Folgenden geschilderten Verhalten der Überlebenden Israels. Mit „A Gathering Storm“ werden in Kap. 2 (Jer 40,7–16; 18 S.) die Akteure des kommenden Desasters eingeführt: Gedalja, Ismael und Johanan. Unter „Treachery at Mizpah“ (Jer 41,1–8; 20 S.) folgt eine Interpretation der Ermordung Gedaljas durch Ismael. Das vierte Kapitel „Speckers of Conflicts Past“ (Jer 41,9–15; 20 S.) stellt die aufbrechenden Konflikte zwischen Ismael und Johanan in Parallele zu den politischen Parteilagen vor dem Untergang Jerusalems. Während Gedalja eine probabylonische Haltung hatte, haben die antibabylonischen Meinungsführer jetzt wieder -wie vor dem Untergang- die Oberhand. Mit Ismael bekämpft ein Royalist, der sich mit den Ammonitern verbündet hat, die durch Jeremia und die Schaphan-Familie (Ahikam, Gedalja) vertretene Anerkennung Babylons als Jhwhs Agent in Gerichtszeiten. Zu beiden Parteien in Spannung tritt mit Johanan ein Vertreter der proägyptischen Richtung, der ebenfalls den Babyloniern nicht traut. Die politischen Span-

nungen im Volk gehen orientierungslos und fruchtlos weiter wie vor der Zerstörung des Tempels. Aus der Katastrophe war nichts gelernt worden.

Mit Kap. 5 „The Prophets Reactivation“ (Jer 41,16–42,22; 20 S.) tritt Jeremia wieder in den Fokus. Die Entscheidung, nach Ägypten zu fliehen, ist zwar bereits getroffen, trotzdem wird Jeremia gebeten, diesbezüglich den Willen Jhwhs zu erfragen. Der Prophet braucht dazu zehn Tage. Danach richtet er sein Wort an das Volk. Es entspricht dem, was er früher auch gesagt hatte: nur durch Unterwerfung unter die Babylonier hat Israel eine Chance zu überleben. Die abweisende Antwort Johanans wird in Kap. 6 „Absconding to Egypt“ (Jer 43,1–13; 18 S.) ausgeführt. Der Prophet und die gesamte Bevölkerung werden gezwungen, nach Ägypten auszuwandern. Dort angekommen ergreift Jeremia das Wort und kündigt einen Einmarsch Nebukadnezars an, die Flucht sei vergeblich gewesen. Das letzte Kapitel „Requiem for the Departed“ (Jer 44,1–30; 21 S.) beschreibt das letzte Auftreten Jeremias mit drei Reden des Propheten. Es ist die Ankündigung von „Schwert, Hunger, Pest“. Statt Umkehr zu Jhwh folgt trotzig mit der Rückkehr zur Verehrung der Himmelskönigin die Forderung nach einer Rücknahme der Reformen des Josia, eine trotzige, willentliche Entscheidung gegen Jhwhs und Jeremias Wort. Die beiden letzten Reden Jeremias künden folgerichtig weiteren Untergang und großes Leid an. Das Buch endet mit einer Zusammenfassung (10 S.), einem Literaturverzeichnis mit über 200 Titeln und einem Namensindex.

Die Arbeit leistet einen hervorragenden Beitrag, diesen Teil des Jeremiabuches als eigenständige und zusammenhängende Einheit wahrzunehmen. Die sieben Szenen werden fachlich sorgfältig analysiert, die Charaktere gut gezeichnet und der Fortgang der Ereignisse samt Interpretation geradezu spannend entfaltet. Die Symbolik von Ortsangaben wird jeweils besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dies geschieht durch die Fokussierung auf ausschließlich diese Kapitel als „abgeschlossene literarische Einheit“ fast so, als gäbe es den Rest des Buches gar nicht. Das, was die Stärke der Studie ausmacht, wird so gleichzeitig zu einer deutlichen Schwäche. Das Zusammenwirken dieser Kapitel mit dem Rest des Jeremiabuches bleibt in dieser Ausarbeitung fast völlig abwesend. Eine Funktion dieses Abschlusses für die Gesamtdarstellung des Propheten, den Aufbau oder die Theologie des ganzen Jeremiabuches wird nicht im Ansatz angedeutet. Dass angesichts der vorausgegangenen Zerstörung des Tempels und des Verlustes des Landes so narrativ ein Zustand der Verstockung oder theologischen Lähmung der Bevölkerung sichtbar wird, kommt dadurch gar nicht erst in den Blick. Hier wären sicher weitere Arbeiten notwendig, die diese Abschlussfunktion für das Prophetenleben und seine Botschaft im masoretischen Jeremiabuch weiter erhellen. Dieses Desiderat mindert jedoch nicht den großen Gewinn, der eben gerade durch die Konzentration und Beschränkung auf eine narrative Analyse gegeben ist. Das Buch ist allen sehr zu empfehlen, die Jeremia lesen und bearbeiten.

Herbert H. Klement

Nancy deClaisse-Walford, Rolf A. Jacobson, Beth LaNeel Tanner, *The Book of Psalms*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, MI /Cambridge, U. K.: Eerdmans, 2014, Hb., 1051 S., US \$ 60,-

An englischsprachigen bzw. ins Englische übersetzten Kommentaren zu diesem wichtigen Bibelbuch mangelt es nicht. Wie ist dieser Band aus der Reihe NICOT zu beurteilen und wo innerhalb der Psalter-Komentierungen einzuordnen?

Einige formale und personale Aspekte vorweg. Vereinfachend gesagt: Beim derzeitigen Kenntnisstand und Wissenschaftsbetrieb bedienen 3-bändige „Forschungskommentare“ zu den Psalmen namentlich Exegeten und Theologen, 1-bändige darüber hinaus einen weiteren (kirchlichen) Leserkreis. Bei der NICOT-Komentierung liegt der zweite Fall vor, freilich bieten die über 1000 Seiten eine Zwischenform. Speziell ist auch, dass ein Dreierteam die Kommentierung verantwortet. Zwar sind aufgrund der Stofffülle beim ersten Typus Zweier- oder Dreierteams inzwischen die Regel (vgl. u. a. WBC: Craigie / Tate / Allen; HThKAT bzw. Hermeneia: Hossfeld / Zenger; BKAT: Hartenstein / Janowski), bei Einbändern jedoch die Ausnahme (Brueggemann / Bellinger, NCBC, 2014). Bei den Autoren des vorliegenden Bandes handelt es sich um drei in der Psalmenforschung ausgewiesene, in den USA an verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten lehrende Persönlichkeiten. Wer welche Teile der Einleitung und wer welche Auslegung verantwortet, wird angegeben (eine Aufschlüsselung der Psalmen nach Autoren und eine Charakterisierung des spezifischen Stils der drei Ausleger bietet die lesenswerte Rezension von R. S. Briggs, RBL 03/2016).

Die Einleitung (ca. 50 S.) führt nicht nur in den Psalter und seine Erforschung ein, sondern nennt auch Anliegen und Zugangsweisen, welche die Kommentatoren leiten. Es ist dies zum einen eine spezifische Ausprägung der Formkritik, die den jeweiligen Psalm in seiner literarisch-poetischen Gestalt, die unablösbar mit dem theologischen Gehalt verbunden ist, wahrnimmt. Zum andern kommt ein kanonischer Zugang zur Anwendung, der weniger das (redaktionsgeschichtliche) Werden nachzeichnet als den vorliegenden Psalter als Buch versteht und darin die Überschriften, die Teilgruppen und die Fünfteiligkeit ernstnimmt. Vor jedem Teilbuch wird denn auch eine gesonderte Einleitung in diese Gliederungseinheit und ihre Subkollektionen gegeben. Die Namensangabe in den Überschriften weist gemäß den Autoren (ursprünglich) nicht auf die Autorschaft, sondern ist als späterer Hinweis auf eine in die Bibel selbst eingegangene Interpretation zu verstehen, kurzum: „all of the psalms are anonymous“ (11). In der Übersetzung wird dies markiert mit: „Davidic“, „Asaphic“, „Korahite“. Hebräische Begrifflichkeit ist (wo nötig) in vokalisierter Umschrift wiedergegeben. Im Übrigen ist der Kommentar bemüht um „inclusive language“ (teils wird auf das sprechende Ich als „she“ referiert). Eine Eigenheit besteht schließlich darin, dass der vielschichtige hebräische Begriff *chesed* („Gnade, Gunst“ u. ä.) unübersetzt in der Überset-

zung (vereinfacht als *hesed*) wiedergegeben wird (das ist vertretbar, in die Kategorie schwierig zu übersetzender Begriffe gehören freilich auch weitere Begriffe wie z. B. *nephesch* „Kehle, Seele, Leben“ o. ä.). Mit einer Auswahlbibliographie (in der die Kommentierung von Hossfeld & Zenger von Ps 101–150 in der Hermeneia-Reihe [2011] fehlt) wird die Einleitung abgeschlossen.

Die Auslegung der einzelnen Psalmen ist folgendermaßen aufgebaut: Jeder Psalm wird mit einem Titel charakterisiert. Es folgt einen Überblick über Gattung, Form und (mögliche) Lebensumstände, dazu eine tabellierte (Haupt-) Gliederung mit Stichworten und Versangaben. Daran schließt sich die vom Autor vorgenommene Übersetzung an (Verszählung in englischer Tradition, teils abweichend von MT). Sie erfolgt in poetischer Darstellung mit Verszeilen, unter Markierung, welche Zeilen einen Vers bilden und, wo die Hauptzäsuren (Leerzeilen zwischen Stanzen) liegen. Mit Anmerkungen wird im Fußnotenapparat wie üblich auf Textvarianten und Übersetzungseigenheiten bzw. -schwierigkeiten hingewiesen. Darauf folgt als Hauptteil die Kommentierung, den zuvor erhobenen Gliederungsabschnitten des Psalms entlang gehend. Den Abschluss machen zusammenfassende wie weiterführende, namentlich aktualisierende Überlegungen im Blick auf Geltung und Relevanz des Psalms in heutiger Zeit. Diesbezüglich gibt es hinsichtlich Umfang und Gestaltung im Autorenteam Unterschiede. Am ausführlichsten und m. E. auch ertragreichsten sind die einen separaten Titel tragenden „Reflections“ von Jacobson. Der Band ist mit einer Reihe von Registern (Autoren, Namen und Themen, Stellen) vorbildlich erschlossen.

Wie ist dieser Psalterkommentar zu beurteilen? Um die im Psalter prägende „Weg“-Metapher aufzunehmen, würde ich ihn als „in the middle of the road“ bezeichnen. Insgesamt ist die Auslegung ansprechend; es wird eine gute Übersicht geboten und man findet immer wieder treffende Einzelbeobachtungen. Für fortgeschrittene Studierende, Forscher und solche, die spezifische Aussagedetails geklärt haben möchten, ist die Ausschöpfung zu knapp (von 17 Seiten zu Ps 119 entfallen ca. 11 allein schon auf die Übersetzung). Wenn das Label einer kanonischen Interpretation bemüht wird, hätte ich mir zudem mehr Hinweise zu Vernetzungen innerhalb des Buches (Sinnakkumulierung durch eine *lectio continua*) und zu andern biblischen Büchern (kanonhermeneutischer Horizont) gewünscht (z. B. bleiben – im Eröffnungpsalm besonders wichtig – die Verbindungen von Ps 1 zu Jos 1,8 sowie auch zu Schriftprophetenstellen wie Jer 17,5–8 unerwähnt). Die Einarbeitung von Monographien und Aufsätzen geschieht nur ansatzweise. Ein ausgebauter Umfang (1200–1500 S.) in Gestalt von zwei Bänden wäre m. E. wünschbar gewesen und hätte innerhalb der NICOT-Reihe gut zu den Zweibänden anderer „gewichtiger“ Bücher wie Genesis (Hamilton), Jesaja (Oswalt), Ezechiel (Block) und Proverbia (Waltke) gepasst. Im Vorwort des NICOT-Gesamtherausgebers (Hubbard) wird die evangelikale Ausrichtung der Reihe betont. Es ist die Frage, woran man das festmachen kann. An den Einschätzungen zu den Präskripten wohl kaum. Am stärker synchron orientierten, literarisch-kanonischen und theologischen Ansatz gegenüber redaktionsgeschichtlichen

Nachzeichnungen? Vielleicht, aber dies lässt sich auch als Charakteristikum der US-amerikanischen gegenüber der kontinentaleuropäischen Exegese veranschlagen. Ich vermag kein typisch evangelikales Merkmal auszumachen, möchte dies aber weder als Vorteil noch als Nachteil verorten. Ein letztes zur formalen Seite: Auch ohne Einweihung in die näheren Umstände der Entstehung (deClaisse-Walford gibt den Hinweis, dass sie ihren Part bereits 2007 [!] abschloss), wird ersichtlich, dass eine ordnende und vereinheitlichende Hand (Schlussredaktion) gefehlt hat. Ein paar Beispiele: 1.: Ein bibliographisches Update hätte dem Band gutgetan. 2.: Die Strukturlisten hätte man leicht vereinheitlichen können (bei Ps 2 sind die fehlenden Versangaben zu ergänzen und bei Ps 1 wären Inkonsistenzen zwischen einer 3- und einer 4-Teiligkeit aufgefallen). 3.: Auch terminologisch wären Abgleichungen angebracht gewesen (Stanzan / Sektionen, „Asaphic“ / „Asaphite“, „Korahite“ / „Korahitic“ etc.). Freilich muss nicht alles vereinheitlicht werden: Die „Reflections“ von Jacobson sind durchaus willkommenes „Sondergut“.

Insgesamt ein guter Kommentar, das Prädikat „ausgezeichnet“ würde ich ihm aber nicht verleihen.

Beat Weber

3. Theologie

Hermann Spieckermann, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*, FAT 91, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, geb., 500 S., € 119,-

Hermann Spieckermann, seit 1999 Professor für Altes Testament in Göttingen, versucht in einer Reihe von dreimal sieben Studien zum Thema Psalter, Weisheit und alttestamentliche Theologie das Spannungsfeld von Lebenskunst und Gotteslob zu erfassen, die das Ganze alttestamentlicher Theologie umgreifen. 19 der 21 Einzelbeiträge sind bereits publizierte Studien aus den Jahre 1994–2008, die allerdings für die Neuherausgabe eingehend überarbeitet wurden. Die genannten Studien sind laut Vorwort als Vorbereitung auf die vom Verfasser und Reinhard Feldmann herausgegebene biblische Gotteslehre (*Der Gott der Lebendigen*, Tübingen, 2011) zu verstehen.

Die drei Themenkreise sind unter den Titeln „Lebenskunst zwischen Kairos und Krisis: die Weisheit“, „Gotteslob zwischen Nacht und Tag: der Psalter“ und „Alttestamentliche Theologie als Gotteslob und Lebenskunst“ angeordnet. Die durch den Untertitel „Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie“ geweckte Erwartung wird vorwiegend im dritten Teil erfüllt. Der Verfasser

macht deutlich, dass alttestamentliche Theologie bewusst als Teilunternehmung der Theologie der christlichen Bibel verstanden wird.

Das Einführungskapitel „Lebenskunst und Gotteslob“ (1–37) skizziert kurz die 21 Beiträge und ihren Erkenntnisweg. Im Blick auf den letzten Hauptteil nennt der Verfasser schon die These, dass im Licht von Psalter und Weisheit Gotteslob und Lebenskunst konstitutive Bedeutung für die alttestamentliche Theologie haben, wobei das Gotteslob sachlich vorgeordnet ist.

Eine zweite These betrifft die theologische Trias von Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, die „Relation und Vernetzung“ bezeichnen: Schöpfung als Gottes Weltverhältnis, Gerechtigkeit als göttlich gesetzte Wirklichkeit und Heil als Gottes Liebe und Treue zu seinem Volk und seinen Geschöpfen (33f).

Eine dritte These ist der „Vorstellungskomplex von der Praxis des Tausches“, der auf das Verhältnis von Menschen untereinander und auf das zwischen Gott und Mensch angewendet werden kann und, der zu dem großen Tausch der Rechtfertigung durch den Glauben wird.

Das Alte Testament führt an die Grenze zwischen der Verheißung des nahen Retters und der Botschaft, dass dieser Retter in der Person und dem Werk Jesu Christi gekommen ist. In seinem Kommen vollbringt Gott eine „eschatologische Tat, die Lebenskunst zur Nachfolge wandelt und Hoffnung auf Rettung zur Hoffnung auf die Wiederkunft des Gekommenen.“ (37).

Darin ist und bleibt das AT unverzichtbar: „Es gibt kein Verständnis der neutestamentlichen Schriften ohne Wahrnehmung und Bewahrung ihrer jüdischen Wurzeln im Alten Testament und in den zugehörigen Schriften“ (ebd.).

Im ersten Hauptteil „Lebenskunst zwischen Kairos und Krisis“ (41–183) untersucht der Verfasser zunächst die Prologe der Weisheitsbücher (Prov 1; Sir 1; SapSal 1), dann die Proverbien („Lebenskunst als Wegkunde“), das Hiobbuch („Die Satanisierung Gottes“), Kohelet („Suchen und Finden“), Jesus Sirach („Der betende Weise“), die Sapientia Salomonis („Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand“) und das 4. Makkabäerbuch („Theologie als Philosophie“).

In einem zweiten Hauptteil „Gotteslob zwischen Tag und Nacht“ (187–299) steht der Psalter im Vordergrund. Es ist anerkanntermaßen schwer, den Reichtum und die Weite des Psalters zu erfassen. Darum signalisieren die genannten Kapitelüberschriften nur eine Auswahl: „Gott und die Nacht – Gottes Welt und das Chaos“, „Der theologische Kosmos des Psalters – Gottes Thron in der Welt des Betens“, „Rede Gottes und Wort Gottes – Die Entdeckung der Antwort Gottes im Gebet“, „Schweigen und Beten – Von stillem Lobgesang und zerbrechender Rede im Psalter“, „Hymnen im Psalter – Ihre Funktion und ihre Verfasser“, „Gottes Lob aus dem Staube – Psalm 103 als Quintessenz der Theologie des Gotteslobes“ und „Lieben und Glauben – Psalm 116 als Schlüssel zur Theologie des Gebetes“. Als Leser haben mir die beiden Aufsätze zu den Hymnen und zu Psalm 116 am besten gefallen.

Im dritten Hauptteil „Alttestamentliche Theologie als Gotteslob und Lebenskunst“ (303–435) versucht der Verfasser der Frage nach dem Ertrag für die alttestamentliche Theologie nachzugehen.

„Das heutige Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung alttestamentlicher Theologie?“ Einerseits ja, denn zur Rekonstruktion der Religionsgeschichte sind die atl. Schriften nicht als Primärquellen anzusehen. Andererseits nein, denn die religionsgeschichtliche Forschung bietet eine Fülle von Beispielen, die die theologische Deutung eher verdunkelt als erhellt. „Die wahre Herausforderung der theologischen Auslegung sind Grund und Gegenstand der Theologie: Gott selbst.“ (322). Also ein Nebeneinander? Der Verfasser spricht von einer evidenten „Schnittmenge beider Zugangsweisen“.

„Yhwh gehört die Welt – Religionsgeschichtliche Voraussetzungen alttestamentlicher Theologie“. Die atl. Texte werden durchgehend sehr spät datiert. Darum ist es umso verwunderlicher, dass der religionsgeschichtliche Anknüpfungspunkt für die Theologie der Psalmen in der Religion Altsyriens gesucht wird (z. B. ugaritisches Baal-Epos, das um 1400 v.Chr. schriftlich vorliegt). Hier möchte man fragen, wieso den Selbstaussagen z. B. des Deuteronomiums über die Verschriftung (z. B. Dt 27,2–8 und Jos 8,30ff) nicht mehr Vorschussvertrauen entgegengebracht wird.

„Gott im Gleichnis der Welt – Die weisheitliche Wurzel alttestamentlicher Theologie“

„Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil – Der Horizont alttestamentlicher Theologie“

„Der nahe und der ferne Gott – Das Spannungsfeld des Gotteslobes“

„Gott und Mensch am Markt – Das Spannungsfeld der Lebenskunst“. Ich halte diesen Aufsatz für den besten des ganzen Buches. Er führt den Gedanken des Tausches vom menschlichen Bereich des Handels über die Gottesbeziehung hin zum neutestamentlichen Zeugnis der Versöhnung

Mit dem Beitrag „Der Retter ist nah – Die Verheißung alttestamentlicher Theologie“ schließt der dritte Teil: „Am Ausgang des Alten Testaments liegen alle Elemente für die Heilsvisionen des Neuen Testaments bereit. ... Diesen Elementen fehlt eine verbindende Mitte. Greifbar nahe könnte es die Menschwerdung Gottes sein, wahrgenommen als rettende Rechtfertigung des Sünders.“ (435).

Spieckermann bietet tieferschürfende Beiträge zur alttestamentlichen Theologie und zieht die Linien biblisch-theologisch ins Neue Testament weiter. Dabei gelingt ihm äußerst bereichernde Einblicke. Dass die atl. Lebenskunst (Weisheit) im NT in die Nachfolge Jesu verwandelt wird und dann das Gotteslob auf den Einen erklingt, der in seinem Sohn rettend für alle Völker gehandelt hat, zeigt die Eigenart des AT und den inneren gesamtbiblischen Zusammenhang.

Die durchgehende Spätdatierung der atl. Schriften ist zwar z. Zt. en vogue, doch sie wird nicht jeden Leser überzeugen. Und das Verhältnis der Religionsgeschichte zur atl. Theologie kann man auch dahingehend bestimmen, dass die atl. Texte auch als Zeugnisse für die Religionsgeschichte gewertet werden.

Das schmälert aber in keiner Weise den reichen Gewinn, den der Leser von dieser dichten Aufsatzsammlung mitnimmt.

Manfred Dreytza

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen: Neukirchener, 2014, geb., 608 S., € 39,-

Mit diesem Buch legt Ulrich Luz (Prof. emerit. für Neues Testament, Bern) nicht nur eine gelungene, informative Hermeneutik, sondern ein Stück weit auch sein Vermächtnis vor. Der Titel ist Programm und Zeichen der Bescheidenheit. Es ging und geht Luz um mehr als eine historisch-wissenschaftliche (meint im Bereich der Theologie historisch-kritisch arbeitende) oder an literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen orientierte Hermeneutik. Seine *Theologische Hermeneutik* will eine Hermeneutik „für die Kirche“ sein, den Kanon als Ko-Text und auch die Tradition der Kirche ernstnehmen, sie hat dialogischen Charakter und spricht von Gott! Und die Beschränkung auf des Neue Testament ist Ausdruck von Luz' wohlthuender Zurückhaltung gegenüber jeder Form von Besserwisseri. Drei Leitfragen bestimmen das Nachdenken in diesem Buch: „Wie kann man eine Kirche auf eine Bibel bauen, die scheinbar beliebig interpretierbar ist?“ (10), Wie kann der Verlust „einer ganzheitlichen Interpretation der biblischen Texte“ „neu entdeckt und bestimmt werden?“ (11, 13) und „Wie kann eine theologische Hermeneutik des Neuen Testaments dazu beitragen, ein neues Verständnis für den zu schaffen, der sein Zentrum ist, nämlich Gott?“ (15). Schon diese Fragen aus dem Mund eines deutschsprachigen Theologieprofessors machen Lust auf das, was kommt. Im einführenden Kapitel werden sechs Grundsätze der hier vorgelegten Hermeneutik festgehalten, die offen als nicht ableitbar und letztlich auch nicht begründbar deklariert werden, sondern „für meine persönliche und theologische Identität wichtig sind“ (17). Luz will (anknüpfend an Schleiermacher) 1. eine neutestamentarische Spezialhermeneutik, welche einzelne biblische Texte als Teil des kirchlichen Kanons interpretiert. Dabei ist 2. die Fremdheit der Texte wichtig und daher haben 3) „Methoden, welche direkt nach der Fremdheit eines Textes fragen, einen relativen Vorrang vor anderen“ (21). 4. Interpretation fragt nicht nur nach dem Inhalt von Texten, sondern auch, wie die Texte verstanden werden wollen. Es geht darum, 5. ntl. Texte im heutigen, eigene Kontext zu verstehen und das „geschieht in einem Dialog von gleichberechtigten Partnern: dem Text und den Lesern“ (23). Ja, es geht 6. um die Wahrheitsansprüche der ntl. Texte, wobei das bedeutet, in einen Dialog mit ihnen einzutreten. In 9 Kapiteln entfaltet Luz dieses Programm in vorbildlicher Weise. Wo er Positionen und Werke von Gesprächspartnern referiert, finden Theologiestudierende und Interessierte feine

Nachschlagewerke mit ausgewogener Basisinformation auch zu komplexen Themen.

Wenn Luz in Kap. 2 „Neuere europäische theologische Hermeneutiken des Neuen Testaments“ (29–98) referiert, spiegelt sich darin die tatsächliche Lebenswelt des Schweizer Professors, der nicht nur zur theologisch-akademischen, sondern auch zur kirchlichen Welt global viele herzliche, persönliche Kontakte pflegte. Was er über die Beiträge zum Verstehen von Seiten der Zwei-Drittels-Welt und der ostkirchlichen Orthodoxie schreibt, gründet auch immer in persönlichen Beziehungen und Begegnungen mit Christen aus jenen Teilen der Erde. Seine Forderung nach Akzeptanz und Nutzung aller Methoden (21) und der Bereitschaft im Dialog mit allen (auch Evangelikalern) zu lernen, wird vorbildlich umgesetzt und gelebt. Das bereichert dieses Kapitel, in welchem die hermeneutischen Ansätze und Programme von Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Peter Stuhlmacher, Hans Weder, Ulrich Körtner, Klaus Berger, Anthony Thiselton, Francis Watson, Kevin J. Vanhoozer, Philip F. Esler, der Orthodoxen John Breck, Theodore Stylianopoulos und Joannis Panagopoulos, der Religionshermeneutiker Jörg Lauster und Gerd Theissen, sowie die Werke von Manfred Oeming, Oda Wischmeyer und Petr Pokorný dargestellt und bewertet werden. Luz folgert für seinen eigenen Standpunkt, dass theologische Hermeneutik zwar zuerst ein intersubjektiver Identitätsdiskurs von Christen und Kirchen sei, aber ebenso „die Teilnahme an „objektbezogenen“, philosophischen, literaturwissenschaftlichen und humanwissenschaftlichen Diskursen über Sprache, Texte, Methoden, Erkenntnistheorien und über den Menschen in den vielfältigen Kontexten seines Lebens“ (96) ernst genommen werden müsse. Daher führt Kap. 4 („Der Text: ‚Gewebe‘ oder ‚Mitteilung‘?“, 149–203) in die Textmodelle von Ferdinand de Saussure (Strukturalismus) und die Sprechakttheorie (J. L. Austin; J. R. Searle) ein, erklärt, was mit dem „Tod des Autors“ bei Paul Ricoeur, Roland Barthes und Michel Foucault gemeint ist, führt die Lesertheorien von Umberto Eco und Wolfgang Iser, George Aichele, Richard Rorty und Stanley Fish aus und zeigt, dass der sogenannte „linguistic turn“ tendenziell zu einer Trennung von der externen Realität zu ihrer Versprachlichung führte (Ludwig Wittgenstein; Hilary Putnam; George Lindbeck, Humberto Maturana, Jacques Derrida, Siegfried J. Schmidt). Dabei werden die gewonnenen Erkenntnisse meist an Texten des Neuen Testaments illustriert oder erprobt und bewertet. Für Luz passt das Textmodell der „Mitteilungen“ (mit Sprechakten als „Grundeinheiten“) eher zu den ntl. Texten, was bedeutet, dass die Texte nicht von ihren Autoren ablösbar sind, dass die Texte jemandem gelten, dass sie immer einen Weltbezug haben und ebenso einen Kontextbezug (201f). Kap. 5 (205–261) widmet sich psychologischen Deutungsansätzen dreier von C. G. Jung bestimmter Vertreter (Martin Kassel; Eugen Drewermann; Anselm Grün) und eher auf Grundgedanken S. Freuds zurückgreifenden Ansätzen, welche „Texte als Rollenangebot“ verstehen (Paul Ricoeur; Donald W. Winnicott; Paul W. Pruyser; Erich Fromm; Joachim Scharfenberg; Hartmut Raguse), sowie der gemäß Luz sehr wichtigen Rollentheorie

von Hjalmar Sundén. Ein kürzerer Abschnitt zu den Erträgen der historischen Psychologie rundet das Kapitel ab. In Kap. 6 (263–312) geht es um die befreiungstheologischen (Lateinamerika: Carlos Mesters, Severino Croatto, Clodovis Buff; Afrika: Justin Ukpong, Itumeleng Mosala, Gerald O. West, Musa Dube) und feministischen (insbesondere Elisabeth Schüssler Fiorenza) Hermeneutiken, in Kap. 7 (313–357) um die Interpretation von ntl. Texten durch das Medium Bild, wobei Bildtheorien der Antike und Neuzeit vorgestellt werden (z. B. die Ikone) und die Merkmale von Bildlichkeit, besonders von Bibelbildern erläutert werden. Kap. 8 („Im Gespräch mit philosophischen Vätern“) stellt unter dem Stichwort „Wirkungsgeschichte“ eine auch von Luz selbst stark mitgeprägte Strömung der Bibelwissenschaften der letzten Jahrzehnte vor. Dabei werden die wichtigen Beiträge der Philosophen Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur und Jürgen Habermas im Blick auf Sprache, Geschichte, (Ein)Verständnis, Wahrheit, Methode und Intersubjektivität dargestellt, ins Gespräch miteinander gebracht und für eigene Überlegungen zu einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik ausgewertet. Kap. 9 horcht sozusagen das Neue Testament selbst nach „Impulsen für die Hermeneutik“ ab und weist auf den Stellenwert des gemeinsamen Hörens, das Alte Testament als „Raum der Wahrheit“ und die Geschichte Jesu als „Rahmen“ der Wahrheit hin. Während in den Evangelien „Verstehen“ stark mit der Praxis des Lebens und Leidens verbunden ist, findet Luz bei Paulus (die Echtheitsfragen werden klassisch historisch-kritisch gesehen) „eine tiefe Affinität zwischen dem Verstehen Christi und der Liebe“ (432) und in den nachpaulinischen Briefen bereits eine Entwicklung von der Tradition zur Orthodoxie mit ihrer (für Luz einseitigen und problematischen) Betonung der Lehre. In diesem Kap. wird auch die Frage nach der „Leserichtung“ des Neuen Testaments (von seinem Anfang oder von seinem Ende her) behandelt und ausführlich die Bedeutung und Rolle des Kanons für die Hermeneutik besprochen. Hier sind die Ausführungen einerseits sehr hilfreich, aber man findet darin auch Luz' Überzeugung, dass in den „Schimpfwörterkaskaden gewisser kanonischer Spätschriften“ (oder auch in der Pharisäerrede Mt 23) „die Einheit der Liebe“ verlassen worden sei. In Kap. 10 trifft Luz mit den Kirchenvätern Origenes, Irenäus, Tertullian, Augustin und Luther eine sehr gute Auswahl, um z. B. nach den Ausführungen zu Luther festzuhalten, die historisch-kritische Exegese setzte „... die Menschheit Jesu absolut und klammert seine Gottheit aus“ (510). Oder auch: „Von Luther führt ... gerade *kein* Weg zur historisch-kritischen Methode“ (510f; gegen (Luz' eigenen Lehrer) Gerhard Ebeling).

Aus evangelikaler Sicht besonders interessant ist Kap. 3, welches den Weg von der „Klarheit der Schrift“ (Luther, Calvin) via Orthodoxie, Aufklärung, Schleiermacher, Pietismus, Kant hin zur Auflösung des Lesers, des Textes, des Kanons (Semler) und der (Heils)Geschichte (mit Exkurs zu Troeltsch), ja auch Gottes nachzeichnet. Mit der Folge, dass postmoderne Bibelauslegung nur noch die Vielfalt der Bedeutungen kennt. Im Zusammenhang mit der altprotestantischen Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit der Schrift geht Luz zu Recht als

deren Begründung auch auf „den Lehrtopos der *Inspiration*“ ein (110ff) und stellt auch die Verbalinspiration und die Konsequenzen dieses Schriftverständnisses angemessen vor. Man hätte hier gerne erfahren, welche Gründe zu einem offenbar endgültigen Abschied von jeder Inspirationsvorstellung geführt haben, denn in den weiteren Ausführungen verschwindet diese faktisch sang- und klanglos. Die z. T. radikalen Auswirkungen (hermeneutischen Früchte) der oben genannten „Auflösungen“ betrachtet Luz „mit gemischten Gefühlen“ und er erkennt auch in ihnen (mit Lyotard), „dass endliche Menschen ihre Partikularität verabsolutieren“. Der Gefahr einer Beliebigkeit der Deutungsmöglichkeiten stellt Luz daher eine „produktive Pluralisierung“ entgegen, welche einerseits vom Prinzip des Dialogs geprägt sein muss und zudem an die Stelle der nicht mehr zurückzugewinnenden (bis zur Moderne wirksamen) Meta-Erzählung die biblischen Texte als „kleine Meta-Erzählungen“ (s. auch F. Watson) zu setzen. Meta sind sie weiterhin, weil sie „einen universalen Wahrheitsanspruch [formulieren], indem sie von Gott sprechen“. Und *klein* sind sie, weil sie doch nur partikulare, kontextgebundene und persönliche Identitäts-Diskurse sind.

Im Schlusskapitel 11 werden alle gewonnenen Erkenntnisse für den eigenen Standpunkt entlang der drei eingangs gestellten Leitfragen in 7 Punkten als „Leitlinien der Wahrheit für die Auslegung neutestamentlicher Texte“ zusammengefasst. Luz geht es um die Wahrheit im Sinne einer begrenzten Pluralität von Interpretationen. Dazu braucht es auf der Seite der Interpreten Wahrhaftigkeit und deren Kennzeichen ist der Dialog. Als eine Art Korrespondenzkriterium (für die Wahrheit) bietet sich die Geschichte von Jesus Christus an, wobei (Zwischenbemerkung) Jesus Christus *nicht* die Mitte des Alten Testaments ist. Die Liebe ist pragmatische und theologische Leitlinie der Wahrheit (wirkungsgeschichtlich und im Sinne der Texte als Sprechakte). Diese beiden Leitlinien, die (vergangene) Geschichte von Jesus und die (heute und in die Zukunft wirksame) Liebe berühren sich, sie sind letztlich „eine einzige christologische Leitlinie mit zwei Aspekten“. Und es ist die Kirche, die in besonderer Weise Gesprächsgemeinschaft über die Bibel ist.

Das Buch von Luz ist mutig und insgesamt lesenswert. Es ist auch für Studierende erschwinglich, als Lehrbuch lohnenswert und mit drei kurzen, handverlesenen Registern (Bibelstellen, Sachregister, Personen/Autoren) gut erschlossen. Man spürt ein ehrliches und existentiell verankertes Nachdenken und Ringen. Die für eine Hermeneutik relevanten Fragen nach Sprache, Textmodellen und dem Geschichtsverständnis werden besprochen. Das Gespräch mit der Philosophie und den Kirchenvätern wird gar um die Psychologie und Bildtheorien erweitert. Besonders interessant sind die Darstellungen und Auswertung der feministischen und der orthodoxen Theologie und der Philosophen Gadamer, Ricoeur und Habermas. Meines Erachtens zu kurz gekommen oder gar ausgeblendet sind die noch grundlegenden Fragen nach der Möglichkeit von transzendenter (göttlicher) Offenbarung und insbesondere nach den Eckpfeilern einer Erkenntnistheorie. Erstaunlicherweise fehlt in der sonst breiten Fülle der Literatur Oswald Bay-

er. Für mich die größte Einseitigkeit des Buches: Bei aller begründeten und notwendigen Betonung des Dialogcharakters seiner Hermeneutik, der demütigen Vorläufigkeit und Offenheit eigener Interpretationen, der produktiven Pluralität etc. erscheint an manchen Stellen das Bemühen Luz' um das verbindend Positive schon fast als Harmoniebeschwörung, welche offenbar in einem christlichen Statement der Exklusivität, in der Forderung nach missionarisch-evangelistischer Aktivität oder gar einer inhaltlich-lehrmäßigen Abgrenzung gegen andere Religionen (s. sein Schlussstatement zum Buddhismus, inkl. Fußnote, die als Wunsch von einer „universalen Religion“ spricht) quasi den Sündenfall erblickt. Trotzdem überwiegt der Gewinn beim Lesen und Studieren des Buches bei Weitem und an manchen Punkten sollten Evangelikale Theologen nicht nur in den von Luz angebotenen Dialog eintreten, sondern auch ihre eigenen Positionen hinterfragen und von dieser Hermeneutik lernen.

Jürg Buchegger-Müller

2. Einleitungswissenschaft

Konstantinos Nikolakopoulos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, Lit Verlag, 2. überarbeitete Auflage, 2014, br., 320 S., € 29,90

Diese „erste deutschsprachige orthodoxe Einführung in das Neue Testament“ (so der Autor selbst, auf S. 13, bezogen auf die 2011 erschienene 1. Auflage) entspricht einer traditionellen Einleitung in das NT und beschreibt die Geschichte von Text (Teil II) und Kanon (Teil III) sowie die Entstehung der Bücher des NTs (Teil VI bis XIV). Nikolakopoulos ist Professor für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie der LMU München und schrieb diese Einführung „als einleitendes Lehrbuch für Studierende“ (13). Ein Register fehlt.

Nikolakopoulos wuchs in Griechenland auf; zum besseren Verständnis der altchristlichen Schriften hält er deren ursprünglichen Text für wichtig und bringt daher oft Zitate von Kirchenvätern auf Griechisch, z. T. ohne deutsche Übersetzung. Gleiches gilt für seine Zitate aus neuerer griechischer Fachliteratur. Solche macht den Großteil der von Nikolakopoulos verzeichneten orthodoxen Fachliteratur aus; so umfasst z. B. seine „Orthodoxe Bibliographie über Paulus“ (211f) 11 Titel, davon erschienen 8 in Athen und 2 in Thessaloniki. Ähnliches gilt für die zu einzelnen ntl. Büchern angegebene Literatur. Ich bin daher unsicher, ob diese Einführung die orthodoxe Theologie in ihrer ganzen Breite berücksichtigt. Nikolakopoulos verwies mir gegenüber darauf, dass er keineswegs die griechische Literatur einseitig bevorzugen wollte; aber da im

20. Jh. wegen des Eisernen Vorhanges aus dem orthodoxen Bereich fast nur griechische Theologen im westlichen Europa studieren konnten, wurde wichtige orthodoxe Literatur auf wissenschaftlichem Niveau vor allem in griechischer Sprache verfasst. Die einleitende Orthodoxe Bibliographie enthält fast zur Hälfte nichtgriechische Werke (den slawischen Titeln ist hier eine deutsche Übersetzung beigelegt). Die in den Fußnoten angeführte Fachliteratur ist Deutsch, Griechisch oder (gelegentlich) Englisch.

Die starke Berücksichtigung und Wertschätzung der Aussagen der Kirchenväter entspricht orthodoxer Tradition. Damit verbunden ist eine eher konservative Linie bei der Beantwortung der Verfasserfragen bei NT-Büchern. So schreibt Nikolakopoulos, unter stetem Rückbezug auf die allgemeine Einschätzung seiner orthodoxen Fachkollegen, die Abfassung aller 13 Paulusbriefe Paulus zu; bei den Pastoralbriefen greift er auf eine Sekretärshypothese zurück (253). Den 2. Petrusbrief hält er allerdings für pseudonym (276f). Die ntl. Bücher datiert Nikolakopoulos – in Übereinstimmung mit der allgemeinen orthodoxen Tradition – einige Jahre früher, als der historisch-kritischen Mehrheitsmeinung entspricht. Für die Evangelien nennt er folgende Schätzungen: Mk 64–70, Lk um 70, Mt 70–80, Joh um 90.

Dass zu Personennamen oft Lebenszeiten hinzugefügt werden, führt zu viel Wiederholung und zu Differenzen: Ignatius von Antiochien starb „um 110“ (52) oder „wahrscheinlich im Jahre 117“ (315). Da wäre eine Zeittafel günstiger, um solche (einheitlich angegebenen) Lebenszeiten nachschlagen zu können. In unsicheren Fällen wie beim erwähnten Todesjahr wären ja Angaben wie „ca. 110–117“ durchaus möglich, aber die unterschiedlichen Angaben zu ein und demselben Ereignis erschweren dem Leser/Studenten das Einprägen.

Auch eine sprachliche Überarbeitung wäre wichtig, etwa bei Sätzen wie dem folgenden (das Problematische setze ich hier kursiv): „Es ist bereits *klar angedeutet* worden, dass Lukas, der gelehrte Heidenchrist, für Heidenchristen geschrieben hat, wie *das* schon Markus, obwohl Judenchrist, *dies* ebenfalls getan hat.“ (147) Die Ausdrucksweise von Nikolakopoulos finde ich oft nicht ganz treffend. So meint er etwa, die 4 Evangelien seien „keine ausführlichen Biographien der Person Jesu ... also keine systematischen Darstellungen und Beschreibungen des irdischen Lebens Jesu in der Art eines persönlichen Tagebuches“ (80). Nun ist aber eine Biographie etwas völlig anderes als ein Tagebuch (das außerdem keine „systematische Darstellung“ ist). Im Rahmen der Kanongeschichte heißt es, die „Schrift der Kirche“ war nicht der enge Kanon der 39 atl. Bücher (wie sie von Juden und Protestanten anerkannt werden), sondern ein „Kanon mit 49 Büchern, von denen mehrere im Neuen Testament ... zitiert werden“ (50). Hier ist wohl gemeint, dass auch deuterokanonische Bücher im NT zitiert werden, wofür aber kein Beleg angeführt ist. Mir ist ein solches *Zitat* jedenfalls nicht bekannt. Dass die Alte Kirche bereits einen solchen exakt mit 49 Büchern umgrenzten AT-Kanon gehabt hätte, ist spekulativ. Nikolakopoulos denkt hier wohl an einen über den römisch-katholischen Kanon

hinausgehenden AT-Umfang, gibt aber nicht genau an, an welche 49 Bücher er hier denkt und gibt auch keinen Beleg für eine Synode oder einen Kirchenvater der Alten Kirche, bei dem genau dieses 49-Bücher-AT zu finden wäre.

Nikolakopoulos lehnt die historisch-kritische Methode nicht ab, soweit sie nicht die Inspiration der ntl. Bücher oder die Möglichkeit von Wundern und Weissagungen leugnet (22f). Ein eigenes Kapitel ist der Auferstehung Jesu gewidmet: „15.5. Orthodoxe Forderungen an manche westliche Exegeten“ (313–317). Im Osten gilt die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis, während das im Westen umstritten ist – nach Meinung mancher westlicher Exegeten (Drewermann, Lüdemann) habe die Auferstehung bloß „in der Visions- und Phantasiewelt“ der christlichen Kirche stattgefunden. Dagegen halten die Orthodoxen etwa daran fest, „dass das Grab Christi leer“ war (315).

Der durch dieses Buch von Nikolakopoulos gewährte Einblick in die orthodoxe ntl. Einleitungswissenschaft, insbesondere soweit sie sich in ihrem griechisch-sprachigen Teil niederschlägt, ist wertvoll. Bei seinen Einschätzungen der Verfasser- und Datierungsfragen zeigen sich viele Übereinstimmungen mit evangelikalen Positionen. In der konkreten Darstellung ist das Buch leider noch unausgereift.

Franz Graf-Stuhlhofer

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Roland Gebauer, *Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12; Teilband 2: Apg 13–28*, Neukirchen: Neukirchener, 2014/2015, kart., 231/279 S., € 16,90/17,99

Beginnen biblische Kommentare üblicherweise mit einer meist ausführlichen Einleitung zu Fragen der Textüberlieferung, dem Verfasser und seinen Quellen, Ort und Zeit der Abfassung, dem Inhalt und Stil eines biblischen Buches, sowie der Forschungsgeschichte und einer Zusammenfassung der Theologie, so sucht man all das bei Gebauers Auslegung der Apg zwar nicht ganz vergebens, aber er beschränkt sich in seiner Einleitung (I, 11–13) auf sehr wenige, sehr grobe Striche. Ausführlicher, aktueller – und für manche seiner Leser sicherlich auch provokanter (vgl. etwa II, 265f zur sog. Judenmission und allgemeine missionstheologische Grundaussagen) – sind hingegen Gebauers zweigeteilte Ausführungen am Ende seines Durchgangs durch die Apg zur „Bedeutung der Apostelgeschichte für heute“ (II, 263–267) und seine theologischen, christologischen, pneumatologischen und soteriologischen „Leitlinien und Aspekte“ zur „Botschaft der Apostelgeschichte“ (II, 239–262).

In II, 269f nennt Gebauer fünfzehn allgemeinverständliche Auslegungen und acht wissenschaftliche Kommentare aus dem 20. und 21. Jahrhundert. Außerdem weist er auf vier weitere Titel hin. Unter diesen vieren befindet sich sein Aufsatz „Mission und Zeugnis. Zum Verhältnis von missionarischer Wirksamkeit und Zeugenschaft in der Apostelgeschichte“, der 1998 im 40. Jahrgang des *Novum Testamentum* erschien und der Gebauer als wissenschaftlich ausgewiesenen Kenner der Apg ausweist. Seit 1998 lehrt er an der (methodistischen) Theologischen Hochschule in Reutlingen (THR) Neues Testament.

In seiner Auslegung der Apg verweist Gebauer nur sehr, sehr selten durch Hinweise in Klammern im Fließtext auf die II, 269f genannte Literatur. Er will offenbar die Meinung anderer nicht verifizieren oder aber falsifizieren. Wer in Gebauers Auslegung die exegetische Diskussion sucht, wird enttäuscht. Manchmal möchte man auch mehr erfahren, beispielsweise, wenn zum „Gemeinschaftsleben der Gemeinde“ im zweiten Summarium (Apg 4,32–37) in I, 98–101 zwar auf das griechische Ideal der Gütergemeinschaft und Plato verwiesen, materialiter aber nichts geliefert wird, Gebauer auch nicht über konkrete gegenwärtige Versuche zur Verwirklichung berichtet oder solche reflektiert.

Gemäß Johann Albrecht Bengels Aufforderung in seiner Vorrede zur Hauptausgabe des griechischen NT von 1734 „Te totum applica ad textum“ bemüht sich Gebauer „in erster Linie um eine Erklärung dessen, ‚was da steht‘.“ (I, 8). Die Auslegung Gebauers ist klugerweise so aufgebaut, dass bei jedem Abschnitt *vor* der fett gedruckten Übersetzung und der Vers-um-Vers-Erklärung ein einführender Überblick steht, *danach* eine grau unterlegte theologisch orientierte Zusammenfassung. Diese sind häufig Meisterstücke von Gebauers Auslegung, z. B. zur Himmelfahrt (zu Apg 5,28f) oder – um noch einmal den Blick auf das „Gemeinschaftsleben der Gemeinde“ zu richten: Gebauer schreibt kurz, knapp, aber sehr treffend, dass die Glaubenden „zu einer neuen Gemeinschaft zusammengefügt worden sind, in der alle an einem Strang ziehen und sich einer für den anderen einsetzt, sodass keiner unter ihnen Not leidet (V. 32.34)“ (I, 101). Ein roter Faden für biblische Gemeinde durch die Zeiten.

Am Ende (II, 271–279) findet sich ein wohl computermäßiges, automatisch erstelltes Register, das als solches meines Erachtens nur sehr beschränkt hilfreich ist. Zum Beispiel fehlen Querverweise (beispielsweise Jünger, Apostel, Christen, Judenchristen, Heidenchristen). Ich prüfte exemplarisch die 19 Wachstumsstellen; nur zwei der Verweise erbrachten mehr als es ein Blick in die Konkordanz getan hätte, will heißen: in einer zweiten Auflage möge das Register nicht mechanisch per Computer erstellt werden, sondern gekürzt und qualitativ fokussiert sein. Autor und Verlag mögen des Weiteren überlegen, ob es – gesamtbiblisch denkend – nicht geboten wäre, einen Exkurs zu Paulus aufzunehmen, zumindest jedoch Paulus im Register gebührend zu markieren.

Wie Rudolf Peschs (EKK) und Alfons Weisers (ÖkTBKom) Kommentare erschien Gebauers Auslegung zweibändig; Teilband 1 umfasst wie bei diesen die Kap 1–12 und Teilband 2 die Kap. 13–28. Neben dieser formalen, äußeren Frage,

steht die wichtigere und schwierigere nach der Gliederung der Apg. Lukas selber gibt in 1,8 erste Hinweise. Er beschreibt nämlich „die von Jerusalem ausgehende (Kap. 2–7.12), sich über Judäa und Samaria ausweitende (Kap. 8–11; vgl. bes. 8,1) weltweite (Kap. 13–28) 'Erfolgsgeschichte' des Evangeliums.“ (I, 25 umgestellt) Im Unterschied zu einer Zwei-, Drei- oder Fünfteilung durch andere Kommentatoren entscheidet sich Gebauer für folgende Vierteilung der Apg:

- I. 2,1–8,3 das Jesuszeugnis in Jerusalem
- II. 8,4–12,25 das Jesuszeugnis zwischen Jerusalem und Antiochia
- III. 13,1–20,28 von Antiochia nach Kleinasien und Griechenland
- IV. 21,1–28,31 von Jerusalem nach Rom

Eindrücklich schreibt Gebauer in einem seiner einführenden Überblicke: „Was sich im dritten Teil immer wieder ansatzweise gezeigt hat: der Widerstand der Juden gegen das Jesuszeugnis (vgl. bes. 14,1–7; 17,1–9.10–15; 18,1–17), ist im vierten Teil (Kap. 21–28) das beherrschende Hintergrundthema“ (II, 11). Israel „zeigt sich nicht aufnahmebereit für das Heil seines Gottes...“ (II, 234). Und wenig später in der theologischen Zusammenfassung: „Fakt war und ist, dass sich das Gottesvolk mehrheitlich dem endzeitlichen Heilserweis seines Gottes verschlossen hat...“ (II, 238). Und – so am Ende von Gebauers Auslegung: „Wir dürfen im Vertrauen auf Gott davon ausgehen, dass er sowohl mit seinem Volk als auch mit den Völkern gegen allen Widerstand des menschlichen Herzens (V. 25) zu dem Ziel kommen wird, das er seiner Schöpfung im Ganzen gesetzt hat“ (ebd.; vgl. I, 27).

Mein Schlussurteil ist zweifach. Unbefriedigend für mich ist, dass sich Gebauers Auslegung zu wenig im Gespräch beziehungsweise in der Diskussion mit früheren und gegenwärtigen Auslegern des Wortes befindet. Als Leser möchte ich gerne mehr daran teilhaben. Als insgesamt sehr solide und positiv schätze ich Gebauers Auslegung der Apg. Sie entspricht voll und ganz dem Profil der von dem früheren methodistischen Bischof Walter Klaiber herausgegebenen Kommentarreihe „Die Botschaft des Neuen Testaments“. Diese fragt nämlich zuerst – so sagt es ein Informationsblatt „konsequent nach der Botschaft“ der Verfasser der neutestamentlichen Schriften.

Neben dieser sachlichen Ausrichtung lohnt sich die Anschaffung dieser Auslegung nicht zuletzt des günstigen Preises wegen, und zwar nicht nur für Theologen, sondern auch und vielleicht besonders für theologisch interessierte Nicht-Theologen.

Gerhard Maier

Andreas Merkt, *1. Petrus, Teilband*, Novum Testamentum Patristicum 21/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, geb., 252 S., € 70,–

Mit diesem Buch liegt der zweite reguläre Band der Serie Novum Testamentum Patristicum vor (vgl. M. Meiser, *Galater*, NTP 9, Göttingen, 2007; meine Rez. in JETH 22, 2008, 223–226; zum Projekt vgl. <http://www.uni-regensburg.de/theologie/novum-testamentum-patristicum/index.html>). In ihm stellt der Regensburger Patristiker Andreas Merkt Vers für Vers die altkirchliche Rezeption des 1Petr in sieben Jahrhunderten von Syrien bis Irland in ihrem jeweiligen Kontext dar. In Weiterentwicklung des Konzepts, das dem ersten Pilotband zugrunde lag, werden noch stärker die jeweiligen Kontexte aufgezeigt, „um die (rezeptive wie produktive) Bezogenheit der Auslegungen und Rezeptionen auf wechselnde Wissensordnungen zu verdeutlichen“ (12). Ferner wurden die Einleitung neu konzipiert und Zwischenresümées eingeführt. Dazu Merkt im Vorwort:

Die Einleitung bietet nun in kompakter Form substantiellere Basisdaten zur Rezeption und Interpretation der betreffenden Schrift (z. B. Fragen der Kanongeschichte, der liturgischen Verwendung, Auffälligkeiten der handschriftlichen Überlieferung). Darin werden auch die hermeneutisch relevanten Besonderheiten der Kommentare, aber auch der übrigen häufigen Verwendungszusammenhänge dargestellt, um zu vermeiden, dass für jede Perikope wieder neu Hermeneutik und Kontext der dafür herangezogenen patristischen Auslegungen zusammengefasst werden müssen. (12)

Die Einleitung skizziert zunächst die Rolle des 1Petr im „Kanon der Katholischen Briefe“ (15–32; die Anfänge des Corpus der Katholischen Briefe bis etwa 300, die Durchsetzung des Siebenercorpus ab dem vierten Jahrhundert, Unterschiede in der Reihenfolge, der syrische Sonderfall, der Ort der Katholischen Briefe im NT, die Bezeichnung „katholisch“ und die Siebenzahl, die gemeinsame theologische Tendenz der Katholischen Briefe nach Augustinus); der 1Petr in den Handschriften (31–36; Gliederungen, Zusammenstellungen mit anderen Texten) sowie der 1Petr in den antiken Liturgien (36–45; Jerusalem sowie die armenische und georgische Tradition, koptische Traditionen, byzantinische Tradition, syrische Traditionen, lateinische Traditionen sowie die hispanische und gallikanische Tradition). Zum liturgischen Gebrauch schließt Merkt:

Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts gibt es keine liturgische Quelle, die Lesungen aus 1 Petr wie auch den anderen Katholischen Briefen dokumentieren würde. Angesichts der Spärlichkeit der einschlägigen Quellen ist es dennoch gut möglich, dass er schon früher in liturgischem Gebrauch war. Immerhin zählt Eusebius ihn um 300 zu den Schriften, die in den Kirchen offiziell verlesen werden. Und schon hundert Jahre zuvor hat Clemens von Alexandria ihn einer Kommentierung gewürdigt. Am ehesten dürfte er im Zusammenhang der Taufkatechese Verwendung gefunden haben. Hier ist auch zum ersten Mal ein Lesetext aus 1 Petr sicher bezeugt ... Da die Katholischen Briefe in der Regel noch nicht liturgisch verplant waren, eigneten sie sich im besonderen Maße zum Auffüllen von Leselücken, die man in den liturgischen Reformen ab dem fünften Jahrhundert in Angriff nahm. Auch für das

Stundengebet konnten sie okkasionell eingesetzt werden. ...Insgesamt spiegelt der liturgische Befund die Ergebnisse der Kanongeschichte wider: Aufwertung der Katholischen Briefe ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, meist Spitzenstellung von 1 Pt im Westen, enge Verbindung mit der Apostelgeschichte. (45)

Die Einleitung schließt mit einem Überblick über die Rezeptions- und Auslegungsgeschichte des 1Petr (46–53; Rezeption im zweiten Jahrhundert bei Papias, Polykarp, Justin, Irenäus sowie über die Kommentare zu 1Petr). Dabei fällt auf, dass im Vergleich zu anderen ntl. Schriften die Überlieferung in Kommentarform zum 1Petr mager ist (siehe unten). Daher muss der vorliegende Kommentar aus der Fülle der verstreuten Einzelrezeptionen die ungeschriebenen patristischen Kommentare rekonstruieren.

Dieser umfangreichen Einleitung folgt die ausführliche Darstellung der patristischen Rezeption (Überschrift, Anschrift und Gruß, 1Petr 1,1f; Das Ziel des Glaubens, 1,3–12; Der Weg zum Glauben, Wiedergeburt und neuer Lebenswandel, 1,13–2,3; Geistiges Haus, heilige Priesterschaft, Gottes eigenes Volk, 2,4–10). Zu den einzelnen Perikopen des Briefes gibt es nach einer knappen Einführung (Abgrenzung und Einbettung, innerer Zusammenhang, Übersetzungs- und Verständnisprobleme, liturgische Verwendung, intertextuelle Verknüpfungen) oft längere Auszüge aus den Quellen in aktueller Übersetzung mit Einführungen in den jeweiligen Kontext, in dem auf den 1Petr zurückgegriffen wird. Zu jedem dieser Abschnitte bietet Merkt ein hilfreiches eigenes Resümee.

Der Band endet mit einem instruktiven Zwischenfazit über den 1Petr in der patristischen Literatur (204–208). Dort hat der Brief die führende Stellung unter den katholischen Briefen. Schon früh wird er zu den offiziell anerkannten kirchlichen Schriften gezählt. Klemens von Alexandrien und Didymus der Blinde haben den Brief kommentiert. Zugleich erscheint er in der patristischen Rezeption „zerstückelt, entstellt und versprengt. Nur selten wird er als Ganzer rezipiert“ (204). Zugleich ist es faszinierend zu beobachten, wie die dem 1Petr entnommenen Texte nicht etwa als Fragmente verkümmern, sondern im Gegenteil in vielfältigen Transformationen mit anderen Texten zu höchst lebendigen neuen Organismen verwachsen, dort neue Funktionen erfüllen, in neuen Konstellationen stehen – ein Vorgang, für den Henri de Lubac in seinem klassischen Werk über die Exegese des Mittelalters die Metapher des Webens gewählt hat. Der erste Petrusbrief und überhaupt das gesamte Neue Testament bilden ein Gewebe aus Fäden, die unendlich oft reproduziert werden und deren Reproduktionen so geschmeidig sind, dass sie oft kunstvoll ohne Schnitt und Naht in die Textur der patristischen Texte eingearbeitet sind (205f).

Daher ist es die Aufgabe eines patristischen Kommentars, diese besondere Art des Lesens, Schreibens und Redens, für welche die ntl. Texte das grundlegende Webmaterial bilden, zu erschließen und darzustellen. Der Band versucht durch ausführlichere Beschreibungen einzelner Auslegungen einen Eindruck von der

ars combinatoria patristischer Bibelrezeption zu vermitteln. Zu seinem Vorgehen schreibt Merkt daher:

Zu diesem Zweck nenne ich jeweils die Nebentexte aus dem Alten und Neuen Testament, mit denen sich Verse und Motive des ersten Petrusbriefes verbinden, sowie die Funktion, die sie für die Deutung der Stelle im ersten Petrusbrief erfüllen (Bekräftigung, Relativierung, Illustration, Perspektivierung durch allgemeinen Grundsatz u. ä.). Zudem habe ich mich bemüht, die Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen, denen die Verweise folgen (direkte lexikalische, thematische oder metaphorische Assoziation, Formulierung eines zugehörigen allgemeinen Prinzips u. ä.).

Dabei ergibt sich ein bedeutsamer Befund: Die Rezeptionen desselben Textes in unterschiedlichen patristischen Schriften weisen interessanterweise oft dieselben Muster auf, und dies auch bei Autoren, die nicht voneinander abhängen, sondern sogar in unterschiedlichen Traditionen stehen. Die Verweisstrukturen, die Abläufe und Zitatfolgen erscheinen weitgehend festgelegt, sozusagen demselben Protokoll zu folgen. Für jede Stelle in 1 Pt steht offenbar im mentalen Text des „patristischen Neuen Testaments“ ein Reservoir von bestimmten Nebentexten zur Verfügung, das dann unterschiedliche Optionen intertextueller Bezugnahmen erlaubt. In der spezifischen Anwendung dieses Systems durch einzelne Autoren spielen dann nicht nur Auswahl und Gewichtung der Nebentexte eine Rolle, sondern auch nichttextuelle Parameter wie die biographische Erfahrung des Autors, seine Situation oder die der Adressaten oder die Intention des Werkes. (207)

Den Implikationen dieser Beobachtungen für Geschichte und Wesen der Alten Kirche sowie ihrer Traditionsbildung wäre weiter nachzuspüren. Findet der schon in den ntl. Schriften zu beobachtende Gebrauch von atl. Florilegien in diesen Mustern seine Fortsetzung? Wie verhält sich diese Beobachtung zum frühjüdischen und rabbinischen Schriftgebrauch?

Der Band erfüllt das Ziel, einen umfassenden Kommentar der Rezeption des Briefes in der antiken christlichen Literatur zu bieten. Darüber hinaus ist er eine gute Einführung überhaupt in die Praxis patristischer Bibelrezeption und der in ihrem Studium anzutreffenden methodischen Probleme. Neben den interessanten Aspekten zu Einleitungsfragen und Kanongeschichte bietet die hier hervorragend aufbereitete patristische Rezeption wichtige Einsichten zur Exegese (aus Zeiten, die der historischen Situation des Briefes bedeutend näherstanden und aus anderen inhaltlichen Blickwinkeln) sowie zur geistlichen Bedeutung und möglichen Aktualisierung des Briefs.

Die Serie bezeugt das wiedererstarrende Interesse an der patristischen Exegese in den vergangenen zwanzig Jahren, das sich in einer Fülle von Neueditionen, Handbüchern, Monografien, Einzelstudien und zwei neuen Zeitschriften zu diesem Thema zeigt, aber auch die rezeptions- und kulturgeschichtliche Wende in den Bibelwissenschaften: neben – und oft auch vor (!) die Beschäftigung mit den Bibeltexten selbst – tritt das Interesse an ihrer vielfältigen Wirkungsgeschichte (Überblick bei Stenschke, „Recent Contributions to the Study of the Reception of the Bible and Their Implications for Biblical Studies in Africa“, in: *Religion and Theology* 22, 2015, 329–383).

Christoph Stenschke

Philipp F. Bartholomä, *The Johannine Discourses and the Teaching of Jesus in the Synoptics. A Contribution to the Discussion Concerning the Authenticity of Jesus' Words in the Fourth Gospel*, TANZ 57, Tübingen: Francke Verlag, 2012, br., XIII, 491 S., € 78,-

Das Buch ist aus der 2010 verteidigten Dissertation des Verfassers an der Evangelische Theologische Facultät (ETF) in Leuven hervorgegangen. Sie wurde von Armin Baum betreut, dessen Methodik im Umgang mit Paralleltraditionen (Statistiken und vergleichende Tabellen) erkennbar im Hintergrund steht. Insgesamt stellt die Arbeit einen gelungenen Versuch dar, neue Aspekte in die Diskussion über das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien einzubringen. Innerhalb dieses weiten Felds beschränkt sie sich auf einen Aspekt, der in der Forschungsgeschichte zwar regelmäßig in der Argumentation begegnet, aber nie grundsätzlich behandelt wurde. Der Titel der Arbeit benennt diesen Fokus präzise. Es geht ausschließlich um einen Vergleich der Jesus zugeschriebenen Lehre bzw. Wortüberlieferung. Die relativ langen Reden im Munde Jesu im Johannesevangelium erscheinen auf der Textoberfläche so grundsätzlich verschieden (nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt) von den kurzen, knappen, oft aphoristischen Logien der Synoptiker, dass das kritische Urteil scheinbar alternativlos vor die Wahl gestellt war, die Lehrtradition Jesu entweder aufgrund der Synoptiker (so die Mehrheit der kritischen Forschung) oder des Johannes (so vor allem Schleiermacher) historisch zu rekonstruieren. Als Mittelposition findet man darüber hinaus Versuche, aus dem johanneischen Stoff solche Teile zu „retten“ und für den historischen Jesus in Anspruch zu nehmen, die am ehesten synoptischen Charakter haben. Vorausgesetzt ist bei dieser Herangehensweise, dass die johanneischen Reden Jesu in ihrer vorliegenden Form auf keinen Fall auf den historischen Jesus zurückgehen können (wobei Form und Inhalt von Bartholomä zu Recht unterschieden werden und auch in der Forschungsgeschichte unterschiedlich bewertet wurden). Die zugrundeliegende Argumentationsfigur ist, dass Jesus nicht zugleich wie bei den Synoptikern und bei Johannes geredet haben kann. Wenn aber die synoptische Version der Jesusrede der authentischen am nächsten steht, dann ist die johanneische nicht authentisch. Vor diesem Hintergrund will B. in erster Linie die Frage klären, ob die Nichtauthentizität der johanneischen Jesusrede(n) ausreichend damit begründet werden kann, indem auf ihre Verschiedenheit von den Synoptikern verwiesen wird (62–63, 409).

Die Arbeit fällt damit unter das, was Jörg Frey als „neoconservative interest“ (6, Anm. 18) an der johanneischen Frage bezeichnet hat, was durchaus nicht als Kritik verstanden werden sollte. Denn das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern ist ein Problem, das der Kirche seit dem 2. Jahrhundert aufgegeben ist, wie Bartholomä in der relativ knappen Übersicht über die diesbezügliche patristische Diskussion aufzeigt (11–23). Darauf folgt ein weiterer wissenschaftsgeschichtlicher Überblick in Bezug auf die Beurteilung der Authentizität der johan-

neischen Jesusüberlieferung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts (23–65). Hier werden vor allem die Positionen der großen Namen der Johannesforschung vorgestellt, wobei unter den Neueren zwar Michael Theobald, Richard Bauckham und Craig Blomberg relativ ausführlich diskutiert werden, nicht aber Jörg Frey (der immerhin regelmäßig in den Fußnoten vorkommt) und Folker Siegert (eine gute Zusammenfassung seiner Sicht in ders., *Die ‚vierte Suche‘ nach dem historischen Jesus. Zur Einbeziehung des Johannesevangeliums in die Jesusforschung*, 2013, 525–36). Von den älteren konservativen Auslegern, die sich intensiv mit dem Verhältnis von Johannes zu den Synoptikern beschäftigt haben, fehlt Friedrich Büchsel (1883–1945), der die erste Bearbeitung des Johannesevangeliums für das NTD lieferte (1934). Seines Erachtens ist das vierte Evangelium ein Augenzeugenbericht, der den synoptischen Traditionen überlegen ist, weil er „offenbart“, was jene nur „ahnen lassen“ (NTD 4, 1934, 20). Als Ausgangspunkt wählt Bartholomä eine Anregung des englischen Altmeisters der Johannesforschung C. H. Dodd (61f, 339f). Dieser wies darauf hin, dass die Frage nach der Authentizität der johanneischen Jesusreden sich nicht auf Einzelaspekte oder -verse im Vergleich mit den Synoptikern beschränken darf, sondern von den großen Linien ausgehen muss. Grundlegend ist zu klären, ob es konzeptionelle Übereinstimmungen zwischen den beiden Traditionsformulierungen gibt, wobei Übereinstimmungen im Inhalt Vorrang haben sollten vor denen im Wortlaut. Darüber hinaus stellt Dodd die Frage, ob das in den Jesusreden vermittelte Jesusbild sich auf eine einheitliche Persönlichkeit zurückführen lässt (also: der *eine* Jesus, wie er von Johannes bzw. den Synoptikern adäquat, aber eben nicht gleichlautend geschildert wurde) oder ob wir es letztlich mit zwei inkompatiblen Jesusdarstellungen zu tun haben (der synoptische Jesus *gegenüber* dem johanneischen Jesus, wobei die Unterschiede als so groß gelten, dass nur einer der beiden historische Glaubwürdigkeit beanspruchen kann).

Zur Klärung dieser exegetischen Grundsatzfragen will die Arbeit beitragen. Trotz ihres Umfangs ist die Absicht also eine sehr bescheidene und genau umgrenzte, aber diese methodische Zurückhaltung und Klarheit ist begrüßenswert. Das Interesse des Autors, die Brauchbarkeit des johanneischen Redestoffes für eine Rekonstruktion des historischen Jesus in Kombination und nicht in Konflikt mit der synoptischen Tradition zu begründen, wird dabei nicht geleugnet, aber die apologetische Leidenschaft wird an die methodischen Zügel genommen, so dass auch diejenigen von den sorgfältigen Vergleichen, die das eigentliche Herz dieser Arbeit ausmachen, profitieren können, die in der Auswertung der Ergebnisse dann doch andere Schlüsse ziehen wollen.

Den methodologischen Überlegungen ist das zweite Kapitel gewidmet (65–104). Darin wird zunächst festgehalten, dass das Johannesevangelium sich selbst als Geschichtsbericht eines Augenzeugen präsentiert und darum auch an den Standards gemessen werden kann, die antike Leser eines solchen Werkes hatten. Dazu wird in knapper, hilfreicher und klarer Form untersucht, welche Ansprüche vor allem griechische Historiographie (die alttestamentlichen Autoren

sind weniger auskunftsfreudig) an direkte Rede in einem Geschichtswerk stellte. Das Ergebnis ist eindeutig und auch nicht wirklich verwunderlich: Der Inhalt dessen, was von einer Person gesagt wurde, sollte so genau wie möglich wiedergegeben werden, während bei der sprachlichen Form dem Verfasser ein gewisser Spielraum blieb. Das vor allem deshalb, weil niemand erwartete, eine exakte Wort-für-Wort-Wiedergabe zu lesen, sondern ein Kondensat, das sozusagen stundenlanges Reden auf einige Zeilen oder wenige Seiten verdichtet. Das ist ohne Eingriffe in den Wortlaut nicht möglich, auch wenn erwartet wurde, dass das für den Sprechenden Typische erkennbar blieb. Bei solchen sinngemäßen Zusammenfassungen hängt jedoch viel davon ab, ob der Berichterstatter das Anliegen des Redenden kennt, versteht und in dessen Gesamtprogramm einzuordnen versteht. Ein zufällig Vorbeikommender, der Jesus zum ersten Mal hörte, wird weniger verstehen als einer, der ihm von Anfang an nachfolgte. Egal also, ob Johannes selbst Augenzeuge war oder sich von solchen berichten ließ: Die Qualität der Nachschrift bzw. Zusammenfassung von Lehrvorträgen eines Lehrers hängt entscheidend davon ab, wie viel sein Schüler von ihm weiß und verstanden hat. Diese Fragen nach der Nähe des Johannes zu Jesus werden erst am Ende gestreift (394–403), die Frage eines vertieften Verständnisses als Resultat des historischen Abstands, der auch schon die Wirkungs- und Anwendungsgeschichte übersieht, wird leider überhaupt nicht diskutiert. Der zweite Teil des Methodenkapitels beschreibt, wie die Übereinstimmungen zwischen den Reden bei Johannes und dem synoptischen Redestoff gemessen werden. Zwei Kriterien sind dabei von Bedeutung: Wortlautidentität und inhaltliche Kongruenz. Beide werden auf einer dreiteiligen Skala bewertet, von wenig bis keiner (0) bis zu hoher Übereinstimmung bzw. Ähnlichkeit (2). Jede analysierte Redeeinheit ist im Hauptteil dann mit einer solchen Wertung versehen (z. B. Joh 12,8 mit 2/2, da der Vers sowohl dem Wortlaut als auch dem Inhalt nach in Mt 26,11 eine enge synoptische Parallele hat). Abgeschlossen ist dieser Teil mit einem vorläufigen Inventar johanneisch-synoptischer Parallelen, der vorhandene Listen in der einschlägigen Literatur systematisiert. Schon dieser grobe Überblick zeigt, dass für rund ein Drittel des johanneischen Redestoffes in der Literatur synoptische Parallelen diskutiert werden.

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus drei Kapiteln, in denen exemplarisch je zwei Reden desselben Genres im Detail untersucht werden. Kapitel 3 untersucht Jesu Gespräche mit Einzelpersonen (3,1–21: Nikodemus; 4,1–30: Frau am Jakobsbrunnen), Kapitel 4 öffentliche Lehrvorträge (6,22–59: Jesus als Brot des Lebens; 8,12–59: Jesus als Licht der Welt), und Kapitel 5 die Jüngerunterweisung (14,1–31 als Teil der Abschiedsrede; 20,11–29 als Teil der nachösterlichen Jüngergespräche). Diese Reden werden jeweils kurz eingeleitet, wobei Fragen der Abgrenzung und die Fachdiskussion hinsichtlich ihrer Authentizität vorgestellt werden, wobei unterschieden werden muss zwischen dem Ereignis selbst (z. B.: Gab es überhaupt ein Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus?) und der damit verbundenen Jesusrede. Dann folgt in Spaltendruck der Vergleich Johan-

nes (linke Spalte) und Synoptiker (rechte Spalte), wobei die jeweiligen Verse in Griechisch und Englisch geboten werden. Eine dritte Spalte in der Mitte gibt die Wertung an. Der Unterschied zu einer herkömmlichen Synopse ist, dass B. nicht Perikopen miteinander vergleicht, sondern mögliche synoptische Parallelen auflistet, wobei er auf den Kontext der Synoptiker keinerlei Rücksicht nimmt. Sprachliche Übereinstimmungen werden durch Fettdruck hervorgehoben. Auf diesen Überblick folgt dann jeweils ein längerer Kommentarteil, der die aufgeführten johanneisch-synoptischen Übereinstimmungen erklärt, die Auswahl der synoptischen Parallelen begründet und die Wertungen rechtfertigt. Eine knappe Zusammenfassung schließt jeden Abschnitt ab. Das ist alles sehr transparent und nachvollziehbar gestaltet. Es ergeben sich überraschende Übereinstimmungen (oft allerdings erst, wenn man die Interpretation akzeptiert), aber viele konzeptionelle Parallelen überzeugen nur, wenn man die enge Zusammengehörigkeit von Johannes und Synoptiker voraussetzt (etwa 112 und 115, wonach das Motiv der Bekehrung in Mk 1,15 der johanneischen „Geburt von oben“ entspricht), d. h. die Tatsache, dass Johannes zum neutestamentlichen Kanon gehört, ist leitend für die Suche nach Übereinstimmungen. Das hätte im Einleitungsteil, stärker betont zu werden, verdient. Bartholomä sucht und findet Übereinstimmungen, weil Johannes Teil des Vier-Evangelien-Kanons ist, d. h. er setzt voraus, dass Johannes und die Synoptiker im Grundsätzlichen von derselben Sache reden, nur das vierte Evangelium eben anders als die ersten drei. Dabei zeigt er – m. E. überzeugend – dass die johanneischen Besonderheiten in Inhalt und Stil sich nicht so weit von der synoptischen Tradition entfernen, dass sie mit derselben völlig inkompatibel wären. In diesem Sinn lässt sich der Hauptteil des Buches als eine Art synoptischer Kommentar zu den untersuchten johanneischen Reden lesen und das erscheint mir über den eigentlich wissenschaftlichen Ertrag für Predigtvorbereitung und Bibelarbeit als äußerst nützlich. Im Hinblick darauf kann auch die ursprüngliche Fragestellung als geklärt gelten: Die Unterschiede zwischen dem johanneischen und synoptischen Redestoff sind weder sprachlich (hier sind besonders S. 344–360 über die literarischen Charakteristika der johanneischen Reden wichtig und hilfreich) noch inhaltlich-theologisch so groß, dass allein aufgrund dieser Unterschiede auf die Unechtheit der johanneischen Jesusreden geschlossen werden kann.

Das allerdings genügt noch nicht, um damit auch positiv ein größeres Vertrauen in die Authentizität der johanneischen Jesusreden zu begründen. Um die Tragweite der vorgelegten Argumentation zu testen, wäre es hilfreich gewesen (das kann in der Zukunft durch eine weitere Arbeit geschehen!), die hier entwickelte Vergleichsmethode und ihre Wertungen mit demselben positiven Vorverständnis der Zusammengehörigkeit auch auf Jesusreden in den *nachkanonischen* Evangelien anzuwenden. Auf diese Weise könnte gezeigt werden – oder eben nicht, inwiefern die Johannesüberlieferung dem synoptischen Stoff nähersteht und eine engere Einheit bildet als z. B. die Jesusreden in den gnostischen Dialogevangelien. (Hypothetische) Verteidiger der Authentizität von deren Re-

destoff könnten allerdings dieselbe Methode gebrauchen um nachzuweisen, dass die Unechtheit von Jesusreden in nachkanonischen Evangelien nicht allein aufgrund der Unähnlichkeit zu den synoptischen Reden begründet werden kann. Denn in vielen Fällen dürfte der Grad der Übereinstimmung zwischen diesen späteren Evangelien und den Synoptikern deutlich höher ausfallen als es beim Johannesevangelium der Fall ist. Die mögliche Authentizität der johanneischen Reden ist darum durch die aufgezeigte Nähe zum synoptischen Redenstoff allein nicht ausreichend zu begründen.

Diesen weiter gehenden historischen Fragen ist vor allem das achte Kapitel gewidmet, aber es zeigt weniger Lösungen als die weiterhin bestehenden Aporien auf. Zum einen hängt die Authentizität der johanneischen Reden davon ab, was jeweils von den synoptischen Redestoffen als authentisch gilt. Zum anderen beeinflussen Entscheidungen bezüglich des Verfassers das Vertrauen, das dem historischen Gehalt der Reden entgegengebracht wird. Wer Johannes für den Lieblingsjünger hält, urteilt anders als, wer den johanneischen Traditionskreis weiter von Jesus entfernt sieht. Die Frage nach der Kenntnis der synoptischen Tradition wird in diesem Zusammenhang erstaunlicherweise nicht einmal gestreift und Bartholomä gibt auch nicht zu erkennen, wie er das Verhältnis von Johannes zu den Synoptikern sieht. Auch fehlt der Versuch zu erklären, warum Johannes die Jesusüberlieferung in der Form bietet, die sie in seinem Evangelium nun einmal hat. Dass er im Rahmen antiker Redenüberlieferung eine gewisse Freiheit hatte, glaubt man dem Autor gerne. Aber warum er davon in so weitreichendem Maße Gebrauch gemacht hat, ist damit nicht erklärt. Für die Authentizität spielt darum die Gattungsbestimmung des vierten Evangeliums eine wichtige Rolle, die zwar auf S. 65–68 kurz angerissen ist, dann aber kaum mehr zum Tragen kommt. Auch ohne eine zu präzise Einordnung in den Rahmen antiker Biographik ist es zunächst einfach naheliegend, dass ein Bericht über das Leben, Reden und Sterben eines Menschen genau das auch unternimmt: Nämlich zu berichten, was Jesus tat, sagte, wie er starb und, was sich daran anschließend Überraschendes ereignete. Die nicht zu leugnende Möglichkeit einer weitgehenden Fiktionalisierung einer historischen Person (wobei es über die Grenzen dieser Fiktionalisierung nachzudenken gilt) ist ja kaum der Ausgangspunkt der Berichterstattung, sondern eine Folge der Wirkungsgeschichte, indem Spätere ihre Anliegen mit einer solchen einflussreichen Person verbinden möchten, um ihnen auf diese Weise Ansehen und Einfluss zu verschaffen. Genau dieses Element scheint mir aber im Johannesevangelium zu fehlen, das kein neues Jesusbild im Unterschied zu den Synoptikern zu etablieren sucht (wie dies bei manchen gnostischen Texten erkennbar der Fall ist), sondern dasselbe ergänzt und vertieft. Die über den synoptischen Redenstoff hinausgehenden johanneischen Elemente bilden keine Fremdkörper und brauchen zu ihrer Erklärung keine religiösen Traditionen oder theologischen Systembildungen jenseits dessen, was die drei synoptischen Evangelien von Jesus berichten. Das noch einmal deutlich herausgestellt zu haben, gehört zu den Verdiensten dieser Arbeit. Sie ist durch Register gut erschlossen

und insgesamt sehr klar gegliedert und äußerst angenehm zu lesen. Die Beschäftigung mit ihr lohnt sich in mehrfacher Hinsicht für alle, die an historischer Jesus- und Evangelienforschung interessiert sind.

Roland Deines

Bruce T. Clark, *Completing Christ's Afflictions. Christ, Paul, and the Reconciliation of All Things*, WUNT II/383, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, kart., 163 S., Pb., € 105,-

Der Autor widmet sich in dieser leicht überarbeiteten Version seiner Cambridger Dissertation einer *crux interpretum*, an der sich christliche Exegeten seit den Anfängen der Auslegungsgeschichte die Zähne ausgebissen haben: Kol 1,24. Clark bietet in der Einleitung einen sehr knapp gehaltenen forschungsgeschichtlichen Überblick (und verweist darin auf die hervorragende, 1956 erschienene Monographie von Jacob Kremer, die die Auslegungsgeschichte bis 1950 darstellt). Ein ausführlicherer Einblick in die neuere Forschung hätte dem Leser bei der Erwägung der exegetischen Optionen in Bezug auf den Kolossertext aber einen besseren Dienst geleistet.

Auf die Einleitung folgt der Hauptbeitrag des Buches: eine in dieser Ausführlichkeit bisher nicht erfolgte lexikalische Analyse des Hapax Legomenon ἀναπληρώω in Kol 1,24. Clark untersucht alle 13 Vorkommen des Verbs sowie das einzige Vorkommen des Nomens ἀναπληρώσις in der Zeit zwischen dem 4. Jh. v. Chr. und dem 3. Jh. n. Chr. und kommt zu Ergebnissen, die die Aufmerksamkeit der gegenwärtigen Paulus-Forschung verdienen. Denn im Gegensatz zur Meinung vieler Exegeten ist Clark der Überzeugung, dass das Doppelpräfix ἀνα- bedeutungsträchtig ist bzw. dass das erste Präfix ἀν[τ]- einen entscheidenden semantischen Beitrag im Sinne von „gegenüber“ leistet. Während das Verb ἀναπληρώω (mit einfachem Präfix) die Bedeutung „füllen“ oder „erfüllen“ habe, enthalte das in Kol 1,24 vorkommende Verb ἀναπληρώω (mit Doppelpräfix) die Nuance „ausgleichen“ bzw. „ergänzen“. Überall wo jenes Verb sonst vorkommt sei sein Gebrauch demnach wie folgt zu charakterisieren: Ein erster Akteur hat im Vorfeld einen (aus welchen Gründen auch immer) ergänzungsbedürftigen Beitrag zu einer erforderlichen Gesamtmenge geleistet. Das Verbkompositum ἀναπληρώω beschreibt die Aktion eines zweiten Akteurs, der den zu ergänzenden Restbeitrag aus einer dem ersten Beitragenden nicht zugänglichen Quelle hinzufügt, sodass die Gesamtmenge erreicht wird. Das Verb bedeute, so Clark, „to bring to completion in place of another“ (158).

Clarks Analyse zufolge gehört also zur Grundbedeutung (und nicht zu den möglichen situativen Konnotationen) des Verbs, dass 1) der fehlende Beitrag nun gänzlich gebracht wird und 2) dass dieser aus einer anderen Quelle stammt als

der erste Beitrag. Dies hat weitreichende Folgen für die Auslegung von Kol 1,24. Denn dadurch werden zwei Deutungsmöglichkeiten, die häufig in Erwägung gezogen werden, um die eklatanten exegetischen Herausforderungen des Verses zu bewältigen, ausgeschlossen. Es handelt sich einerseits um das häufig herangezogene traditionsgeschichtliche Argument, nach dem das Konzept der sogenannten „messianischen Wehen“ den Hintergrund bildet. Demnach gab es im Frühjudentum die Vorstellung, dass dem auserwählten Volk Gottes ein bestimmtes Pensum an Leiden (θλίψις) vorherbestimmt ist. Der Messias müsse einen beträchtlichen Anteil davon ertragen, aber auch seine Nachfolger müssten ihren Teil leisten. Paulus freue sich, wenn er mehr davon abbekommt, denn dadurch werden andere weniger leiden müssen. Diese attraktive Lösung ist aber hinfällig, wenn der Beitrag des Paulus die hinreichende Ergänzung zu den Leiden Christi darstellt; nach dem Apostel gibt es kein Leiden mehr, was andere ertragen müssten.

Andererseits suchen manche Ausleger den Ausweg aus dem exegetischen Minenfeld darin, dass sie vermuten, das Präpositionsgebilde ἐν τῇ σαρκί μου beziehe sich nicht auf das Verb ἀναταπληρόω, wie üblicherweise anzunehmen wäre, sondern auf τὰ ὑστερήματα. Das würde bedeuten, dass der empfundene Mangel nicht Christi Leiden anhaftet, sondern dem körperlichen Leiden des Paulus: Er hat bereits einiges gelitten, muss aber das für ihn noch ausstehende Pensum an (apostolischem) Leiden auffüllen. Diese Ansicht ließe sich gut mit anderen Vorstellungen des Paulus hinsichtlich seines Leidensauftrages in Einklang bringen. Dagegen stellt jedoch Clark fest, dass durch das Verb ἀναταπληρόω, insbesondere durch das Präfix ἀντ[ι]-, klargemacht wird, dass die jeweiligen Leidensbeiträge von zwei verschiedenen Akteuren stammen müssen.

Wenn Clarks lexikalische Analyse dem kritischen Blick anderer Forscher Stand zu halten vermag – ich halte seine Beweisführung für nachvollziehbar, aber hier sind insbesondere ausgewiesene Philologen gefragt –, dann teilt Kol 1,24 dem Apostel eine überragende und exklusive (weil nicht durch den Beitrag weiterer Personen ergänzungsbedürftige) Rolle zu. Clark erwägt anschließend die These, dass diese Auffassung mit dem Selbstverständnis des Paulus als „Diener nach der Verwaltung Gottes“ (vgl. Kol 1,25) zusammenhängt. Das ist durchaus erwägenswert, wie auch seine Vermutung, dass dahinter ein konzeptueller Bezug zu 2Kor 5,18–6,4 liegt (vgl. 150–156). Aber Clarks Gesamtthese – zumindest in der Form, in der sie hier dargelegt wird – beruht auf einer m. E. unhaltbaren Auslegung von Kol 1,26, nach der die dort erwähnten „Heiligen“ (ἅγιοι) eine exklusive Gruppe von Menschen sind, die besondere Einsicht in das Mysterion Gottes und einen entsprechenden Leidensauftrag bekommen haben (vgl. 115–118). Der Gebrauch dieses Ausdrucks sowohl im Kolosserbrief als auch sonst bei Paulus gibt aber keine Anhaltspunkte für eine solche quasi-technische Bedeutung.

Dennoch hat Clark die richtige Spur aufgedeckt, indem er auf das Selbstverständnis des Paulus als „Diener“ sowie auf die konzeptuellen Parallelen in 2Kor 5,18–6,4 hinweist. Denn an jener Stelle reflektiert Paulus seine Rolle in

Auseinandersetzung mit jesajanischen Konzeptionen vom Dienst des Gottesknechts (vgl. 2Kor 6,2 mit Jes 49,8). Kann es sein, dass der Apostel nicht nur seinen Auftrag hinsichtlich der Heidenmission (vgl. Jes 49,6 mit Röm 15,7.16 u. a.), sondern auch seinen Leidensauftrag mit dem jesajanischen Gottesknecht in Verbindung bringt? Diese vielversprechende heilsgeschichtliche Spur verfolgt Clark leider nicht.

Er sieht auch nicht, dass seine These einen positiven Beitrag zur im Angelsächsischen offenen und in Deutschland zunehmend wieder zur Diskussion gestellten Frage der Verfasserschaft des Kolosserbriefs leisten könnte. Denn aus meiner Sicht gelingt es Clark zu zeigen, dass zwischen dem Bild des Apostels in Kol 1,24ff, das ja von vielen Forschern als überzogene Darstellung eines späteren Paulusschülers betrachtet wird, und dem Selbstverständnis des Paulus hinsichtlich seines Dienstes in 2Kor 5,16–6,4 grundsätzliche Übereinstimmung besteht.

Wie dem im Einzelnen auch sei, Clark hat einen wichtigen Beitrag zu einem schwierigen Text geleistet, der es verdient, diskutiert zu werden.

Joel White

Charles Lee Irons, *The Righteousness of God. A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*, WUNT II/386, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, Pb., 439 S., € 89,-

Bei der vorliegenden Monografie handelt es sich um eine Dissertation, die an der „School of Theology of Fuller Theological Seminary“ in Pasadena eingereicht wurde. Wie der Titel andeutet, geht es um eine begrifflich-exegetische Auseinandersetzung mit dem Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ in der Neuen Paulusperspektive (besonders mit N. T. Wright und auch mit J. D. G. Dunn) und deren „Wegbereiter“. Gemäß Lee Irons handelt es sich dabei um die „dritte Säule“ der NPP (vgl. 2f). Diese versteht die Rechtfertigung nicht im soteriologischen Sinn, sondern im soziologisch-ekklesiologischen Sinn in der Bedeutung „jemanden als Mitglied des Bundesvolkes Gottes anzuerkennen“ (vgl. 4). Die „Gerechtigkeit Gottes“ wird als Gottes Bundestreue gedeutet (so z. B. N. T. Wright).

Der Autor gibt im ersten Kapitel des Buches (9–60) eine Übersicht über das Verständnis der Rechtfertigung in der Geschichte der Kirche. Es wird dargelegt, dass sowohl Augustinus (und die mittelalterlichen Kommentatoren, die Augustinus folgten; vgl. 10ff) als auch die Reformatoren (vgl. 19ff) die Rechtfertigung im soteriologischen Sinn verstanden haben.

Phase three starts in the 19th century with the Ritschlian school and is picked up and developed by Hermann Cremer in his view that righteousness is a relational concept. In this third phase, ‚the righteousness of God‘ is understood not primarily as a gift but as God’s saving activity in fulfillment of his covenant relationship with Israel (7).

Albrecht Ritschl (vgl. 30–32) hatte die „Gerechtigkeit Gottes“ als „die Congruenz seines Handelns mit seiner innern Normalität“ verstanden und dabei betont, dass diese „Gerechtigkeit“ kein strafendes Element beinhalte, sondern seine Treue seiner Liebe gegenüber zur Errettung der Menschen in sein „Königreich“ sei (vgl. 30f). Cremer, der im Anschluss an Ritschl die „paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen“ untersuchte, bezeichnete die „Gerechtigkeit Gottes“ als „Verhältnisbegriff“ (vgl. 32), wobei „das Verhältnis selbst ... die Norm“ ist (vgl. 34).

In contrast to the traditional interpretive stream from the church fathers to the Reformers, ‚righteousness‘ for Cremer is not conformity to an external norm, but is a relational, social, or covenantal concept. And in contrast to Ritschl, ‚righteousness‘ is not merely God’s fidelity to his loving purpose, but also includes a forensic dimension, since God’s covenantal relationship with Israel demands that he comes to Israel’s defense and vindicates her against her oppressors (35).

Das Ziel von Lee Irons ist, diese „neue Relationssicht“ (new relational view), die zuerst mit Hermann Cremer in Beziehung gebracht werde und durch Schriften von Ernst Käsemann und Peter Stuhlmacher weiterentwickelt und so in die NPP (Dunn, Wright und Hays) aufgenommen worden sei, kritisch zu hinterfragen (vgl. 7). Gemäß Lee Irons wäre die Entstehung der NPP als intellektuelle Bewegung ohne den Einfluss der „Schlatter/Käsemann/frühe Stuhlmacher-Schule“ nicht möglich gewesen, insofern die „Gerechtigkeit Gottes“ nicht als „a soteriological righteous status from God but as God’s eschatological, saving activity as an expression of his Lordship and his faithfulness to the covenant promises“ interpretiert werde (56).

Im Kapitel 2 (61–83) geht der Autor auf „methodologische Beobachtungen“ ein. Dabei geht es u. a. um die Frage, welchen Einfluss die Übersetzung der LXX auf die NT-Exegese z. B. in Bezug auf das Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ hat. Abschließend stellt sich Lee Irons die Frage, ob der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ im Neuen Testament auf Grund des Einflusses der LXX im Sinn von „Gottes rettende Aktivität in der Erfüllung seiner Bundesverheißung“ verstanden werden kann, was grundsätzlich abgelehnt wird (vgl. 82f).

Im 3. Kapitel (84–107) geht Lee Irons auf den Begriff der Gerechtigkeit im außerbiblischen Griechisch ein, so z. B. auf Herodot (87–89), Thukydides (89f), Plato (93f), Aristoteles (94–96), Plutarch (101f) und Epiktet (102f). Eine wichtige Erkenntnis für den Autor dabei ist, dass es sich bei dem Begriff δικαιοσύνη lediglich um ein Abstractum des Adjektivs δίκαιος handelt (vgl. 104). „This means it is unlikely that we will find any radically new meanings for δικαιοσύνη that are not rooted in the word δίκαιος“ (104).

Im Kapitel 4 (108–193) geht der Autor auf die „Gerechtigkeit im Alten Testament“ ein. Dabei hält er in einer Statistik zu den Wörtern דָּקָדָק und דָּקָדָק fest,

dass diese sich im Alten Testament an 44,6 % aller Stellen auf die „richterliche Gerechtigkeit“ (legal righteousness) beziehen, an 41,3 % auf die „ethische Gerechtigkeit“, an 9,4 % auf die „Korrektheit“ (correctness), und an 4,7 % der Stellen handelt es sich demnach um „schwierige Fälle“ (111). Ähnlich sieht das Verhältnis in der Statistik zur LXX aus (vgl. 130f). Lee Irons kommt zu dem Schluss, dass sowohl im hebräischen Alten Testament als auch in der LXX die Gerechtigkeit Gottes im Gegensatz zu dem Verständnis von Cremer (*iustitia salutifera*) am besten im juristischen Kontext zu verstehen ist, „so that God’s righteousness is precisely *iustitia distributiva*“ (193). „Cremer set up a false dichotomy between *iustitia salutifera* and *iustitia distributiva* that has haunted scholarship ever since“ (193).

Im 5. Kapitel der Monografie (194–271) geht der Autor auf den Gebrauch des Begriffs der Gerechtigkeit in der antiken jüdischen Literatur ein. In der Statistik zu den Qumran-Texten (vgl. dazu 196ff) kommt er zu einem ähnlichen Ergebnis wie bereits zum hebräischen Alten Testament und der LXX mit dem (kleinen) Unterschied, dass der Aspekt der „ethischen Gerechtigkeit“ hier mit 55,3 % aller Stellen überwiegt (200). Im Anschluss geht der Autor auf apokryphe Schriften ein und zwar zuerst auf solche, die in hebräischer Sprache abgefasst wurden (wie Tobit, Sirach, Baruch, 1. Makkabäer, Jubiläenbuch usw.; 207ff) und anschließend auf solche, die in griechischer Sprache geschrieben wurden (wie „Weisheit Salomos“, 4. Makkabäer, „Testament der Zwölf Patriarchen“ usw.; 232ff). Auch in diesen Texten sieht Lee Irons bestätigt, dass es sich bei der „Gerechtigkeit Gottes“ um eine *iustitia distributiva* handelt, „since it is his judicial activity of punishing the oppressors and vindicating the righteous, which is very different from the NPP interpretation of δικαιοσύνη θεοῦ as ‚God’s covenant faithfulness‘“ (271).

Im 6. Kapitel (272–336) geht es um das Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus. Dabei geht Lee Irons vor allem auf Röm 3,1–8.25–26 und 2Kor 5,21 ein. In Bezug auf Röm 3,1–3 besteht für ihn kein Zweifel, dass der Abschnitt die Bundestreue Gottes behandelt (vgl. 275). In Röm 3,5.25–26 und 2Kor 5,21 sieht der Autor jedoch keine Grundlage für die „Bundes-Interpretation“ der Rechtfertigung bei Paulus (vgl. 295). Lee Irons schlussfolgert daraus, dass die „Gerechtigkeit Gottes“ in Röm 3,5.25–26 am besten als Eigenschaft Gottes bzw. als „distributive Gerechtigkeit“ verstanden wird, in 2Kor 5,21 jedoch den „Status der Gerechtigkeit, den Gläubige in der Verbindung mit Christus besitzen“, zum Ausdruck bringe. „Thus we did not find any internal evidence from Paul’s own epistles to support taking δικαιοσύνη θεοῦ to mean God’s covenant faithfulness or his saving power or some combination of the two“ (336).

In der abschließenden „Synopsis“ mit den Folgerungen (337–343; es folgt noch ein Appendix) betont Lee Irons u. a. nochmals, dass Rechtfertigung bei Paulus damit zu tun habe, wie der sündige Mensch vor dem göttlichen Tribunal gerecht erscheinen kann. „Paul’s righteousness terminology is set within an es-

chatological framework of being righteous before God in order to obtain eternal life“ (342).

In Bezug auf die Beurteilung der Monografie ist zu beachten, dass das Thema von Anfang an auf die „dritte Säule“ der NPP, die Frage nach dem Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ bzw. der Rechtfertigung (bei Paulus), beschränkt wurde. Dementsprechend fällt auch die Auswahl der behandelten Autoren der neueren Theologiegeschichte aus, die als „Vorläufer“ der NPP behandelt werden.

Insgesamt ist die Arbeit in der Auseinandersetzung mit dem behandelten Thema hilfreich und sollte unbedingt mitberücksichtigt werden. Die exegetische Arbeit zu den Paulusbriefen fällt allerdings verhältnismäßig mager aus. Das betrifft sowohl die Beschränkung auf hauptsächlich vier Verse als auch die exegetische Analyse der behandelten Verse. Eine umfangreichere exegetische Arbeit anhand von Paulustexten würde m. E. die dargelegte Sichtweise weiter untermauern, aber auch erweitern. So bestätigt Röm 5,16–21 z. B. insgesamt die Sichtweise von Lee Irons, während Röm 5,9–11 im Kontext von Röm 5,1 zeigt, dass die Rechtfertigung für Paulus identisch ist mit der Versöhnung mit Gott, welche u. a. in der Vergebung der Sünden auf Grund des Erlösungstodes Jesu besteht (vgl. auch Röm 3,21–26). Andererseits legt z. B. Röm 6–8 dar, dass die Rechtfertigung bei Paulus nicht rein forensisch zu verstehen ist. Insgesamt neigt Lee Irons m. E. zum ähnlichen Vorgehen, wie er es Cremer vorwirft (was auch in Bezug auf die NPP gilt), nämlich zu stark zu trennen, was zusammengehört.

Jacob Thiessen

4. Umwelt, Zeitgeschichte

Jörg Frey, John R. Levison, Andrews Bowden (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives*, Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 5, Berlin: de Gruyter, 2014, geb., XV, 413 S., € 120,-

Studien zur Inspiration der Bibel und anderer heiliger Schriften oder zu Teilaspekten dieses Themas sind rar. Schon von daher ist es zu begrüßen, dass dieser Sammelband auch dieses Thema aufgreift. In erster Linie geht es jedoch um verschiedene Aspekte der Pneumatologie, die sich in der neueren Forschung größerer Aufmerksamkeit erfreut. Die Themen und neutestamentlichen Vorkommen werden hier unter Rückgriff auf Ergebnisse und Methoden der sog. religionsgeschichtlichen Schule in ihrem frühjüdischen und hellenistischen Kontext untersucht. Dabei geht es nicht um vorschnelle Ableitungen, sondern um das Verständnis der ntl. Aussagen in einem gemeinsamen soziokulturellen und religiösen Milieu und verbreiteten Sprach- und Erfahrungswelten. Die Parallelen aus der

Umwelt dienen dabei primär als Vergleichsgröße. Der Band geht auf ein langfristig geplantes Forschungsprojekt der Herausgeber zurück, das mit mehreren Symposien verbunden war.

Im einführenden Aufsatz, „The Origins of Early Christian Pneumatology. On the Rediscovery and Reshaping of the History of Religions Quest“ (1–37), skizzieren Frey und Levison den aktuellen Forschungsstand zu Pneumatologie und Geist-Vorstellungen. Dabei geht es größtenteils um eine Wiederentdeckung und Neuausrichtung der Fragestellungen und Interessen der religionsgeschichtlichen Schule, die eher an religiösen Erfahrungen als an theologischer Lehre interessiert war. Damals hatte die Untersuchung der Auswirkungen des Heiligen Geistes eine richtungsweisende und prominente Rolle in der Anfangsphase dieser Forschungsrichtung. Die Wiederbelebung und Weiterentwicklung dieser Frage ist bedingt durch das gegenwärtige Interesse an religiöser Erfahrung, das seinen Niederschlag auch in den Bibelwissenschaften findet. Trotz deutlicher Fehlentwicklung waren die

early proponents of the History of Religions school ... correct in their effort to recognize that the experiences of the Spirit and spirit phenomena among early Jesus followers in Jerusalem, Corinth, and Ephesus were not hermetically sealed from their Jewish or Greco-Roman neighbours. Further, human experiences are often analogous even if they are then interpreted in different religious and doctrinal contexts. Consequently, if the rediscovery of a dimension related to an experience of the Spirit is taken seriously, it almost inevitably leads to the historical question: From where were the terms, categories, and images drawn, by which early Christian authors expressed their experiences or those of their communities? How did biblical and Second Temple Jewish traditions interact with images and concepts from the wider Greco-Roman world? How did Pauline communities, Paul's own concepts and arguments, Luke's narrative description of the experiences of early Christianity, images of Inspiration in the Fourth Gospel, seven references to the Spirit in Hebrews, the seven spirits of Revelation, and appeals to the Spirit in the Catholic epistles draw on what was available – even regnant – in the Greco-Roman world? How did biblical traditions and early Jewish concepts, found amply in the Dead Sea Scrolls, contribute to early Christian concepts of Inspiration? Where is the influence of Hellenistic Jewish concepts evident? To what degree did philosophical concepts or insights about human physiology, as documented in ancient medical texts, contribute to the conception and interpretation of the Spirit and its effects in the earliest Christian community? (3).

Weil die urchristliche Pneumatologie – verstanden als die Reflektion urchristlicher Autoren auf ihre Erfahrungen des Geistes oder Phänomene, die mit dem Geist interpretiert werden – sich nicht in einem abgeschlossenen „biblischen“ Raum entwickelt hat, sondern in einer Welt, in der Ideen und Konzepte ausgetauscht wurden, oft ohne Rücksicht auf bestimmte Religionen oder Lehrtraditionen, in denen sie entstanden, bedarf es eines umfassenden Zugangs bei der Untersuchung des Geistes und seiner Auswirkungen im Urchristentum, der sich nicht auf bestimmte jüdische oder hellenistische Kontexte beschränkt, sondern unterschiedliche Zusammenhänge im Blick hat (3). Daher gilt: „It is incumbent

upon the biblical scholar to identify various potentially relevant contexts that yield a fuller understanding of biblical texts, the phenomena reflected in them and the experiences that lay behind them“ (3).

Weiter fasst die Einleitung weiterhin bedeutsame Ergebnisse und charakteristische Eigenschaften der religionsgeschichtlichen Forschung zusammen (4–18; Hermann Gunkel, Paul Volz, Hans Leisegang, Friedrich Büchsel, Heinrich von Baer), die in der gegenwärtigen Forschung oft ignoriert werden, sowie die wichtigeren Beiträge zum Thema nach dem Niedergang der religionsgeschichtlichen Schule (18–33, die Neuausrichtung auf theologische Interpretation, Bultmann und Bultmann-Schule, die Qumran-Funde und die Wiederentdeckung des jüdischen Kontextes ntl. Pneumatologie, den Graben zwischen Judentum und Hellenismus und die Auswirkungen auf die Interpretation des Geistes, das Entwicklungsmodell urchristlicher Pneumatologie sowie die Notwendigkeit eines neuen religionsgeschichtlichen Zugangs zur Pneumatologie). Ferner identifizieren Frey und Levison verschiedene Fragen, die mit der Wiederentdeckung religiöser Erfahrung in der neueren Diskussion ntl. Pneumatologie verbunden sind, und präsentieren knapp einige Vorschläge, um einen religionsgeschichtlichen Zugang zu antiken Phänomenen neu zu bestimmen und die für die weitere Forschung richtungsweisend sind (genealogische Erklärung versus Kontextbestimmung, Überwindung der Trennung von Judentum und Hellenismus, Umgang mit Parallelen, Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit).

Die Aufsätze sind: Teun Tieleman, „The Spirit of Stoicism“ (39–62). Heidrun Gunkel, Rainer Hirsch-Luipold und John R. Levison, „Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration“ (63–94). Soham Al-Suadi, „‘Even before his birth he will be filled with the Holy Spirit’ – Luke 1:15 in the Spectrum of Theological and Medical Discourses of Early Christianity“ (95–118; medizinisches Wissen ist wichtiger Bestandteil der 1k Geburtsgeschichte, Lk 1 zeigt dabei nicht nur Interesse an der Beschreibung von Krankheiten, sondern auch an der Überwindung physiologischer Begrenzungen). Annette Weissenrieder, „The Infusion of the Spirit: The Meaning of *emfusao* in John 20:22–23“ (119–151; die Bedeutung muss aus dem Kontext antiker medizinischer Texte abgeleitet werden, dort bezeichnet der Begriff Ernährung oder Bewegung durch Luftdruck). Beate Ego, „Ruah and the Beholding of God – From Ezekiel’s Vision of the Divine Chariot to Merkaba Mysticism“ (153–166). Eibert J. C. Tigchelaar, „Historical Origins of the Early Christian Concept of the Holy Spirit: Perspectives from the Dead Sea Scrolls“ (167–240, die Qumrantexte weisen unterschiedliche Vorstellungen des Hl. Geistes auf, daher muss es um einen Vergleich ganzer „Systeme“ gehen, nicht einzelner Aussagen; in den Qumrantexten erscheint der Geist nicht personal, was jedoch für das ntl. Verständnis charakteristisch ist; beide Corpora bezeugen ein weiteres Verständnis des Geistes, persönlich wie unpersönlich, extern sowie intern). Judith H. Newman, „Speech and Spirit: Paul and the Maskil as Inspired Interpreters of Scripture“ (241–264; Vergleich zwischen Paulus und dem qumranischen Lehrer aus 1 QS und anderen

Schriften; beide können als inspirierte Lehrer der letzten Tage verstanden werden). Fulco Timmers, „Philo of Alexandria’s Understanding of *pneuma* in Deus 33–50“ (265–292). Volker Rabens, „Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions“ (293–329; bei Paulus und Philo vermittelt das Wirken des Geistes ein mystisches Sehen Gottes, das zu einem veränderten, tugendhaften Leben führt; Paulus und Philo gehören wahrscheinlich zu einem religiösen Milieu mit einem übereinstimmenden Verständnis des Handelns des göttlichen Geistes). Michael Becker, „Spirit in Relationship – Pneumatology in the Gospel of John“ (331–341) und abschließend Jörg Frey, „How did the Spirit become a Person?“ (343–371). Dabei geht die Entwicklung der Geistvorstellung von

(a) the dynamic power compared to the boom of a wind (Acts 2:2) or from the divine power that empowers the Messiah to fulfil his work, to (b) an increasingly discrete agent, representing the exalted Christ and acting in analogy to his acts, indeed to a divine person subtly correlated with the Father and the Son.... The development towards the personality of the Spirit constitutes one of the decisive Christian developments, which is not to be explained from external History of Religions influences but from internal developments. The personhood of the Spirit is the main aspect in which the Christian concept of the Holy Spirit differs from its biblical and Jewish roots as well as from its Greco-Roman contexts, and it was predominantly triggered by the correlation of the Spirit with the exalted Christ. (371).

Verschiedene Register beenden den Band. Dem in der Einleitung skizzierten Anspruch und den methodischen Überlegungen werden die Beiträge in unterschiedlichem Ausmaß gerecht. Die anregenden Einzelstudien decken wichtige Teile des weiten Themenfelds ab, andere ntl. Schriften und Aspekte bleiben unberücksichtigt. Die Beiträge zeigen, dass eine nicht ideologisch angewandte und methodisch reflektierte religionsgeschichtliche Fragestellung (knapp skizziert in der Einleitung, 33–37 und an vielen Stellen beispielhaft durchgeführt) wichtige Vergleichsgrößen für das Verständnis des Neuen Testaments beisteuern kann und, dass sich mit dem neuen Interesse an urchristlicher religiöser Erfahrung und Spiritualität ein weites und wichtiges Feld für die Bibelwissenschaften auf tut.

Christoph Stenschke

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Tim Christian Elkar, *Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freylinghausen*, Frankfurt am Main: Peter Lang Wissenschaften, 2015 (zugl. Marburg, Universität, Diss., 2014), geb., 347 S., € 67,95

Leben und Lehre liegen dem Autor am Herzen, der sich mit seinen Studien auf Spurensuche zu den Wurzeln eigener Frömmigkeit begibt. Das Heilsverständnis hat es ihm angetan, wobei er Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in lutherischer Orthodoxie und Pietismus nachgehen und dogmatische Perspektiven nachzeichnen will.

Tim Christian Elkar, Vikar der Westfälischen Kirche in Wittgenstein mit Siegerländer Wurzeln, nimmt für seine Studie vieles unter allerlei Gesichtspunkten unter die Lupe. Dies ist zum einen eine Stärke der Arbeit, weil sie konsequent die Quellen selbst in den Blick nimmt. Zum anderen schimmert hierin aber auch deren Schwäche durch, wenn es einer akzentuierten Fokussierung auf eine Fragestellung mangelt und zu wenig sorgsame Begriffsklärungen letztlich ein teils diffuses Bild hinterlassen. Durch klarere Strukturierung und eine mutigere Loslösung von Sekundärliteratur wäre die Arbeit nicht nur lesefreundlicher, sondern auch zielorientierter gewesen.

Dennoch lässt sich die in Marburg angenommene Dissertation (Doktorvater: Dietrich Korsch) großenteils mit Gewinn und Freude an kleinen Entdeckungen lesen. Wer das an der Modernität ausgerichtete Dogmatik-Verständnis des Autors im Hinterkopf hat, wird den Kopf frei haben für das, was an Resultaten aus den 300 Seiten einem entgegenspringt. Das „Heute“, „Entwicklungen“ und die „Relevanz“ für den modernen Menschen spielen für Elkar eine wesentliche Rolle und fungieren somit selbst als dogmatische Größe. Eine stärkere Reflexion des eigenen Dogmatikverständnisses und Loslösung von seinem Doktorvater hätte teils zu präziseren, prägnanteren und biblisch basierten Beurteilungen jenseits eines theologischen Mainstreams geführt. Schlagworte wie „neue Hermeneutik (wird nötig sein)“ (311) werden nicht gefüllt. Auch die Behauptung „es (wird) nicht mehr möglich sein, Dogmen direkt aus der Bibel abzuleiten“ (311) bleibt mit Verweis auf einen Aufsatz von Jörg Lauster einfach im Raum stehen. Dies ist zugleich ein Beispiel für die manchmal merkwürdige Weise der Nutzung von Anmerkungen. Allein die Erwähnung, dass jemand anders dasselbe behauptet hat, scheint schon als Erweis der Evidenz einer Aussage zu gelten. Vielleicht ist

damit die gigantische Anzahl von 2120 Fußnoten zu erklären, was einen Durchschnitt von 7 Anmerkungen pro Seite ergibt.

Das Buch ist in sechs Teile untergliedert, wobei unter A die üblichen Prolegomena einer Dissertation mit Forschungslage, Vorgehensweise und Thesen fallen. Teil B skizziert knapp die historischen Rahmenbedingungen von lutherischer Orthodoxie und Pietismus, um dann in Teil C auf die dogmatischen Rahmenbedingungen einzugehen, die eher allgemein dargestellt werden. Teil D stellt dann mit 190 Seiten den Kern der Arbeit unter der Überschrift „Das Heil“. Die 22-seitige Zusammenfassung gilt als Teil E und unter F findet sich schließlich ein nach Quellen, Nachschlagewerke/Hilfsmittel und Sekundärliteratur gegliedertes Quellen- und Literaturverzeichnis.

Für seine Forschungsfrage, „in welchen Bezug Leben und Lehre in den Dogmatiken von lutherischer Orthodoxie und Pietismus rücken“ (16), trifft Elkar eine letztlich doch willkürlich wirkende Auswahl, die bewusst nicht den breiten Horizont einer Epoche in den Blick nehmen will, sondern sich konkret auf eine Quelle fokussiert. Er meint diese angemessen zu finden in mehr oder weniger dogmatisch ausgerichteten und von der Gattung her sehr differenten Titeln:

1. Johann Gerhard (1582–1637), *Loci theologici, cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per tese nervose solide et copiose explicati*, 1610–1622.
2. Johann Friedrich König (1619–1664), *Theologia positiva acroamatica, synoptice tractata*, 1664.
3. Philipp Jakob Spener (1635–1705), *Die Evangelische Glaubenslehre* (eine Predigtsammlung aus dem Jahr 1688).
4. Johann Anastasius Freylinghausen (1670–1739), *Grundlegung der Theologie* (ein 1703 erschienenes Religionsbuch).

Über einige sachliche Aspekte hinaus „sprechen verschiedene biographische Bezüge, die Johann Gerhard, Johann König, Philipp Jakob Spener und Johann Freylinghausen untereinander haben, dafür, diese vier Theologen zur Grundlage der vorliegenden Arbeit zu machen. Alle vier hatten wahrscheinlich Kontakt mit Arndts Person oder dessen Gedankenwelt.“ (27).

Tatsächlich widmet sich der Autor in einigen Bereichen einzelnen Forschungsdesiderata wie der Übersetzung und Analyse von Johann Gerhards „Loci“ sowie der dogmatischen Inblicknahme der Werke Königs, Speners und Freylinghausens. Zurecht betont Elkar, dass es *den* Spener (297) ebenso wenig gegeben hat wie es auch nicht *die* lutherische Orthodoxie oder *den* Pietismus gibt, sodass pauschale Urteile von vorneherein ausgeschlossen sind. Allerdings bleibt die dogmatische Kontur blass, wenn beispielsweise von „Luthers neue(r) Lehre“ (71) die Rede ist und Rechtfertigungslehre usw. lediglich als zeitbedingte, entwicklungsfreudige Gedankengebäude erscheint. Hier ist grundsätzlich zu fragen, ob man als Theologe zum Beispiel seine Christologie anbetet oder Jesus Christus als den lebendigen Gottessohn anerkennt.

Das Werk kommt zu dem Ergebnis, dass die beiden lutherisch-orthodoxen Schriften und die beiden pietistischen Titel zwar dogmatisch ähnlich wahrzunehmen sind, allerdings auch eigene Akzente und Nuancen setzen. Überraschend ist, wie sehr die Schriftlehre aller Titel stets sehr von Johann Gerhard geprägt ist und sowohl Spener als auch Freylinghausen „ihre dogmatische Heimat in der lutherischen Orthodoxie haben“ (300). Beide pietistischen Titel setzen zwar eigene Schwerpunkte gegenüber den beiden orthodoxen Schriften, verlassen aber an keiner Stelle letztlich die lutherisch-orthodoxe Lehre, sondern erreichen vielmehr deren anthropologische Zuspitzung. Elkar skizziert deutlich, dass das gegenseitige Auspielen von Lehre und Leben in Orthodoxie und Pietismus in beide hineingetragen wurden, aber die Orthodoxie tatsächlich nie nur an der Lehre und der Pietismus nie nur am Leben interessiert war. Insofern überrascht es auch nicht, dass auch in den dogmatischen Äußerungen des Pietismus Taufe, Abendmahl und Beichte nicht unerheblich sind. Die guten Werke sind nicht Mittel zur Versöhnung, sondern Ausdruck christlichen Lebens. Leichte Schwerpunktverschiebungen sind im Theologieverständnis auszumachen, wenn im Pietismus weniger der Wissenschaftscharakter der Theologie als die Person des Theologen selbst in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Leider kommt Elkar ohne Schaubilder oder Übersichten aus. Diese hätten der Verdeutlichung und Veranschaulichung allerdings gute Dienste erwiesen. Ebenso fehlt ein Register zu Personen und Sachen, sodass man bei der Suche nach bestimmten Punkten und Personen immer auf das eher unübersichtliche Inhaltsverzeichnis angewiesen bleibt.

Elkars Hochschulschrift ist ein Buch, das interessante Schneisen in den dogmatischen Dschungel von lutherischer Orthodoxie und Pietismus schlägt und in Einzelpunkten hilfreiche Hinweise und leicht lesbare Überblicke bietet, um letztlich Mut zu machen zu eigenen Forschungen und Fragen.

Reiner Andreas Neuschäfer

Heinzpeter Hempelmann, *Die Wirklichkeit Gottes. Band 1: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015, kt., XIII, 524 S., € 44,-

Heinzpeter Hempelmann, *Die Wirklichkeit Gottes. Band 2: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Postmoderne, Religionsphilosophie und Anthropologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015, kt., VIII, 573 S., € 44,-

Dass es sich bei diesem doppelbändigen Werk um eine Zusammenstellung von 41 größtenteils bereits erschienenen Beiträgen aus der Zeit zwischen 1981 und 2013 handelt, erfährt der Käufer weder durch den Klappentext noch durch den Werbetext des Verlags. Wer auf eine neue Monographie des Systematikers und

Religionsphilosophen an der Evangelischen Hochschule Tabor, Marburg, gehofft hat, wird durch sechs bisher unveröffentlichte Beiträge (insg. 164 S.) dennoch ein wenig entschädigt. Knapp ein Drittel des gesamten Materials (13 Aufsätze, 313 S.) entstammt den „Theologischen Beiträgen“. Daneben sind 2½ Bücher mit eingebunden worden: „*Gott ein Schriftsteller!*“. *Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen*, Wuppertal, 1988 (Besprechung in JETH 3, 1989, 214–217, Titel nun orthographisch korrekt: „Ent-Äußerung“), die zweite Hälfte von gemeinsam mit Klaus Haacker, *Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, Wuppertal, 1989 (Besprechung in JETH 5, 1991, 153–158) und das bisher unveröffentlichte Büchlein *Ratio incurvata in se. Zu Bedeutung und Aporie des cartesianischen Rationalitätsmodells* (64 S.). Elf Aufsätze sowie das aktualisierte Schriftenverzeichnis (insg. 243 S.) sind auch online bei heinzpeter-hempelmann.de zugänglich, dort jedoch teilweise nur in Manuskriptform.

Die fünf Themenbereiche Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie / Hermeneutik, Postmoderne, Religionsphilosophie / -theologie, Anthropologie / Eschatologie sind mit knappen und sehr hilfreichen Einleitungen des Autors versehen, welche ebenso wie der Epilog (II, 499–510) die Aufsätze zu einem gewissen Grad zu einer inhaltlichen Einheit verbinden können. Um den Rahmen der Rezension nicht zu sprengen, können an dieser Stelle nur die bisher nicht veröffentlichten Beiträge ausführlicher besprochen werden.

Unter der Überschrift Wissenschaftstheorie setzt sich Hempelmann unter anderem mit dem wissenschaftstheoretischen Ansatz von Thomas Kuhn (I,1,4, vgl. 101f), der wissenschaftstheoretischen Begründung von Kirchengeschichte und kirchlicher Zeitgeschichte (I,1,5) und dem Widerspruch aus dem Bereich der Neurowissenschaften gegen die Existenz eines Geistes (entlarvt als sog. „*homunculus-Falle*“, I,1,8) auseinander. Die beiden großen Schwerpunkte bilden allerdings die Auseinandersetzung mit René Descartes (I,1,1; 1,2; 1,3) und dem kritischen Rationalismus in seiner durch Hans Albert geprägten religionskritischen Schwerpunktsetzung (1,1; 1,6; 1,7). Die Auseinandersetzung mit Hans Albert hat Hempelmann seit seiner Jugend geprägt (II, 502), ist in der ausführlichen Monographie *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal: Brockhaus, 1980, 2. Aufl. 1987 sowie in einer Replik Alberts aus dem Jahr 1982 dokumentiert und findet ihren vorläufigen Endpunkt in Hempelmanns Beitrag zur Festschrift zum 90. Geburtstag von Albert (I,1,7). Auf den ersten Seiten von Alberts *Traktat über kritische Vernunft* findet Hempelmann dann auch Schützenhilfe bei seiner Dekonstruktion des cartesianischen Rationalitätsmodells (97). Descartes als *der* Begründer der Neuzeit wird heute – nicht ganz zu Recht (89) – zur Begründung der Autonomie des modernen Menschen gegenüber Gott herangezogen. In Anlehnung an Luthers Vorlesung zu Röm 5,4 bezeichnet Hempelmann das *cogito ergo sum* als in sich selbst verkrümmte Vernunft („*Ratio incur-*

vata in se“, I,1,3). Anhand verschiedener Belege möchte er nachweisen, dass der cartesianische Wissenschaftsbegriff nicht tragfähig ist: Es gibt keine objektive Erkenntnis; der Bezug von Subjekt zu Objekt ist immer mitkonstitutiv.

Der zweite Teil des ersten Bandes befasst sich mit den Themen Sprachphilosophie und Hermeneutik. Zu Recht konstatiert Hempelmann: „Die sich in diesem zweiten Teil findenden Aufsätze haben in der Sprachphilosophie von Hamann ihren Referenzpunkt“ (265): Man kann Hempelmann nur verstehen, wenn man den erwecklichen Philosophen der Aufklärung Johann Georg Hamann (1730–1788) versteht. Mit Hamann kritisiert Hempelmann Kants Idee der reinen Vernunft als absolute Richterin über Wahrheit. Hamann redet von „der Vernunft aus Königsberg“ als *eine* ortsgebundene Vernunft neben vielen anderen (I,2,2; vgl. II, 15). Ausgehend von Hamann wendet sich Hempelmann (I,2,4; 2,5) gegen das Programm einer kommunikativen, dynamisch-äquivalenten Bibelübersetzung (Eugene Nida, Noam Chomsky) und geht von einer maßgeblichen Prägung des Denkens durch Sprache aus (ähnlich der Saphir-Whorf-Hypothese). Dieses Konzept fußt auf theoretischen, (sprach)philosophischen Grundannahmen Hamanns und stößt in der empirischen Praxis moderner Linguistik nur auf verhaltene Resonanz. Mit Hamann vertritt Hempelmann eine Hermeneutik der „Demuth“ (I, 316–321), welche ihn die „elende Debatte um die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“ in den Jahren 2000–2002 führen und zu einem „Grenzgänger und Brückenbauer“ (II, 501) werden lässt. Auch hier geht es weniger um Helge Stadelmann oder Thomas Schirrmacher, als um die hermeneutische Konzeption Hamanns, der die Bibel mit den Lumpen vergleicht, an denen Jeremia aus seinem „sumpfigen Gefängnis“ heraufgezogen und gerettet wird (I, 352; Jer 38,11–13). Aus diesem Gedanken entwickelt sich eine Art Niedrigkeitspathos von der demütigen Kondeszendenz Gottes und dem „Lumpen“-Sein der Schrift, welche dem altprotestantischen Postulat von der Vollkommenheit des Wortes als Korrektiv zur Seite gestellt wird. Eine beispielhafte Durchführung erfolgt in der Exegese von Mt 1,1–17 (I,2,10). Ebenfalls in diesem Themenbereich abgedruckt sind Aufsätze zur Hermeneutik Adolf Schlatters (I,2,7) und dem Verständnis von Interpretation als Machtausübung im Sinn von Friedrich Nietzsche (I,2,8). In „Wenn die Bibel nicht mehr spricht. Kleine Pathologie geistlichen Hörens“ (I,2,9) schlägt Hempelmann fünf Strategien der Enteignung vor, um eine neue Offenheit für Gottes Reden zu gewinnen.

Der erste Abschnitt des zweiten Bandes steht unter dem Stichwort Postmoderne und belegt das starke volksmissionarische Anliegen Hempelmanns. Im Anschluss an Gianni Vattimo interpretiert er Friedrich Nietzsche als Vordenker der Postmoderne. Im Hinblick auf die Kondeszendenz Gottes (II,1,2; Phil 2,5–11) plädiert Hempelmann für eine „kenotische Partizipation“ (1,3): Kirche und Theologie sind dazu aufgerufen, auf ihren Gottesstandpunkt zu verzichten und sich ganz auf die ihnen fremde Postmoderne einzulassen. In drei Aufsätzen wertet Hempelmann die Milieuforschung (Sinusstudie, vgl. Grafik in Band II, 129) aus. Bisher unveröffentlicht ist hier ein Beitrag zu den Herausforderungen unter-

schiedlicher Milieus und „Mentalitäten“ (gemeint ist: prämodern, modern, post-modern) *innerhalb* der Kirche (II,1,5).

Unter der Überschrift „Religionsphilosophie (und -theologie)“ setzt sich Hempelmann in neun Beiträge mit der Einzigartigkeit (nicht: „*Absolutheitsanspruch*“, II, 149) von Jesus Christus und der gesellschaftlichen Forderung nach Toleranz auseinander. Er entwirft eine Skizze der Begründung einer exklusivistischen Religionstheorie („eRTh“, II,2,2) und bietet dabei auch einen knappen Einblick in die biblische Theologie der Religionen (II, 180–187). „Toleranz gegenüber dem Fremden“ (II,2,4) bedeutet für Hempelmann Verzicht auf den Gottesstandpunkt, auf interpretatorische Überwältigungsakte, auf hegemoniale Gesten („Die schreckliche Tyrannei der Ver-ein-facher“, II, 216) und auf eine unreflektierte Forderung nach „Sach-Toleranz“. Hempelmann erhellt den post-modernen Rahmen des religiösen Dialogs (II,2,5) und beleuchtet dessen Verhältnis zu Mission (II,2,6). Wie Hans Abert richtet er seine Kritik gegen Hans Küng, wenn auch aus anderer Richtung („Intolerante Toleranz“, II,2,7). Nach der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Religion und Evangelium (II,2,8) rundet ein stärker theologisch ausgerichteter Beitrag zu „Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise seines Herrschaftswirkens“ (II,2,9) den Themenbereich ab.

Die drei letzten der sieben Aufsätze des fünften Themenbereichs „Anthropologie und Eschatologie“ sind bisher unveröffentlicht. Der Aufsatz „Endphase der Endzeit?“ ist als Reaktion auf den Tsunami vom 26. Dezember 2004 verfasst worden und beschäftigt sich mit religiösen und biblischen Deutungen von Erdbeben (II,3,5). Eine wirkliche Perle ist der Aufsatz „Weltgericht contra Liebe Gottes?“ (II,3,6), welcher sich argumentativ mit sieben Einwänden gegen die Lehre vom doppelten Ausgang (einschließlich Allversöhnung/Allerlösung und Annihilation) auseinandersetzt. Wenn nur noch 34% der Pfarrer in Deutschland an ein Jüngstes Gericht glauben (II, 453) und auch Evangelikale meinen, sich auf agnostische Positionen zurückziehen zu müssen, macht dieser Aufsatz in beeindruckendem Rekurs auf das Kreuz (459–462) neuen Mut darauf zu vertrauen, dass Liebe Gottes und Hölle keinen unlösbaren Widerspruch darstellen. Der letzte Beitrag hinterfragt die christliche Rezeption eines aristotelischen Gottesbildes und belegt das Wesen Gottes als Liebe in einer heilsgeschichtlichen Gesamt-schau (II,3,7).

In der Summe sieht Hempelmann 1Petr 3,15 als eine Art roten Faden seines theologischen und philosophischen Denkens (II, 503). Die Aufsätze lassen dabei nicht nur einen gründlich an den Quellen arbeitenden Apologeten erkennen, sondern offenbaren darüber hinaus auch ein großes, gewinnendes Herz für Menschen, die Jesus noch nicht kennen, insbesondere für diejenigen, denen ihr eigenes Denken dabei im Weg steht.

Interessant ist abschließend sicherlich die Frage nach der Auswahl der 41 abgedruckten Beiträge. Das Verzeichnis der längeren „Aufsätze, Lexikonartikel“ (II, 517–526; kürzere auf den Seiten 527–535) listet beinahe exakt 100 Veröffentlichungen, wenn man Lexikonartikel, Mehrfachveröffentlichungen und Dop-

pelungen (Nr. 240/243) herausrechnet. Hier sticht ins Auge, dass trotz zahlreicher Veröffentlichungen zur Frage gleichgeschlechtlicher Partnerschaften – Nr. 136, 151–155, 156f, 169 und aktuell in ThBeitr 46, 2015, 210–217 – das Thema im Stichwortregister nicht einmal auftaucht. Dass aus der beeindruckenden Menge der etwa dreißig Beiträge im Themenbereich Postmoderne/ Milieuforschung eine Auswahl getroffen werden musste, überrascht dagegen weniger.

Das Vorwort durch den Herausgeber Thomas Pola hätte möglicherweise als Nachwort eine bessere Wirkung erzielt. Die beherzten Positionierungen in unterschiedlichsten Fragestellungen von dynamisch-äquivalenten Übersetzungen, evangelistischen Großveranstaltungen bis hin zu Redaktionskritik auf nur drei Seiten könnten den einen oder anderen Leser *vor* Kenntnis der argumentativen Grundlage möglicherweise überfordern. Eine große typographische Schwäche ist die zu klein geratene Schriftgröße aller eingerückten und gegliederten Texte. Dies betrifft vielfach die inhaltlich wichtigsten und summarischen Teile der Aufsätze, welche statt hervorgehoben so nur erschwert lesbar sind. Die Probleme bei der Seitenzählung im Inhaltsverzeichnis ab Band II, 119 und der Kapitelverweise im Epilog (II, 500f) lassen sich bei einer weiteren Auflage sicherlich leicht beheben. Leider muss man bei Verwendung der ausführlichen Register der Bibelstellen, Begriffe und Namen, hebräischen und griechischen Wörter in der Regel für Band I die Zahl 12, für Band II die Zahl 4 subtrahieren, um zur korrekten Seitenzahl zu gelangen.

Siegbert Riecker

Christian Herrmann, Rolf Hille (Hg.), *Verantwortlich glauben. Ein Themenbuch zur christlichen Apologetik*, Nürnberg: VTR, 2016, Pb., 380 S., € 30,-

Noch ein Apologetikbuch? Ja, denn es besteht – so die Herausgeber – „hier in Deutschland ein Nachholbedarf“ (6). Die Leserschaft mag an Lehrbücher, moderne Apologien, Organisationen (das Institut für Glaube und Wissenschaft) oder Zeitschriften (Glauben und Denken heute) denken, die das Buch nicht erwähnt.

Wir brauchen aber tatsächlich mehr Apologetik, ich bin dankbar für dieses Buch! Mit den Herausgebern sehe ich Apologetik als „besonders für Christen in der westlichen Welt ... zunehmend wichtiges Bewährungsfeld“ (5). Die Beiträge behandeln im Einzelnen:

„Ich bin allen alles geworden!“ – Der universale Horizont der Apologetik: Rolf Hille beschreibt Apologetik als „unabdingbar“ (7) und „im Wesen des Evangeliums begründet“ (ebd.). Jesus als Apologet, das Neue Testament, die Geschichte und die Aufgaben der theologischen Fächer unterstreichen das.

Siegbert Riecker liefert eine fulminante „Exegetische Begründung des apologetischen Auftrags“. „Es gibt Auseinandersetzungen, bei denen man nichts ge-

winnen kann. Es gibt Menschen, mit denen man nicht diskutieren muss“ (31). Dennoch sind Zurechtweisung, Prüfung, Verteidigung und Verkündigung Auftrag aller Gläubigen.

„Der Schriftbeweis in der apologetischen Auseinandersetzung“: Thomas Jeising diskutiert Notwendigkeit und Rolle der Schrift in der Apologetik, unklar bleibt, was ein Schriftbeweis ist (Beispiel? Illustration? Voraussetzung? Schlussregel?).

„Ist Theologie eine Wissenschaft?“: Ralf Thomas Klein begründet den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nach einer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Diskussion von den kritischen Rationalisten bis Alvin Plantinga.

„Rationalität des Glaubens. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in apologetischer Hinsicht“: Harald Seubert bietet eine exzellente und anspruchsvolle Einführung. Kurz werden auch Gottesbeweise, Theodizee und Vernünftigkeit des Glaubens diskutiert. „Theologie sollte die Philosophie nicht meiden, wie es bedauerlicherweise in evangelikalischen Kreisen immer noch der Fall ist, während man dagegen soziologische oder pädagogische Theorien wie selbstverständlich aufnimmt“ (90).

„Theologie und Naturwissenschaft“: Lydia Jaeger weist Konfliktthesen zum Verhältnis der beiden Disziplinen zurück. Sie zeigt, dass „wesentliche Voraussetzungen der modernen naturwissenschaftlichen Methode sich aus dem christlichen Weltbild ... ergeben“ (99). Erfrischend klare und nachvollziehbare Argumente orientieren zu Evolution, neuen Gottesbeweisen und Reduktionismus.

„Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube“: Reinhard Junker argumentiert gegen Evolution. Der „Design-Ansatz“, den er als „Analogieschluss“ (133) sieht, sei falsifizierbar und liefere naturwissenschaftliche Anhaltspunkte für Schöpfungsglauben.

Thomas Schirmacher sieht in „Christentum und Religionen. Apologetik und pluralistische Religionstheologie“ die Voraussetzungen für Dialog bei Christen verwirklicht. Er berichtet von realen Dialoggesprächen, referiert biblische Grundlagen und argumentiert gegen den Pluralismus.

„Gottesbeweise“: Volker Kessler bewertet zunächst ihre Rolle. Er lehnt Gödels ontologischen Beweis ab. Positiv bewertet er Schlatters Beweis „aus dem Wissen“, Spaemanns Beweis „aus der Grammatik“ und Swinburnes kumulativen Beweis, den er sehr verständlich erklärt.

„Das Gewissen als Ort der Gottesgewissheit“: Edith Düsing schließt aus Realität und Ursprungstheorien des Gewissens auf „die überzeitliche Seinsweise unseres intelligiblen Charakters“ (213) und Gottes Gegenwart.

„Atheismus und Agnostizismus“: Laut Edith Düsing habe Kant den Atheismus widerlegt. Unterschiedliche Atheismen führen zu Nihilismus. Nur einige „der kleineren Philosophen ... sind Atheisten“ (236). (Das ist leider uncharmant ausgedrückt und möglicherweise veraltet.)

„Zeit und Ewigkeit“: Joachim Cochlovius sieht den Glauben als „zeitübergreifende Kraft“ (241). Unser Leben vollzieht sich in der von Gott geprägten Zeit. Ewigkeit ist in der Gemeinschaft mit Christus bereits erfahrbar.

„Die Auferstehung Jesu Christi als umkämpftes Thema“: Franz Graf-Stuhlhofer bietet einen exzellenten Überblick über alle relevanten Fragestellungen und Hilfreiches für die Praxis. Auferstehung ist eine plausible, überprüfbare Schlussfolgerung, „eine bessere Erklärung als alternative Theorien“ (263). Sie sei lediglich ein indirektes Argument für die Existenz Gottes. (Doch 1Kor 15 kontextualisiert sie: Jesus starb für unsere Sünden und nach den Schriften. Damit entsteht ein wichtiger Grund, Jesus zu vertrauen.)

„Dass ihr für den Glauben kämpft!“. Apologetik und Homosexualität“: Tobias Eißler wendet wertvolle Einsichten aus dem Judasbrief – einem „Modell für Apologetik im Urchristentum“ (270) – auf kirchliche Entscheidungen zu homosexuellen Pfarrern an. Dabei widerlegt er sieben gängige Argumente.

„Warnen vor Irrwegen oder Selbsthinterfragen als Kirche. Die kirchliche Auseinandersetzung mit sogenannten ‚Sekten‘“: Franz Graf-Stuhlhofer entdeckt in diesem notwendigen apologetischen Aspekt Positives wie inhaltliche Anregung, Training in Gesprächsführung, realistische Einschätzung von exegetischen Schwierigkeiten und menschlicher Sehnsucht.

„Wie man in Ehren fechten soll.“ Anfechtung und Apologetik“: Reiner Andreas Neuschäfer wertet Anfechtung als Kennzeichen der wahren Kirche. In der „Seelsorge auf dem Feld des Denkens“ (306) ist die barmherzige Gemeinschaft wichtig, die noch betet, ermutigt, dankt und klagt, sowie die Prädestination als „Trostlehre“.

„Apologetik als Mission und Mission als Apologetik“: Thomas Schirmmacher zeigt überzeugend deren Verbindung in Bibel und Praxis und den Bedarf an missionarischen Apologeten und apologetischen Missionaren.

„Apologetik und Evangelisation“: Matthias Clausen thematisiert in seinem wichtigen Beitrag nicht nur Einwände, sondern auch den Vorgang des Überzeugens: Dieser setzt Gleichberechtigung und ehrliches Interesse der Gesprächspartner voraus. Gegen postmoderne Überzeugungskepsis hilft, kriegerische Metaphern und Druck für Demut und Gelassenheit aufzugeben.

„Ästhetische Apologetik“: Für Christian Hermann weisen unsere schöpferische Teilhabe und unsere Sehnsucht nach Schönheit auf Gott als Schöpfer. Ästhetik bringt apologetische Anknüpfungspunkte, macht mitunter aber auch Korrektur nötig. Beispiele aus der Buchgeschichte verdeutlichen dies.

„Kardinal John Henry Newman als Apologet“: Johannes Schwanke erklärt Newmans Wirkung aus seiner Vorbildwirkung, literarischen und sprachlichen Meisterschaft. Die Gründe für den Weg des ursprünglichen Evangelikalen in die römisch-katholische Kirche werden kritisch zurückgewiesen.

Zusätzlich zu den offensichtlichen Stärken des Aufsatzbandes hätte ich mir noch gewünscht: 1. Eine Erklärung des Titels. Apologetik helfe beim verantwortlichen Glauben (5) – doch was ist gemeint? 2. Ein Themenregister sind

Luther und Kant die meistgenannten Personen.) 3. Ein Beitrag zu Hexenverfolgung, Kreuzzügen, Machtmissbrauch – und positiven Auswirkungen des Evangeliums. 4. Beiträge zur Theodizee. Ausgerechnet beim wichtigsten Stolperstein finden sich nur verstreute Hinweise (51, 95, 198, 223–224 und 328). 5. Eine Auseinandersetzung mit der Frage, was für wen wann ein überzeugendes Argument ist. (Clausen und Graf-Stuhlhofer leisten hier wertvolle Beiträge.) 6. Immer wieder werden Einwände gegen Apologetik diskutiert – auch hier wäre ein Einzelbeitrag hilfreich gewesen. 7. „Einfacher Satzbau, Konkretion und Veranschaulichung lassen sich einüben, und hier können wir deutschsprachigen Theologen von den englischen modernen Klassikern einiges lernen ...“ (Clausen, 332). Das gilt für manche, aber nicht für alle Beiträge!

An wen richtet sich das Buch? Das Buch ist ein „Beitrag deutscher Theologen“ (6; allerdings sind auch zwei Frauen, ein Österreicher und möglicherweise ein Schweizer dabei) und ist daher theologisch-wissenschaftlich. Im „Arbeitsbuch“ finden sich jeweils „weiterführende Literaturhinweise“ und „Aufgaben zur Vertiefung“ (sie eignen sich als Themenstellungen für Hausarbeiten).

Ich habe in „Verantwortlich glauben“ viele ausgezeichnete Aufsätze genossen. Für meine Praxis werde ich die relevanten Beiträge auswerten und „übersetzen“. Apologetik „zielt darauf ab, Argumentationshilfen für ein verantwortliches Glauben an die Hand zu geben“ (5). Sie werden viele derartige Hilfen in „Verantwortlich glauben“ finden.

Christian Bensel

Rolf Hille (Hg.), *Gott als Mensch. Christologische Perspektiven*, Gießen: Brunnen, 2015, Pb., 346 S., € 30,-

In diesem Buch geht es ums Eingemachte – um Einsichten und Äußerungen rund um die Person Jesus Christus, was sie ausmacht und zur einzigartigen Person macht. Damit wird zugleich das Empfindliche wie Verbindliche des christlichen Glaubens berührt, das im Ringen um die Wahrheit im Gegenüber zu Nichtchristen – aber nicht weniger innerkirchlich – zu Spannungen und Spaltungen geführt hat, aber auch zu Trennungen und theologischen Herausforderungen. Hierin wird deutlich, dass nur das Verbindliche zugleich das Verbindende sein kann.

Die dreizehn Beiträge aus der Feder von zehn Autoren sind als Bericht von der 18. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) konzipiert, die im Evangelischen Allianzhaus in Bad Blankenburg (Thüringen) vom 8. bis 11. September 2013 stattgefunden hat. Die meisten der von Rolf Hille herausgegebenen Beiträge sind unwesentlich für den Druck überarbeitet und atmen angenehm den ursprünglichen Vortragsstil.

Wie herausfordernd von Anfang an die Verständigung war, zeigt sich im Verständnis biblischer Aussagen, die schnell einseitig oder zweifelhaft verstanden wurden. Das Buch begibt sich daher zunächst auf Spurensuche ins Alte Testament, in die Evangelien und bei Paulus. Fast die Hälfte des Buches ist diesen vier biblischen Inblicknahmen gewidmet, die allesamt ausgesprochen sorgfältig und didaktisch durchdacht sind. So geht es in dem Beitrag von Herbert H. Klement „Jesus, der Menschensohn, und einer ‚wie ein Menschensohn‘ in Daniel 7“ (7–32) insbesondere um Fragen, Fakten und Formulierungen rund um „Menschensohn“. Der Aufsatz profitiert von einer profunden Kenntnis alter, aktueller und anglo-amerikanischer Literatur sowie einer nüchternen Darstellung auch kontroverser Aspekte. Der längste Beitrag des Buches ist von Armin D. Baum und geht unter der Frage „Wie hoch ist die synoptische Christologie?“ (33–95) den Unterschieden und Parallelen christologischer Aussagen im Johannes-Evangelium und den drei synoptischen Evangelien nach. Wer der langen Analyse mit feinsprachlichen und strukturellen Beobachtungen sowie neutestamentlichen Textvergleichen und permanenten Kurzzusammenfassungen bis zum Ende folgt, wird letzten Endes bereichert und mit einer Fülle an Einsichten, Einblicken und Erkenntnissen belohnt, die problematischen Punkten nicht ausweicht, sondern überzeugend eigene Antworten ausleuchtet. Unter „Wahrer Mensch – wahrer Gott. Zur Christologie des Apostels Paulus“ (97–126) erörtert Wilfrid Haubeck nüchtern die Frage, „wie Paulus das Gottsein und das Menschsein Jesu Christi verstanden und zusammengedacht hat und was er damit jeweils verbunden hat“ (97). Seine Beobachtungen zum Christushymnus (Phil 2) sind ebenso an den Wortbedeutungen orientiert wie seine Analyse anderer relevanter Texte, die immer wieder auf ihren alttestamentlichen Background hin abgeklopft werden. Eine erstaunliche Fülle an Fakten und Facetten wird in dem Beitrag „Der Messias. Eine biblische Heilsgeschichte von Israels Wunsch nach einem König bis zur Geburt von Jesus Christus“ (127–159) von Uwe Rechberger ins Spiel gebracht, um Messiaserwartung und Messiasverständnis zur Zeitenwende vor Augen zu führen und vorschnelle Antworten zu relativieren. Dieser didaktisch überzeugend aufgebaute Vortrag wird angenehm illustriert durch einige Schaubilder und Abbildungen.

Der einzige kirchengeschichtliche Beitrag steht in der Mitte des Buches und führt mitten in „Die christologischen Lehrentscheidungen der Alten Kirche. Ökumenische Relevanz und theologische Aktualität“ (161–177). Joachim Kummer gelingt es in einem unkonventionellen Vortragstil, einen mit in vergangene Zeiten zu nehmen und humorvoll-locker immer wieder aktuelle Berührungspunkte (Gesangbuchgeschichte; Zeugen Jehovas usw.) wahrzunehmen. Ein Comic-ähnliches Schaubild (177) rundet den rundum gelungenen Beitrag ab.

Als apologetischer Aufsatz versteht sich „Jesus Christus, der kommende Herr – Ratlos vor der Apokalypstik?“ (179–217) von Rolf Hille. Er geht den verschiedenen Facetten von Apokalypse nach, und zwar dem Teilbereich biblischer Offenbarung, der religionsgeschichtlichen Literaturgattung und dem Säkularisat der

Moderne und Postmoderne. Dabei geht er auch diverser „Gemeindeliteratur“ kritisch nach und bringt die seelsorgerliche Dimension problematischer Zukunftsaussagen und leichtfertiger Gegenwartsanalysen ins Spiel: „Die Sicht- und Vorgehensweise der Endzeitpropheten ist häufig sehr selektiv. Fakten und Zitate werden so ausgewählt und zugespitzt, dass sie sich in das jeweilige apokalyptische Zeitraster einfügen lassen und einen klar determinierten Zeitplan ermöglichen. In diesem Prozess pseudotheologischer Geschichtsklitterung werden nicht selten vage Vermutungen und rein zufällige politische, militärische, wirtschaftspolitische etc. Konstellationen zum Ausgangspunkt einer geschichtstheologischen Argumentation genommen, aus denen dann weitreichende Schlussfolgerungen gezogen werden“ (192). Clemens Hägele spürt Lessing, Kant und Schleiermacher nach in seinem souverän-saloppen, systematisch-theologischen Vortrag „Die Lehre von den zwei Naturen im christologischen Denken der Neuzeit. Einige charakteristische Beispiele“ (219–241). Auch kompliziertere Denkmuster und sprachlich herausfordernde Formulierungen versteht er prägnant aufzuschlüsseln und Problematiken aufzuzeigen. In einer sprachlich und theologisch ausgesprochen ansprechenden Dichte lotet Oswald Bayer „Gottes Verborgenheit“ (243–256) aus. Hier zeigt sich, wie wichtig eine sorgsame theologische Bildung und sorgfältige Bibelkenntnis ist, um angemessen von geistlichen Belangen so zu sprechen, dass Herz und Hirn gleichermaßen angesprochen werden.

Ausführlich geht Guido Baltes in seinen Ausführungen zu „Jesus aus der Sicht des modernen Judentums“ (257–303) nichtchristlichen Sichtweisen auf Jesus in jüdischer Couleur seit dem 19. Jahrhundert bis in die aktuelle Zeit nach. In dem Bewusstsein, dass es die jüdische Sicht selbstverständlich gar nicht gibt, gibt es für den ursprünglich rheinischen Pfarrer eine Notwendigkeit für ein christliches Aufmerken und Aufgreifen jüdischer Erkenntnisse, insbesondere im Blick auf das Verständnis von Paulus und hinsichtlich der Unerlöstheit der Welt: „Als Christen sollten wir daher weder überheblich noch belehrend auf diese Anfrage unserer jüdischen Gesprächspartner reagieren, sondern ihre tiefe Berechtigung ehrlich einräumen“ (303). In dem anderen religionswissenschaftlichen Beitrag liefert Rolf Hille überblicksartig Einsichten zu „Das Jesusbild des Islam und des Buddhismus“ (305–316) in dem Bewusstsein, dass solche Jesusvorstellungen kaum etwas austragen für eine rechte Christuserkenntnis, allerdings provozierend etwas über die Christussehnsucht aller Menschen aussagt.

Das Buch klingt aus mit drei Bibelarbeiten von Christoph Raedel zu Lk 7,11–17 (Jüngling zu Nain), zu Lk 9,18–22 (Leidensankündigung) und Lk 24,13–34 (Emmaus-Jünger) in eingängiger Sprache, anschaulichen Wahrnehmungen und geistlicher Tiefe voller Lebensbezüge.

Auf fünf Seiten werden die zehn Autoren in Bild und Biographie-Überblick vorgestellt. Ein Register zu Personen, Bibelstellen und Sachen hätte dem Buch gutgetan und das Auffinden von Namen, Sachverhalten und Bibelstellen erleichtert.

Insgesamt ein ausgesprochen ansprechendes Buch, das eine Fülle an Fragen und Fakten anführt und vor Augen führt, zu welchen Einsichten eine der Bibel vertrauende Einstellung kommen kann, insbesondere, wenn man auf strukturelle und sprachliche Genauigkeit achtet.

Reiner Andreas Neuschäfer

Reinhard Slenczka, *Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, Band 4: Reformation gegen Deformation in der Kirche*, hg. von Reiner Andreas Neuschäfer und Harald Seubert, Neuendettelsau: Freimund, 2016, geb., 545 S., € 24,90

Zwanzig Jahre nach der Emeritierung von Reinhard Slenczka haben R. A. Neuschäfer und H. Seubert, zwei ehemalige Studenten von Slenczka, diesen umfangreichen Sammelband zum 85. Geburtstag des Erlanger Systematikers herausgegeben. Zuvor wurden schon im Jahr 2000 drei Bände *Neues und Altes* mit Aufsätzen, Vorträgen und Gutachten publiziert (Bd. 1–3, zus. 1048 S., € 50,-). Diese Bände brachten vor allem Veröffentlichungen zusammen, die in den vorangegangenen Jahrzehnten in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden erschienen, zum Teil damals auch noch nicht veröffentlicht worden waren. Im vorliegenden Band finden sich nun Beiträge, die Aufgaben und Themen in den kirchlichen und theologischen Kontroversen der letzten fünfzehn Jahre widerspiegeln: „Der Titel ‚*Reformation gegen Deformation der Kirche*‘ bezieht sich nicht nur auf eine bestimmte Epoche in der Kirchengeschichte, sondern auf das ständige Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche, das sich in jeder Kirche zu allen Zeiten vollzieht. Das ist ein Kennzeichen von Kirche, und das geschieht nicht nur zwischen getrennten Kirchengemeinschaften, sondern in *jeder Kirche*“ (17).

Das Ringen zwischen Fleisch und Geist sowie die eschatologische Ausrichtung biblischer Lehre sind Grundlagen wahrer Kirche, die häufig nicht mehr präsent sind. An ihre Stelle tritt nach Slenczka meistens die Fixierung von Theologie und Kirche auf das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Nützlichkeit und Bedeutung für den „heutigen Menschen“ und die gegenwärtige Gesellschaft sind Merkmale versuchter Besitzstandswahrung unter vermeintlich progressiven Vorzeichen (18). Wenn die Heilige Schrift Wort des dreieinigen Gottes ist, wenn sie in Gericht und Gnade, in Verstehen und Verstockung wirkt, dann ist dies Grundlage für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit und für richtig verantwortete Theologie und Kirchenleitung (ebd.). Die Gegenposition bedeutet dann: „Versteht man indes die biblischen Schriften als Texte vergangener Zeiten, die in die heutige Zeit zu übertragen und dem Menschen von heute verständlich gemacht und seinen Wünschen und Vorstellungen angepasst werden müssen, dann richtet

sich das ganze kirchliche und theologische Interesse allein auf öffentliche Zustimmung und gesellschaftspolitische Anpassung. Die Kirche erfüllt dann die Funktion einer *Zivilreligion*“ (19).

In der Konzentration auf aktuelle theologische Lehr- und Streitfragen liegt die Stärke des Bandes. Sie bringt allerdings auch mit sich, dass in Darstellung und Urteil über einzelne Fragen Überschneidungen und Wiederholungen unvermeidlich sind (21). Vier Abschnitte teilen die stattliche Sammlung in Sachgebiete auf (ebd): Der 1. Abschnitt „Heilsame Lehre“ enthält Beiträge mit „Informationen zu dogmatischen Grundlagen“ (23–295). Der 2. Abschnitt ist „Wahre und falsche Kirche“ überschrieben (297–478). Im 3. Abschnitt sind Beiträge zum Kirchenrecht in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands gesammelt (479–518); dort hat Slenczka von 1997 bis 2005 als Rektor der Luther-Akademie Riga gearbeitet (vgl. 17). Ein bis 2015 fortgesetztes Schriftenverzeichnis, Namens- und Bibelstellenregister runden den Band ab (519–545).

Aus der Fülle der Themen, die der Band anspricht, können hier nur stichwortartig einige Beispiele genannt werden. Der erste Abschnitt umfasst Beiträge zu den folgenden Themen: Kirchenleitung, Theologie, Zehn Gebote, Dreieinigkeit Gottes, Luther über den Trost in Anfechtungen, Öffentlichkeit, Kirchengemeinschaft, Reformationsjubiläum 2017, Schrift und Bekenntnis als Grundlage der Kirche, Schöpfungsordnung, Gottes Wirken durch Schrift und Bekenntnis, Usus politicus legis und Rechtfertigung. In dieser Abteilung fiel dem Rezensenten besonders ein Oberurseler Vortrag über „Theologie in der Nachfolge Christi“ (33–51) auf, der sich unter anderem mit dem Theologiebegriff, der Frage des rechten Theologiestudiums und nebenbei auch mit der allgemeinen Angst vor der „Substanzmetaphysik“ beschäftigt. Bei dieser geht es darum „dass etwas auch außerhalb der Grenzen unserer Vernunft und unserer Gefühle existiert“ (35).

Der zweite, fast ebenso umfangreiche Abschnitt behandelt die Themen: Casus confessionis und magnus consensus, Abfall von den Grundlagen christlicher Gemeinschaft im Protestantismus (russische, baltische, afrikanische Stimmen), die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot („Bibel in gerechter Sprache“), Ehe und Familie – Orientierungshilfe der EKD 2013, Bekenntnis- und Ordnungsfragen, Rechtfertigung – EKD-Text 2014, „Familiäres Zusammenleben im Pfarrhaus“, geistliche Leitung und rechte Verwaltung der Kirche, Gottesebenbildlichkeit und Gender Mainstreaming und zur Bedeutung des Kreuzesgeschehens – EKD-Text 2015. Auch in diesem Abschnitt fallen wichtige grundlegende Aussagen zu Schrift und Bekenntnis auf, die in der theologischen Urteilsbegründung herangezogen werden, zum Beispiel aus der Apologie des Augsburger Bekenntnisses: „*Wir werden weder Papst, Bischof noch Kirchen die Gewalt einräumen, wider aller Propheten einträchtige Stimme etwas zu halten oder zu schließen*“ (350, Zitat aus AC12,67 BSLK 265,29f; BSELK 460,12f kursiv im Orig.) oder Martin Luther: „*Die heilige Schrift ist Gottes Wort*“ – „*das göttliche Wort ist Gott selbst*“ (418, WA 48,31, 1f; WA 8,49,23, kursiv im Orig.).

Der letzte Abschnitt des Sammelbandes ist ganz dem Verhältnis von Staat und Kirche in Lettland und dem dortigen Kirchenrecht gewidmet. Auch hier kann der Leser wieder interessante Beobachtungen machen, zum Beispiel wenn Slenczka konstatiert, dass die sowjetische Staatsideologie genauso wie der Liberalismus anderer Staaten versucht, die Staatseinheit den Glaubensinhalten überzuordnen (486). „Im Sozialismus führt das zu einer Unterdrückung und Gleichschaltung der Kirchen durch den Staat; im Liberalismus führt es zu einer Auflösung der Glaubensinhalte und -grundlagen durch die Anpassung von Kirche und Theologie an den Staat“ (ebd.). Beeindruckend ist der Staatskirchenvertrag von 2008, der die Kirche zu schätzen weiß: „Die Kirche ist also nicht nur eine Weltanschauungsgemeinschaft neben anderen, sondern prägendes und tragendes Element von Gesellschaft, Kultur und Staat. Vermutlich kann das nur erkannt und gewürdigt werden, wenn man die Erfahrung eines militant atheistischen Staatswesens hinter sich hat“ (508). Das Beichtgeheimnis wird garantiert (509), ebenso das Kirchenasyl für Menschen, die „wegen ihrer lutherischen Überzeugung“ verfolgt werden (510) und vieles andere mehr.

Es ist dem vorliegenden Aufsatzband zu wünschen, dass er genauso weite Verbreitung findet und Diskussionen auslöst, wie es bei den ersten drei Bänden der Fall war! Den Herausgebern Dr. Reiner Andreas Neuschäfer und Professor Dr. Harald Seubert ist zu danken, dass sie diese große Sammlung zusammengestellt, editorisch vereinheitlicht und die Herausgabe betreut haben. Der Band sei allen zur Lektüre empfohlen, die um die gegenwärtige Gestalt der evangelischen Landeskirchen ringen und die Bibel und die reformatorischen Bekenntnisse ernstnehmen. Es ist dem Freimund-Verlag hoch anzurechnen, dass er das Werk zu einem erschwinglichen Preis anbietet.

Jochen Eber

2. Ethik

Klaus Bockmühl, *Grundlagen evangelischer Ethik. Beiträge zur Fundamentalthologie*, hrsg. von Werner Neuer, Gießen: Brunnen, 2015, Pb., 343 S., € 30,-

Klaus Bockmühl gehört zu den bedeutendsten evangelikalen Ethikern in Deutschland des 20. Jahrhunderts, wenn auch sein Werk leider weithin vergessen ist. Umso verdienstvoller ist es, dass Werner Neuer in diesem letzten Band der Werkausgabe einige Texte Bockmühls zur Fundamentelethik zugänglich gemacht hat.

Die gut 40-seitige Einführung des Herausgebers stellt die Gesamtkonzeption des Bandes vor und ordnet die einzelnen Beiträge sachkundig in ihren Entste-

hungs- und Wirkungszusammenhang ein. Dabei wird deutlich, dass es Bockmühl um eine Erneuerung der evangelischen Ethik auf der Grundlage der Heiligen Schrift ging und es sein Anliegen blieb, zu zeigen, wie sich eine schriftgebundene christliche Ethik in den Diskussionen der Zeit zu bewähren vermag. „Evangelisch“ galt Bockmühl dabei nicht als Markierung eines Konfessionsgegensatzes, sondern verwies auf das Evangelium als Grund aller Ethik, die christlich zu sein für sich beansprucht. Die Texte sind fünf Teilen zugeordnet und somit gruppiert als Beiträge (I.) zur biblischen Grundlegung evangelischer Ethik, (II.) zu Grundproblemen evangelischer Ethik, (III.) zur theologischen Bewertung der Situationsethik, (IV.) zum christlichen Verständnis der Humanität und (V.) zum christlichen Verständnis des marxistischen Menschenbildes.

Die meisten Texte, die in diesem Band abgedruckt sind, wurden von Bockmühl zwischen Mitte der 1960er und Mitte der 1970er Jahre verfasst. Häufig handelt es sich um Manuskripte von gehaltenen Vorträgen. Es kann im Rahmen dieser Rezension nicht darum gehen, die einzelnen Beiträge des Bandes vorzustellen und kritisch zu würdigen, sondern muss genügen, auf einige Anliegen Bockmühls einzugehen, die von bleibender Bedeutung sind. Wenn Bockmühl, wie die Beiträge in Teil I zeigen, die evangelische Ethik wieder am Wort Gottes ausgerichtet wissen will, dann geht es ihm dabei konkret um die Kritik des latenten Antinomismus in der protestantischen Ethik. Er macht deutlich, dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei den Reformatoren als eine Form der Zuordnung, und nicht als Trennung beider aufzufassen ist. Das Gesetz als „Wohltat Gottes“ für den Menschen soll im Geist der Liebe erfüllt werden, was bedeutet: Die Anerkennung der fortdauernden Geltung des (sittlichen) Gesetzes führt dann nicht in eine neue Gesetzlichkeit, wenn der Gehorsam pneumatologisch rückgebunden, wenn also der Heilige Geist als Subjekt des neuen Handelns verstanden wird.

In den Beiträgen von Teil II identifiziert Bockmühl als Grundproblem der evangelischen Ethik seiner Zeit die Ausblendung der erfahrbaren Aspekte des Glaubens, was letztlich zu einem Verlust der Ethik führe. Hier spricht Bockmühl konkret Tendenzen der (frühen) Dialektischen Theologie an, deren erfahrungsjenseitige Konzeption die sittliche Erneuerung des Menschen als Ziel des Glaubenslebens aus dem Blick geraten lässt. Allerdings kritisiert er nicht nur die bei Barth und Brunner erkennbare Neigung, die Situationsbezogenheit menschlichen Handelns auf Kosten universal geltender Normen zu betonen, sondern er tritt für eine Synthese von Gesetzes- und Weisheitsethik einerseits sowie der Leitung durch den Heiligen Geist andererseits ein – Überlegungen, die sich in ihrer Tiefe erst erschließen, wenn man Bockmühls große Monographie *Gesetz und Geist* hinzuzieht.

Die Texte in Teil III zeigen Bockmühl in kritischer Auseinandersetzung mit der Situationsethik (dessen „Manifest“ von Joseph Fletcher verfasst wurde). Bockmühl lässt sich hier von der Einsicht leiten, dass einseitige Theoriebildungen zumeist eine Leerstelle zu füllen versuchen, die durch vorangehende Aus-

blendungen in früheren Konzeptionen entstanden sind. Konkret verweist er auf die nachreformatorische Lehrentwicklung, bei der die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ganz an die Schrift gebunden wurde und so kein Raum mehr für die Berücksichtigung der einzelnen Situation und Person geblieben sei. Zugleich zeigt Bockmühl, dass die Situationsethik nun in das andere Extrem verfällt, über der Betonung der Situationsgemäßheit ethischen Handelns das Reich Gottes als situationsübergreifenden Horizont zu vergessen. Diese Horizontlosigkeit verbinde sich in der Situationsethik mit einer Gesetz- und Geistlosigkeit, weshalb Bockmühl schließlich zu einer Ablehnung dieses Ansatzes kommt.

Den engen Zusammenhang von Anthropologie und Ethik weisen die Beiträge der Teile IV und V aus. Bockmühl geht es darum, ein christliches Verständnis von Humanität zu profilieren und zu zeigen, dass der Marxismus den neuen Menschen nicht heraufzubringen vermag, weil er die Abkehr vom Egoismus nicht in einer erneuerten Gottesbeziehung gründe. Im Blick auf die Strafrechtsreformen der 1960er Jahre in der Bundesrepublik arbeitet Bockmühl heraus, wie gefährlich und folgenreich es ist, wenn Rechtsnormen nicht mehr an ihnen vorausliegenden sittlichen Grundwerten ausgerichtet werden. Keineswegs geht es ihm darum, ein christliches Staatswesen etabliert sehen zu wollen (denn das Gesetz Christi kann nur von denen befolgt werden, die sich der Herrschaft des Heiligen Geistes unterstellt haben). Bockmühl plädiert vielmehr dafür, die naturrechtlichen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens als Richtschnur für das positive Recht zur Geltung zu bringen, insofern „bestimmte Elementar-Güter für *jeden* Einzelnen und so für *alle* Menschen von Bedeutung sind“ (213).

Die Beiträge des Bandes markieren Entwicklungen im theologisch-ethischen Denken Bockmühls und lassen gerade auf diese Weise den roten Faden ansichtig werden, der sich durch die Ausarbeitung seiner Überzeugungen hindurchzieht und in der Ellipse von „Gesetz und Geist“ wohl am zutreffendsten erfasst ist. Dass die Texte das Gepräge ihrer Zeit tragen, ist unvermeidlich, so sich evangelische Ethik in den Auseinandersetzungen ihrer jeweiligen Zeit als relevant erweisen soll. Die Grundentscheidungen in der Ethik Klaus Bockmühls sowie die im Kontext seiner Zeit entwickelten Konsequenzen verdienen gleichwohl auch heute Beachtung – zu einer Zeit, in der manche der von Bockmühl identifizierten Entwicklungen weiter ausgereift sind und daher umso entschiedener evangelischer Stellungnahmen bedürfen, die sich als ebenso schriftbegründet wie situationsrelevant erweisen.

Christoph Raedel

3. Interkulturelle Theologie, Missionstheologie, Religionstheologie

Christine Schirmacher, „*Es ist kein Zwang in der Religion*“ (Sure 2,256). *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten*, Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 32, Würzburg: Ergon, 2015, Hb., 550 S., € 78,-

„Warum werden bis heute ‚Apostaten‘, progressive muslimische Intellektuelle, Konvertiten oder Angehöriger nicht-anerkannter Minderheiten, in islamischen geprägten Staaten gesellschaftlich geächtet, zivilrechtlich diskriminiert, verfolgt und inhaftiert, obwohl in kaum einem dieser Länder ein Gesetz gegen den Abfall vom Islam existiert; ja, sich so gut wie alle diese Länder in ihren Verfassungen zur Religionsfreiheit bekennen?“ Mit dieser Frage beginnt Christine Schirmacher ihre Einleitung. Damit ist der Horizont für eine wichtige, noch immer nicht ausreichend in den Blick genommene und national noch nicht weiterführend reflektierte Thematik aufgezeigt. Wenn es um islamisch geprägte Staaten geht, gibt es einige durchaus (scheinbar) widersprüchliche Beobachtungen, wie die zweite Frage zeigt: „Warum werden mancherorts Apostaten zwar vor Gericht freigesprochen, müssen dann aber untertauchen oder verlieren auf offener Straße ihr Leben?“ Die Verfasserin geht mit ihrer Habilitationsschrift diesen Fragen nach. Detailliert, engagiert, differenziert und kompetent setzt sie sich mit diesen Dynamiken und ihren Implikationen auseinander. Insbesondere gelingt es ihr immer wieder, die Schriften und ihre prägende Kraft mit den Erwartungen westlicher Staaten und Gesellschaftsperspektiven zu konfrontieren und damit weichenstellende Fragen aufzuwerfen, die nicht nur für die internationale, sondern auch für manche nationale Debatte von Bedeutung sind.

Ihre dritte Frage weist dabei bereits den Weg, wie eine Antwort auf die manchmal festzustellende Komplexität in dieser Thematik (und manch anderer Thematik in Zusammenhang mit Islam und Muslimen) aussehen kann: „Welche Akteure sind verantwortlich für die Schaffung eines gesellschaftlichen Klimas, in dem Apostasie, Religionskritik oder Kritik an der vor Ort gültigen Variante als todeswürdige Verbrechen erscheinen?“ Die Konzentration auf einflussreiche Akteure, die das gesellschaftliche Klima prägen, ist somit der Situation in vielen islamisch geprägten Gesellschaften geschuldet. Die Übereinstimmung von gesetzlichen oder politischen Verlautbarungen und den entsprechenden Handlungen von staatlicher oder gesellschaftlicher Seite sind eben grundsätzlich in weitaus geringerem Maße anzunehmen, als man das von westlichen Staaten gewohnt ist.

Die Auswahl der drei Akteure fällt mit Yūsuf al-Qaraḏāwī (113–250), Abdulhah Saeed (251–348) und Abū l-A°lā Maudūdī (S. 349–486) nachvollziehbar und sinnvoll aus. Die Darstellung ihrer Schriften und Positionen erfolgt nach den einführenden Bemerkungen zu Religionsfreiheit, zur Klärung der Forschungsfrage und dem entsprechendem Forschungsstand (17–47), der einführenden Definition

von Apostasie und seiner Geschichte im islamischen Kontext (48–81) und der Beschreibung des heutigen Umgangs mit Apostaten in islamisch geprägten Gesellschaften (81–112).

In der Darstellung der muslimischen Vertreter orientiert sich die Verfasserin vor allem an der Chronologie ihrer Schriften. Dabei zeichnet sie die Argumentation der jeweiligen Schrift aufmerksam, manchmal detailliert nach. Damit versetzt sie ihre Leser in die Lage, sich gut in den entsprechenden Gedankengang jeder einzelnen Schrift einzufinden. Außerdem gelingt es ihr auf diese Weise der Frage nachzugehen, ob bei den jeweiligen Protagonisten eine gewisse Entwicklung oder Veränderung ihrer Position zu beobachten ist. Das sind alles sehr wertvolle methodische Überlegungen und Ergebnisse dieser Vorgehensweise. Allerdings wird dabei auch ein Nachteil immer wieder deutlich: manche Darstellung einer (einzelnen) Schrift wirkt überwiegend und vollständig redundant, so dass man sich die Frage stellen kann, ob man das nicht schon alles einmal gelesen hat. Sicherlich, *repetitio est mater studiorum*, aber man könnte auch überlegen, ob dies von der Anlage des Buches her nicht auch anders gestaltet werden könnte. Diese Vorgehensweise steht auf jeden Fall in Übereinstimmung mit dem Anliegen der Verfasserin, die Schriften der Akteure umfassend darzustellen (47).

Die ausgewählten Protagonisten repräsentieren ein hilfreiches Spektrum. Dabei arbeitet Schirmmacher wiederholt heraus, dass al-Qaraḏāwī „Theologie der Mäßigung und der Mitte“ durchaus kritisch zu befragen und nicht mit westlichen Ohren zu hören ist. Wichtige Anliegen al-Qaraḏāwī stellt die Verfasserin hilfreich heraus: die Stärkung und die Ausbreitung des Islams. Im Unterschied zu Maudūdī gilt für al-Qaraḏāwī Gudrun Krämers Beschreibung: „Die Gedanken sind also frei und ihre Bewertung bleibt allein Gott überlassen – ihre Kundgebung jedoch ist es nicht“ (vgl. 236). Hier sind sogar Zweifel denkbar, auch wenn durch Erziehung und Unterweisung ein neues Bewusstsein geprägt werden soll. Aber ein islamischer Staat ist eben nicht Voraussetzung für muslimisches Leben. Demgegenüber stand Maudūdī die Schaffung eines (idealen) islamischen Staates vor Augen, Apostaten sind somit (auch) Verräter an einer politisch-gesellschaftlichen Sache. Dabei ist der islamische Staat die Voraussetzung für ein muslimisches Leben des Einzelnen. Saeed zuletzt unterscheidet politisch-gesellschaftliche und ethisch-religiöse Komponenten bei der Botschaft des Islam. So setzt er sich wesentlich kritischer mit historischen und aktuellen Perspektiven zur Apostasie auseinander und ist in seiner Position mit westlichen Wertmaßstäben kompatibel. Der Wirkungskreis der Akteure steht dabei nicht in Spannung zu diesen Perspektiven. Maudūdī war eine prägende Figur bei der Etablierung Pakistans und hat viele Spuren hinterlassen; al-Qaraḏāwī gilt heute vielen als eine Schlüsselfigur für fundamentalistische Kreise und Saeed lehrt in Australien.

Die Verfasserin ermöglicht dem Leser damit nicht nur eine Einführung in wichtige Argumentationen, weichenstellenden Fragen und Stoßrichtungen der Verfasser und ihrer Werke. Es gelingt ihr, durch die Auswahl und die im Buch entfalteten Diskussion Schlüsselfragen zu identifizieren, wenn es um Religions-

freiheit im Allgemeinen und im islamischen Kontext im Besonderen geht. Auf diese Weise werden die Leser nicht nur über drei Personen und deren Weltanschauung mit den entsprechenden Auswirkungen informiert, sondern sie werden weiterführend in die Lage versetzt, aufmerksam andere Situationen und Personen zu befragen.

Mit ihrer dritten Frage am Anfang ihrer Einleitung fokussiert Schirmmacher die Thematik auf gesellschaftliche Akteure, die ein gesellschaftliches Klima schaffen. Damit hatte sie nicht nur indirekt die Anlage ihrer Habilitationsschrift legitimiert (nämlich die Untersuchung von gesellschaftlich prägenden Akteuren), sondern in gewisser Weise dem Leser „eine Brille aufgesetzt.“ Nun wird umgangssprachlich damit oft verbunden, dass man parteiisch ist und eine bestimmte Thematik nur von einer Seite betrachtet. Das ist damit aber nicht gemeint. Der umgangssprachliche Gebrauch dieser Formulierung übersieht dabei nämlich eine grundlegend epistemologische Wirklichkeit, die den Brillenträgern unter uns sehr schnell einleuchtet. Eine Brille mag in mancher Hinsicht eine Engführung mit sich bringen und bestimmte Dinge oder Alternativen ausblenden. Sie ermöglicht aber zunächst einmal das Sehen, weil sie den Blick für wichtige Aspekte einer Thematik schärft. Das ist der Verfasserin mit der vorliegenden Arbeit eindrucksvoll gelungen. Da mag man kritisieren, dass sie manches hätte anders machen können oder, dass sie an der einen oder anderen Stelle optimistischer sein könnte. Das ändert aber alles nichts daran, dass man mit diesem Buch, sich den Blick für diese wichtige Thematik schärfen lassen kann. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag für manche Frage auf internationaler und auf nationaler Ebene. Deswegen ist dem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen. Die englische Übersetzung, die 2016 erschienen ist (Infos dazu unter <http://christineschirmmacher.info/2016/04/neu-erschienen-let-there-be-no-compulsion-in-religion/>), wird wohl noch über die deutschsprachigen Grenzen hinaus vielen Interessierten und Betroffenen eine sehr gute Einführung in die Thematik ermöglichen.

Heiko Wenzel

Jürgen Schuster, Volker Gäckle (Hg.), *Das Evangelium und die Religionen. Religionskundliche Fragen – religionstheologische Folgerungen*, Interkulturalität und Religion, Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion 2, Berlin: Lit, 2015, Pb., 151 S., € 19,90

Die vorliegende Aufsatzsammlung geht zurück auf ein Symposium der Internationalen Hochschule Liebenzell im Juni 2014. Sie will „die Reflexion des Evangeliums hinein...stellen in den Kontext religionskundlicher Wahrnehmungen“, als Ansatz „religionstheologischer Überlegungen“, so Herausgeber Jürgen Schuster in der Einleitung (7). Der eher schmale Band enthält acht Aufsätze: die ersten

drei beschreiben eher *grundlegende* Perspektiven, während die folgenden fünf sich mit *konkreten* religiösen Phänomenen auseinandersetzen.

Der eröffnende religionstheologische Aufsatz von Ulrich Heckel („Biblische Perspektiven für den interreligiösen Dialog“) ist zunächst eher enttäuschend. Er unterscheidet zwar mit Recht theologische und religionswissenschaftliche Zugänge, die wiederholte Charakterisierung des religionswissenschaftlichen Zugangs als „Perspektive eines Marsmännchens“ (13, 14, 21 und 25) ist allerdings wenig hilfreich. Auch die Darstellung und (sicherlich notwendige) Kritik der bekannten religionstheologischen Kategorien des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus (14–15) ist argumentativ unklar: wieso die Kategorien eine „Vermischung von Religionswissenschaft und Theologie“ darstellen und *deswegen* abzulehnen sind, so Heckels These, bleibt undeutlich. Ihr Ertrag als religionstheologische Wahrnehmungsschule kommt nicht in den Blick. Weiterführender sind Heckels biblische Interpretationen. Anhand der „Ich-bin-Worte“ Jesu im Johannesevangelium zeigt Heckel den „unerhörten Exklusivitätsanspruch“ des christlichen Glaubens auf, den er mit „All-Formulierungen“ bei Paulus verbindet, in denen „auch andere Religionen ihren Platz haben“ (20). Dass damit eine Variante des anfangs abgelehnten „Inklusivismus“ (15) vertreten wird, bleibt unerwähnt. Mit Recht beschreibt Heckel den biblischen Wahrheits- und Exklusivitätsanspruch als christozentrische *Glaubensgewissheit*, die auch fremde Exklusivitätsansprüche aushält und eine respektvolle und tolerante Begegnung mit Gläubigen anderer Religionen ermöglicht.

In einem religionspsychologisch orientierten Beitrag („Dialog benötigt Unterscheidung: wie der Pluralismus die religiöse Identität stärken kann“) arbeitet Michael Utsch zwei Hauptlinien heraus: Einerseits wendet er sich gegen ein vorwiegend negatives Verständnis von Synkretismus und zeigt, dass „aus religionspsychologischer Sicht immer ... eine Religionsmischung statt[findet]“ (30) und der eigene Glaube sich „im Dialog“ vertieft (32). Andererseits betont er, dass „der christliche Glaube ... klare Konturen besitze“ und nicht mit den Gottesvorstellungen anderer Religionen verschmolzen werden könne. Multiple religiöse Zugehörigkeiten seien problematisch, denn auch die postmoderne Identität benötige „ein Mindestmaß an einheitlicher Sinnorientierung, ... um nicht in inneren Widersprüchen zu versinken“. Religiöse Identität benötige „die Hingabe an ein bestimmtes Symbolsystem“ (34–35). Die nachdenkenswertesten Überlegungen bleiben allerdings noch recht unverbunden nebeneinander stehen. Zumindest dürfte es problematisch sein, den Theologen Panikkar oder Enomiya-Lassalle, die Utsch als Beispiele multipler religiöser Identität nennt, eine gelungene Identitätsbildung aus psychologischer Perspektive abzusprechen.

In „Biblische[n] Randbemerkungen zum Umgang mit dem Begriff ‚Religion‘“ sucht Jürgen Schuster nach einem neuen religionstheologischen und missiologischen Zugang, im Sinne einer Überwindung der (auch im evangelikalen Bereich gerne benutzen (siehe auch den Titel des Buchs selbst!) undifferenzierten Diastase von Evangelium (= Heil) und Religion (= Unglaube). Anhand von dem jesuan-

ischen Gleichnis vom Zöllner und Sünder (Lk 18), Gottes positiver Bewertung des Gottesdienstes der Heiden (Mal 1) sowie der Abrahamsgeschichte (Gen 12ff) folgert er, dass die Heilsfrage nicht einfach über die Religionszugehörigkeit beantwortet werden könne: „So wenig jemand am Heil Anteil hat, weil er zur ‚richtigen‘ Religionsgemeinschaft gehört, so wenig wird jemand von Gott verworfen, weil er zur ‚falschen‘ Religionsgemeinschaft gehört“ (53). Stattdessen komme es auf „die Herzeshaltung eines Menschen“ an, die nur Gott kenne. Ausgehend von der schrittweisen Offenbarung des Gottesnamens von Abraham (*El*) bis Josua (*Jahwe*) plädiert Schuster überzeugend für eine dynamische, auch die Schöpfungstheologie ernst nehmende Missiologie, die auf Christus als Ziel des Glaubens ausgerichtet ist (Hieberts centered set), „bei aller eschatologischen Dringlichkeit“ gelassen bleibt und ernst nimmt, „wo und wie Menschen den einen Gott in ihrem spezifischen Umfeld bereits heute erleben“ (57).

Es folgen Studien zu konkreten religiösen Phänomenen und Kontexten. Volker Gäckle widmet sich der antiken römischen Religiosität und Lothar Käser beschreibt das Verständnis des „Höchsten Wesens“ in animistischen Religions- und Stammeskulturen. Dann folgen drei Beiträge zu aktuellen (inter-) religiösen Themen. Wilfried Sturm vergleicht islamische, hinduistische und buddhistische Bewertungen des Tsunami von 2004 im Horizont der Theodizeefrage der christlichen Theologie. Sturm argumentiert, dass die Theodizeefrage sich vor allem anhand des jüdisch-christlichen Gottesbildes stelle und in der christlichen Theologie im Kreuz Christi ihren tiefsten Reflexionsort finde, während andere religiöse Traditionen Leiderfahrungen durch andere Zuordnungen von Gott, Mensch und Welt lösten.

Auf der Basis von Interviews mit syrischen Frauen (vor Ausbruch des Krieges) entfaltet Elisabeth Bürgener („The Call to Islam as ‚good news‘. Insights into the Islamic Movement among Syrian Muslim Women“) die These, dass nicht politische oder soziale Motive die islamistische Bewegung unter Frauen in Syrien steuern, sondern das religiöse Streben, Gott zu gefallen, vor allem durch striktes Einhalten geschlechtsbezogener Lebensordnungen und durch Gebete. Die Erfahrung des Versagens und die Furcht vor dem göttlichen Gericht resultieren in einer Spannung, in der die Liebe zu Mohammed und die Beschäftigung mit seinem Vorbild als motivierende Kraft erlebt werden. Der so erfahrene „relative success in the endeavour of righteousness“ (105) führe zu einer optimistischen Erwartung im Blick auf Gottes Gericht und könne als „good news“ interpretiert werden. Mit Recht kritisiert Bürgener eine pauschale Beurteilung muslimischer Frömmigkeit als „cold-hearted legalism“ und plädiert für ein sensibleres christliches Zeugnis unter überzeugten Muslimen. Unterbetont bleibt eine kritische Perspektive auf die repressiven und problematischen Aspekte dieser zum Teil Angst-basierten Frömmigkeit (beispielsweise „God will start the fire [of hell] with the little ones“, 100).

Abgeschlossen wird der Band durch einen Aufsatz von Detlef Hiller, der die Ergebnisse seiner Dissertation zur wachsenden Charismatisierung traditioneller

christlicher Kirchen in Pakistan (mit 3 bis 6 Millionen eine wichtige Minderheit in Pakistan) zusammenfasst. Als wesentliches Kennzeichen der charismatisierenden Entwicklung, die *alle* Kirchen in Pakistan erfasse, sei die Betonung von spiritueller Heilung und Exorzismen. Dies greife die Bedürfnisse der Menschen auf und mache die Kirchen kulturell und religiös (auch für Muslime) anschlussfähiger als die bisherige, eher westlich geprägte kirchliche Tradition. Allerdings wird auch auf problematische Aspekte der Entwicklung, etwa im Blick auf Exorzismen, hingewiesen.

Insgesamt bietet der Band eine interessante und lesenswerte Mischung grundlegender und konkreter Perspektiven zu aktuellen Fragen christlicher Religionsbegegnung.

Friedemann Walldorf

Historische Theologie

1. Alte Kirche und Mittelalter

Die Taten des Petrus, übers. u. eingl. von Bernhard Lang, Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, kt., 88 S., € 10,-

Der Klemensroman, übers. u. eingl. von Jürgen Wehnert, Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, kt., 338 S., € 35,-

Hegesipp, übers. u. eingl. von Frank Schleritt, Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, kt., 85 S., € 10,-

Mit diesen Neuübersetzungen altkirchlicher Texte führt der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht die neue Reihe Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur ein. Die von Jürgen Wehnert herausgegebene Reihe möchte

jüdische und christliche Texte vorstellen, die außerhalb der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments stehen, aber aufgrund ihrer religiösen Bedeutung sowie ihrer sprachlichen Schönheit eine Neuentdeckung lohnen. ... Ziel der „Kleinen Bibliothek“ ist es, allen an der antiken jüdischen und christlichen Literatur Interessierten kompetent eingeleitete, verlässliche und zugleich gut lesbare Übersetzungen jener theologisch bedeutsamen und literarisch ansprechenden Schriften an die Hand zu geben, die in der Geschichte des Judentums und des Christentums über die Zirkel der Fachgelehrten hinaus Aufmerksamkeit gefunden haben. (http://www.v-r.de/de/kleine_bibliothek_der_antiken_juedischen_und_christlichen_literatur/sd-1/422 vom 14.07.16).

Die Bände folgen demselben zweiteiligen Aufbau. Im ersten Teil bieten sie eine allgemeinverständliche Einführung mittleren Umfangs in die jeweilige Schrift auf dem aktuellen Forschungsstand (sowohl, was die aktuellen Fragestellungen als auch die Literatur betrifft; die Literaturangaben in unterschiedlichem Umfang). Dabei wird kein einheitlicher Aufbau der Einleitung verfolgt: Je nach Werk wird etwa einmal der theologische Ertrag betont, ein anderes Mal die Rezeptionsgeschichte. Im zweiten Teil folgt die vollständige deutsche Übersetzung des Textes in gut lesbarem Deutsch.

Der Band zum *Klemensroman* (Pseudoklementinen, Hom. Clem.) von Jürgen Wehnert bietet in der Einleitung einen Inhaltsüberblick über die umfangreiche Schrift, erörtert Fragen der literarischen Gattung sowie der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte. Dem folgen ausführliche Überlegungen zur Theologie (19–22) und zur Bedeutung des Klemensromans (23f). Wehnert schreibt:

Die Gründe für die intensive Rezeption und Nachwirkung des Klemensromans liegen einerseits in seiner strengen Ethik und seiner Verheißung einer allein für die Frommen bereiteten neuen Welt. Die umfassende Thematisierung und Begründung beider Aspekte dürfte einen Beitrag zur Entstehung des syrischen Mönchtums im 3. Jahrhundert geleistet haben. Andererseits behauptete sich das Werk durch den originellen Einfall, christliche Verkündigung mit den Mitteln des antiken Romans zu betreiben. Es fand freilich viel weniger heidnische als gutgläubige christliche Leser, die seine Fiktionalität nicht durchschauten und es, trotz der Unbeholfenheit etlicher Passagen, für authentische Aufzeichnungen des bekannten und verehrten Klemens von Rom hielten (23).

Angaben zur Textgrundlage der Übersetzung und Literaturhinweise stehen am Ende. Der Übersetzung sind nur wenige knappe Erläuterungen in Fußnoten beigefügt. Von Wehnert stammt auch der Band *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung*, Kommentare zur apokryphen Literatur, Göttingen 2010 als bisher einziger Band einer ebenfalls neuen Reihe (hrsg. von J. Verheyden, T. Nicklas, C. Tuckett), die, gerichtet „an ein wissenschaftliches Publikum, das in den vergangenen Jahrzehnten deutlich gewachsene Interesse an christlichen Apokryphen dokumentieren und ihm neue Impulse verleihen“ will (http://www.v-r.de/de/kommentare_zur_apokryphen_literatur_kal/sd-0/382).

Im Bändchen zu den *Taten des Petrus* (Petrusakten, Acta Petri), behandelt Bernhard Lang in der Einführung (7–25) die folgenden Aspekte: Überblick über den Inhalt des Werkes (u. a. mit knapper Vorstellung der Protagonisten der Erzählung), literarische Gattung und Quellen, das Verhältnis von Erzählung und Geschichte (die Schrift ist „unverbürgt und legendär: Wir haben es mit freier Erfindung durch den frühchristlichen Erzähler zu tun: Erst lässt er Simon durch eine missverstandene Inschrift nach Rom gelangen, dann in dessen Gefolge auch Petrus“, 13), Autor und Zeit der Abfassung (in diesem Zusammenhang zwei Anhänge: „Die Tat des Petrus, ein koptischer Text“ und „Aus den Taten des Petrus, ein griechischer Text“; beide Texte erscheinen auch im Anhang zum Übersetzungsteil, 77–85), Hauptlinien der Wirkungsgeschichte (der sprechende Hund, der Flug des Magiers Simon, die Begegnung des Petrus mit Christus vor den Toren Roms, die Kreuzigung des Petrus mit dem Haupt nach unten, 22f), Hinweise zur Übersetzung (Angaben zur Textgrundlage), knappe Literaturangaben und Abbildungsnachweis. Die Übersetzungen (26–85) bieten nur wenige und knappe Erläuterungen in 150 Fußnoten.

Das *Hegesipp*-Bändchen von Frank Schleritt bietet neben der Einführung (zur Person des Autors, zur Frage nach dem Titel der fünf Bücher Hegesipps, zur Frage nach der von Hegesipp verfolgten Absicht, zur Bedeutung Hegesipps, zur Reihenfolge der „Fragmente“, Hinweise zur Übersetzung und zu den Erläuterungen, Textausgaben, Literaturangaben, 9–17) auch Hinführungen zu den einzelnen Fragmenten (jeweiliger Kontext bei Eusebius), auch teils umfangreiche Erläuterungen, die den Text erschließen. Bei konsequenter Anwendung dieses Vorgehens ist schnell die Grenze zu einem Kommentar überschritten.

Spannend in dieser neuen Reihe werden vor allem die Ausgaben derjenigen frühjüdischen Schriften sein, von denen keine aktuellen und zuverlässigen Übersetzungen in der Reihe Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ) oder als Einzelausgaben vorliegen bzw. derjenigen altkirchlichen Schriften, die weder in den verschiedenen Ausgaben der neutestamentlichen Apokryphen (vgl. W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1990; Neubearbeitung von C. Marksches, J. Schröter, A. Heiser (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 1. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilbd. 1 u. Teilbd. 2*, 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten u. von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen, 2012; vgl. meine Rez. in JETH 27, 2013, 284–287) noch in den unterschiedlichen Reihen der Serie Fontes Christiani im Originaltext mit Übersetzung vorliegen. Zu den angekündigten frühjüdischen Bänden der neuen Reihe gehört auch eine Schrift Philo (hier wäre die allmähliche Neuübersetzung des Gesamtwerks sehr zu begrüßen, ebenfalls die nicht in neueren Übersetzungen vorliegenden Werke von Flavius Josephus).

Die Einleitungen der vorliegenden Bände übertreffen im Umfang die Informationen in den gängigen theologischen Nachschlagewerken (etwa RGG; S. Döpp, W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg, 2002 oder die Einträge in der *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*). Schon von daher greift man gerne auf die handlichen Bändchen zurück, wenn man sich eingehender mit diesen Schriften beschäftigen will. Zu begrüßen ist, dass in den Einleitungen und Textübersetzungen auf Verständlichkeit geachtet wird. Neben den günstigen Preisen wird dies zur Verbreitung der Reihe beitragen.

Neben den erwähnten Reihen zeigt die neue Reihe in attraktiver Aufmachung, dass die außerkanonischen Schriften weiter an Bedeutung in der wissenschaftlichen Diskussion gewinnen und – zumindest vereinzelt – auch darüber hinaus bei einem breiteren Publikum. Dieses neue Interesse hat zu wichtigen Erkenntnissen zur Geschichte und Theologie des Frühjudentums und der Alten Kirche geführt, erinnert aber auch daran, dass in einer Zeit, in der *Canones* jeder Art suspekt geworden sind, die Begründung des biblischen Kanons und seine Bedeutung nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, sondern immer wieder neu darzustellen ist.

Christoph Stenschke

Sebastian Fuhrmann, Regina Grundmann (Hg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*, AJEC 80, Leiden: Brill, 2015, geb., VI, 324 S., € 121,-

Der vorliegende Band enthält die Beiträge der Tagung „Leben oder Sterben für Gott? Martyriumsvorstellungen in Auseinandersetzung mit dem Gebot der Lebensbewahrung in Antike und Mittelalter“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Juni 2010. Ihr eng definiertes Ziel war es, „aus interdisziplinärer Perspektive die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen des Phänomens einer religiös begründeten Lebenshingabe zu untersuchen, und dieses Phänomen in Auseinandersetzung mit dem für alle abrahamitischen Religionen zentralen Gebot der Lebensbewahrung zu kontextualisieren“ (1). Die „Einleitung“ (1–4) bietet lediglich eine äußerst knappe Einführung in die fünfzehn Beiträge; ein Forschungsüberblick fehlt.

Zunächst geht es um Martyriumsvorstellungen im Alten Testament und Frühjudentum: Martin Leuenberger, „Leben und Sterben für Gott? Religions- und theologiegeschichtliche Perspektiven aus dem alten Israel“ (5–19): In der hebräischen Bibel gibt es Vorläufermodelle, die eine Entwicklung zu der sich in den Makkabäerbüchern abzeichnenden Martyriums-idee nachvollziehbar machen, das Lebensideal eines gelungenen Lebens in materieller Prosperität und diesseitigem Wohlergehen ist aber zumindest in vorexilischer Zeit vorherrschend; insbesondere in den Propheten, deren Tod als Beglaubigung ihrer Botschaft gedeutet werden konnte, gibt es Anknüpfungspunkte für Martyriumsvorstellungen. Heinz-Josef Fabry, „Der ‚Lehrer des Rechts‘ – eine Gestalt zwischen Vollmacht und Ablehnung. Überlegungen zur frühjüdischen Rezeption der Leidensknecht-Thematik“ (21–43): Für die literarische Konstruktion der Figur des Lehrers der Gerechtigkeit und ihr im Tod endendes Leiden war die jesajanische Leidensknecht-Thematik sinnstiftend. Anna-Maria Schwemer, „Die Zersägung des Propheten Jesaja“ (45–67): Rezeption der Tradition des gewaltsamen Todes Jesajas aus den *Vitae Prophetarum* im frühen Christentum und im Frühjudentum. Danach: Joseph Sievers, „Widerstand und Ergebung in den Makkabäerbüchern“ (69–86).

Dem folgen drei Aufsätze zu hellenistisch-römischen Vorkommen: Jan Willem van Henten, „Noble Death and Martyrdom in Antiquity“ (85–110); Wolfgang Spickermann, „Der brennende Herakles. Lukian von Samosata und Proteus-Peregrinos“ (111–132) und Rainer Thiel, „Der Tod als Grenze und als Auftrag. Zur Duplizität des Todes in der neuplatonischen Philosophie“ (133–147).

Martyriumsvorstellungen im Neuen Testament und der Alten Kirche erscheinen in drei Beiträgen: Hermut Löhr, „Paulus als Vorbild des Sterbens im frühen Christentum“ (149–165): ntl. Befund, 1Clem 5 und Polyc 9,1f, Epistula Apostolorum 31, Acta Pauli; die Rezeption des gewaltsamen Tod des Paulus zeigt, dass es in urchristlicher Tradition keine Deutung seines Todes als Martyrium gibt, obwohl sich Paulus dezidiert als Nachfolger Jesu verstand. Sebastian Fuhrmann,

„Leben verlieren und Leben finden. Nachfolge und Martyrium in den Evangelien“ (167–189): Das Motiv der imitatio Christi und der mit der Nachfolge einhergehende Gedanke der Lebenshingabe um Jesu willen ist im NT angelegt, aber nicht zwingend; die Reduktion der Nachfolgeaussagen auf ein Sterben wie Christus wäre eine deutliche Engführung (184). Danach: Boudewijn Dehandschutter, „Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp“ (191–202): Weder der urchristliche Märtyrer par excellence Stefanus (mit einer breiten Wirkungsgeschichte, vgl. K. Haacker, *Stephanus. Verleumdet, verehrt, verkannt*, Leipzig, 2014) noch weitere Beispiele aus der umfangreichen altkirchlichen und frühmittelalterlichen Märtyrerliteratur (Krönung der Heiligenviten durch das abschließende Martyrium) werden mit eigenen Beiträgen bedacht.

Vier Beiträge beleuchten Martyriumsvorstellungen im rabbinischen Judentum: Dagmar Börner-Klein, „Mit Herz und Seele für Gott. Deut 6,5 in der Auslegung der Rabbinen“ (203–215); Regina Grundmann, „‘Wer sein Leben für Worte der Tora hingibt, in dessen Namen sagt man keine Halakha‘. Die Heiligkeit des Lebens und das Sterben für Gott aus rabbinischer Sicht“ (217–240); Karl E. Grözinger, „Gründe und Grenzen des *Kiddusch ha-Schem* – der Heiligung des Gottesnamens“ (241–254) und Gottfried Reeg, „Das Bild des Märtyrers in der Geschichte von den Zehn Märtyrern und im Midrash *Elle Ezkera*“ (255–273). Den Abschluss bildet Jan-Peter Härtung, „‘Und tötet euch nicht!’ Martyrium im Islam zwischen Heilsversprechen und Heilserwartung“ (275–305). Dass zu Martyriumsvorstellungen im Islam nur ein Beitrag erscheint, ist der Begrenzung auf Antike und Mittelalter geschuldet. Der anregende Band mit ganz unterschiedlichen Perspektiven endet mit einem Stellenregister. Auf Zusammenfassungen oder englischsprachige Abstracts wurde verzichtet.

Christoph Stenschke

Katharina Heyden, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike*, Jerusalem Theologisches Forum 28, Münster: Aschendorff, 2014, XII, 428 S., kt., € 61,–

In den Briefen des Neuen Testaments spielen Jerusalem und Judäa eine untergeordnete Rolle. In der Johannesoffenbarung geht es eher um das himmlische Jerusalem. Von daher war eine große „Karriere“ Jerusalems oder Judäas im Christentum nicht zu erwarten. Doch das Gegenteil trat schon zu Zeiten der Alten Kirche ein. Neben einem relativ früh einsetzenden Strom von Pilgern nach Palästina erscheint das Land in ganz unterschiedlichen Kontexten und mutiert schon früh zum „Heiligen Land“ der Christen. Diese Entwicklung zeichnet die vorliegende umfangreiche Monografie nach, die auf die Habilitationsschrift der Autorin an der Universität Göttingen zurückgeht. Zu ihrer Zielsetzung schreibt Heyden:

An wissenschaftlichen Publikationen über das Heilige Land in der Antike mangelt es nicht. Doch hat die Forschung sich bisher auf die Geschichte des Christentums in Palästina, das Pilgerwesen im Heiligen Land und die Theologiegeschichte Jerusalems konzentriert. Wo, wann, wie und warum sich im westlichen Teil des Römischen Reiches die Vorstellung ausprägte, dass in der südlichen Levante das Heilige Land der Christenheit zu finden sei, und weshalb diese Vorstellung innerhalb kurzer Zeit zu einer enorm wirkmächtigen und bis heute anhaltenden Popularität gelangte, ist bisher noch nicht hinreichend untersucht worden (1).

Heyden fordert mit guten Argumenten den Forschungskonsens heraus. Keineswegs ist es so, dass die Christen der ersten drei Jhdt. kein Interesse am irdischen Palästina gehabt haben und dass „die Idee vom Heiligen Land erst im 4. Jhdt. als Folge der Kirchenbauten Kaiser Konstantins, dann freilich in rasanter Geschwindigkeit, in christlichen Kreisen populär geworden ist“ (4). Heyden zeigt, dass die besondere Bedeutung des irdischen Palästina und Jerusalems für Christen bereits für die vorkonstantinische Zeit in verschiedenen Zusammenhängen nachzuweisen ist. Schon früh sind die Idee vom Heiligen Land und die damit verbundenen Motive nachweisbar. Zurecht bricht Heyden dabei die häufig vollzogene Engführung der Fragestellung auf das spätantike Pilgerwesen durch die Betrachtung anderer Kontexte auf (etwa Kirchenpolitik, hagiografische Diskurse sowie Kunst und Liturgie). Die Hauptthese lautet: „Nicht die explizite Rede von der *terra sancta*, sondern die faktische Ausrichtung an Palästina in verschiedenen Bereichen führte zur Ausbildung und Ausbreitung der Idee vom Heiligen Land in der westlichen Christenheit“ (4).

Die Einführung beschreibt nach einer ersten Orientierung, Forschungsstand und Fragestellung, wichtige Eingrenzungen („westlich“, Christenheit, „Heiliges Land“, Antike) und skizziert den Aufbau der Studie. Das erste Kapitel untersucht „Palästina und Jerusalem, heiliges Land und heilige Stadt bei christlichen Theologen in vorkonstantinischer Zeit“ (17–113). Dazu gehören Markion und seine Einschätzung der „Landfrage“ als *testimonium diversitatis*; Justin plädierte für das Erbrecht der Christen im „heiligen Land“; bei Herakleon stand die Metaphysik des Landes im Zentrum; für Irenäus war Jerusalem „Trainingsort“ der Heiligen (u. a. die Bedeutung(slosigkeit) Palästinas in der Gegenwart, die heilsgeschichtliche Bedeutung Jerusalems in der Vergangenheit, die Eschatologie der Gnostiker in der Darstellung des Irenäus, die Notwendigkeit eines irdischen Reiches Christi, die eschatologische Topographie von Erde, Land und Stadt, die Spannung zwischen oberem und unterem Jerusalem); die Verlegung Jerusalem nach Kleinasien im Montanismus; die Ansichten Tertullians zwischen Spiritualisierung, irdischer Lokalisierung und Allegorisierung des Landes; Hippolyt (das heilige Land, die heilige Kirche); das irdische Land als Abbild des himmlischen bei Origenes (so ist das heilige Land wie eine Seelenlandschaft (*De principiis*), es ist Schatten des himmlischen Landes in *Contra Celsum*, in den *Josua-Homilien* dient die Landnahme Israels als Muster für das himmlische Land); die Schrift *De montibus Sina et Sion* mit ihrer Verknüpfung von heiligem Berg und

dem heiligen Kreuz; Victorin von Pettau versteht Jerusalem in den Maßen des verheißenen Landes und Commodian schildert die heilige Kolonie für das heilige Volk.

Im *zweiten Kapitel* beleuchtet Heyden die Bedeutung der kaiserlichen und weiteren Kirchenpolitik für die Sakralisierung Palästinas im 4. und 5. Jhd. (115–182). Unter Konstantin wird Jerusalem Symbol für die Einheit der Kirche. Der Kanon 7 von Nizäa schreibt den ökumenischen Ehrenvorrang Jerusalems als Symbol der kirchlichen Einheit fest. Ferner beschreibt Heyden Konstantins theologische Berater, die Grabeskirche als steinerner Ausdruck nizänischer Kirchenpolitik, die Kirche *Hierusalem* als Jerusalem in Rom, die Bedeutung Palästinas für die Religionspolitik Konstantins, Konstantin, Helena und die Heiligung des Heiligen Landes, das Desinteresse der Söhne Konstantins, Julian Apostatas Plan zum Wiederaufbau der „heiligen Stadt“ der Juden, den Öberg als Zentrum eines Netzwerks der kaiserlichen Familie unter Theodosius, die Bedeutung Jerusalem in der Leichenrede des Ambrosius auf Theodosius und das Heilige Land im pelagianischen Streit; vgl. dazu auch Michaela Dirschelmayer, *Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. Bis zum 6. Jahrhundert – die Erschließung neuer Handlungsspielräume*, JAC Ergänzungsband, Kleine Reihe 13 (Münster: Aschendorff 2016).

Das *dritte Kapitel* gilt der Bedeutung heiliger Frauen und Männer für die Idee vom Heiligen Land und ihre Verbreitung im Westen (183–248). Zunächst geht es um das Land der Heiligen im *Itinerarium Egeriae* (die *loca sancta* als Orte des Gebets der kosmopolitischen Kirche, heilige Orte und heilige Menschen und die Bewertung Egerias im hagiographischen Diskurs), dann um Melania und Paula als römische Aristokratinnen in Palästina im lateinischen hagiographischen Diskurs und um Hieronymus und das Heilige Land. Das vierte Kapitel umreißt den ausgeprägten Einfluss der heiligen Stätten Palästinas auf die christliche Kunst im Westen (249–334).

Im zusammenfassenden Ertrag (335–356) skizziert Heyden die unterschiedlichen Aspekte der Heiligkeit des Heiligen Landes als das Land der Heiligen Schrift, als Spiegel der Heilsgeschichte, als ein Land heiliger Orte und heiliger Menschen. Quellen- und Literaturverzeichnis sowie verschiedene Register runden den instruktiven Band ab.

Die Studie kann überzeugend aufzeigen, wie und wie vielfältig sich die Vorstellung eines Heiligen Landes schon in vorkonstantinischer Zeit entwickelt hat und beschreibt die unterschiedlichen Aspekte, Kontexte und Funktionen dieses Konstrukts. Für Christen der alten Kirche stellte sich das „heilige Land“ und die „heilige Stadt“ jedoch weniger über geografische Grenzen als vielmehr durch die Existenz von heiligen Orten und Bauten und die Anwesenheit von heiligen Menschen dar.

Die verstreuten Hinweise, wann, welche und wie atl. Aussagen zur besonderen Bedeutung Jerusalems und des Landes rezipiert wurden sowie deren Aufnahme und Neuinterpretation im Frühjudentum und im Neuen Testament sind

neben den ntl. Hinweisen selbst von besonderem Interesse und laden zu weiterer Beschäftigung mit diesem Thema ein. Das erste umfassende Kapitel zeigt in beeindruckender Weise, welche verschiedenen Wege schon früh von der christlichen Theologie eingeschlagen wurden, um die vom AT und von Einzelaussagen ntl. Eschatologie vorgegebenen Frage nach dem Land und seiner gegenwärtigen und zukünftigen Bedeutung zu beantworten, die auch im Rahmen einer gesamt-biblischen Theologie beantwortet werden müssen und bisher eher vernachlässigt wurden. Zudem zeigt sich, wie eng die Frage nach dem christlichen Umgang mit dem Land mit grundsätzlichen Fragen nach buchstäblicher und allegorischer Schriftauslegung verbunden waren und sind.

Freilich wird auch deutlich, wie die christliche Reflektion von größeren politischen und kirchlichen Entwicklungen und Machtinteressen beeinflusst war, aber auch auf diese Rückwirkungen hatte. Instruktiv wäre die Analyse der weiteren Wirkungsgeschichte der altkirchlichen Weichenstellungen und der verhängnisvollen Instrumentalisierung und selbst übernommenen „Zuständigkeit“ der westlichen Kirche und Mächte für Jerusalem und das Heilige Land bis weit in die Neuzeit hinein (vgl. S. S. Montefiore, *Jerusalem: Die Biographie*; Frankfurt: S. Fischer, 2011). In diesem Kontext wären etwa auch die Kreuzzüge neu zu bewerten.

Die Studie zeigt ferner, wie viele der in der Kirchengeschichte und bis in die Gegenwart vertretenen Positionen schon in der alten Kirche vorhanden waren. Auch manche Ausprägungen evangelikaler Eschatologie und Israelologie, wie etwa die hier „Heilig-Land-Chiliasmus“ genannten Vorstellungen, haben ihre Wurzeln bereits in der alten Kirche. Rundum: eine gründlich recherchierte, anregende Studie.

Christoph Stenschke

Hans Reinhard Seeliger, Wolfgang Wischmeyer (Hg.), *Martyrerliteratur, hrsg., übers., komment. u. eingel.*, TU 172, Berlin: De Gruyter, 2015, geb., XIII, 556 S., € 140,-

Dieser Band bietet eine hervorragend aufbereitete Auswahl aus der Märtyrerliteratur der Kirche. Immer wieder werde sie als historische Quellen herangezogen, doch – so die Herausgeber – „als Beispiele eines Typus von christlicher religiöser Literatur der Spätantike kommen diese Texte selten in den Blick. Dabei besitzen die einzelnen Texte wie das literarische Genus höchst interessante und charakteristische Eigenschaften wie ihre Veränderlichkeit als immer wieder umgeschriebene „Fließtexte“ und die wachsenden Ausgestaltungsmöglichkeiten, die die Autoren dieser Literatur mit dem Stilempfinden und den schriftstellerischen Möglichkeiten ihrer Zeit ausnutzen“ (VII).

Ziel dieser Sammlung ist es, „die leitenden Intentionen und die große Bandbreite dieser Literatur aufzuzeigen und eine unserer Ansicht nach sowohl paradigmatische als auch in ihrer Unterschiedlichkeit weit gefächerte Auswahl vorzulegen“ (VII). Die Anordnung erfolgt in chronologischer Reihenfolge ihrer Entstehung, damit Entwicklungslinien sichtbar werden. Wichtige und bekannte Texte wie das *Martyrium Polycarpi* und die *Passio Perpetuae et Felicitatis* fehlen, da moderne Einzelausgaben und umfangreiche Sekundärliteratur vorliegen, andere Passionen (etwa *St. Mauritius* bzw. die *Thebaische Legion*) fehlen aufgrund der Notwendigkeit der Auswahl. Die Kriterien der Auswahl werden nicht angegeben. Jeder Text wird in einem Fünferschema präsentiert: A. Bemerkungen zum Text und seiner handschriftlichen Überlieferung (u. a. Angabe der zitierten textkritischen Ausgabe); B. Regest (Zusammenfassung des Inhalts); C. der Text (mit textkritischen Anmerkungen) und seine deutsche Übersetzung (mit einem Sachkommentar); D. ein kurzes Resümee historischer und literarischer Aspekte und E. Verzeichnis der Fachliteratur.

Von besonderer Bedeutung ist die Einführung bzw. der Forschungsüberblick der Herausgeber zu „Inhalten, Formen und Gestaltung der Märtyrerliteratur“ (S. 1–45). Zunächst geht es um das Verhältnis von liturgischer *memoria* und Geschichtsschreibung (Memorialtexte und ihr liturgischer Leitrahmen – unter anderem mit Überlegungen zur Intertextualität – und die Verschiebung in der Rezeption von liturgischen Texten zu historischen Quellen). Bei Vernachlässigung kontextueller Motive wie die christliche Todesverachtung und eine *virtus*, die der von Soldaten und Gladiatoren durchaus vergleichbar ist, ist die theologische und pastorale Intention der Märtyrerliteratur vielfältig (9f):

1. Sozialkontrolle und -disziplinierung von Gemeinden, die nicht mehr unter den Repressionen der vorkonstantinischen Zeit leben.
2. Der aufgrund paulinischer Gedanken von christlichen Apologeten, besonders Tertullian, entwickelte und narrativ ins Religiöse transformierte philosophische Freiheitsgedanke.
3. Asketische Protreptik, die der Märtyrer als Athlet Christi auf eine besondere Weise verkörpert.
4. Eine Art individueller Vorbereitung auf den eigenen Tod, um der Christusförmigkeit der Märtyrer, die während des Martyriums zunehmend hervortritt, selbst nahe zu kommen.
5. Der Ruhm und die Tradition einer bestimmten Ortsgemeinde, die von der apostolischen Gründungslegende, aber auch von ihren Märtyrern leben. Zur Konstruktion einer christlichen Urzeit dienen nicht nur die Apostel und ihre Schüler, sondern auch die Märtyrer. Gerne wurden auch beide Vorstellungen verbunden.
6. In vielen Märtyrertexten findet man antijudaistische Bemerkungen, die ein noch un abgeschlossenes parting of the ways und damit ein durch Proselytismus immer wieder getrübtetes Nahverhältnis von Judentum und Christentum reflektieren, das in beiden Gruppen für Irritationen sorgte und in unserer Literatur die Juden als „die Bösen“ auftreten lässt.

7. Innerchristlich-konfessionalistische Tendenzen: Ebenso treten auch die Vertreter getrennter christlicher Gruppen als „die Bösen“ auf, die natürlich nicht würdig sind, das Martyrium zu erleiden.

Ferner diskutieren die Herausgeber Genera, Motivik und Historizität (die Ordnung des Materials nach typologisch-genetischen Modellen, Märtyrerliteratur als Teil antiker rhetorischer Geschichtsschreibung – „Es ist also in der Märtyrerliteratur mit einem mehr oder weniger großen Anteil fiktionaler Darstellung zu rechnen, was in der Kaiserzeit und der Spätantike jedoch eine legitime Methode der Geschichtsschreibung darstellte“, 19 –, Erzählmotive und ihre Traditionen, Historizität als Problem). Im Abschnitt „Die Geschichte der Christenverfolgungen und ihre Geschichten“ geht es um das *crimen* der Christen in der rechtshistorischen Forschung – „Die Märtyrerliteratur lieferte wesentliche Elemente bei der Konstruktion eines christlichen Welt- und Geschichtsbildes“, 30 – und um Märtyrerliteratur als Spiegel der verschiedenen Typen staatlicher Maßnahmen gegen Christen sowie um das *crimen* im Prozess und seine literarische Präsentation. Dazu schreiben Seeliger und Wischmeyer (33):

Wenn also die christliche Märtyrerliteratur aus Texten besteht, in denen

1. christliche Autoren und Gemeinden ihre rückblickende Erfahrung von Verfolgungen und charismatischen Märtyrergestalten dargestellt und dies
2. mit bestimmten Absichten, die die Gegenwart und Zukunft der Gemeinden betreffen, erzählt haben und
3. dabei die Fülle der vorhandenen literarischen Formen und Techniken ausgenützt wird und
4. ein großer Teil dieser Texte erst aus der mit Konstantin beginnenden Friedenszeit stammt, dann gilt: Diese Texte sind ein „powerful polemical and performative discourse“. Sie sind zunächst einmal als historische Quellen für die Zeit ihrer Entstehung von großer Bedeutung, insbesondere was Theologie, Frömmigkeit und Gottesdienst angeht. Es ist bedeutsam, dass sie uns zudem einen Blick eröffnen auf Bereiche spätantiker Lebenswelt, für die wir sonst wenige oder keine Quellen zur Verfügung haben.

Im abschließenden Teil „Märtyrerverehrung“ beschreiben die Herausgeber das Verhältnis von Märtyrerliteratur und Memorialarchitektur (Denkmälerüberlieferung mit ihren archäologischen und epigrafischen Belegen), das sich unter anderem in Parallelen in der Monumentalisierung zeigt, sowie die Märtyrerliteratur als ein Zeugnis vielfältiger Rezeptionsgeschichte. Die Herausgeber schließen: „Die kaiserzeitlich-spätantike Märtyrerliteratur wird jedenfalls nur dann richtig verstanden, wenn sie als Teil des komplexen Phänomens der Märtyrerverehrung insgesamt aufgefasst wird. Dabei ist diese Literatur im Kontext der kulturellen Möglichkeiten ihrer Zeit zugleich Produkt und Initiator der Märtyrerverehrung“ (45).

Die aufgenommenen Texte sind: *Vienne Epistulae de martyribus Lugdunensibus et Viennensibus* / Briefe über die Märtyrer aus Lyon und Vienne (47–86); *Passio Scillitanorum* / Passion der Scillitaner (87–101); *Martyrium Iustini et sociorum A–C* / Martyrium Justins und seiner Gefährten A–C (103–127); *Mar-*

tyrium Pionii / Martyrium des Pionios (129–179); *Acta Cypriani* / Die Akten Cyprians (181–202); *Passio Fructuosi, Augurii et Eulogii* / Passion des Fructuosus, Augurius und Eulogius (203–222); *Apologia Phileae* / Verteidigung des Phileas (223–271); *Acta disputationis sancti Acacii martyris* / Protokoll der Disputation mit dem heiligen Märtyrer Acacius (273–290); *Testamentum sanctorum XL martyrum Christi Sebastorum* / Testament der heiligen vierzig Märtyrer Christi von Sebaste (291–305); *Abitinensium martyrum confessiones et actus* / Confessionen und Akten der abitinischen Märtyrer (307–359); *Martyrium Areadnes* / Martyrium der Areadne (361–385); *Acta Maximiliani Thebestensis* / Die Akten Maximilians von Thebessa (387–406) und die *Vita Abercii* / Leben des Aberkios (407–468).

Der hervorragend produzierte Band schließt mit umfangreicher Bibliografie (antike nichtchristliche Autoren und Werke, antike christliche Autoren und Werke, Sammeleditionen und Übersetzungen, Hilfsmittel und Sekundärliteratur) und Registern (Personen, Geographie, Biblische, apokryphe, rabbinische Schriften, antike Autoren und Werke).

Es gelingt den Herausgebern durch Einführung und die vorgenommene repräsentative Auswahl die Vielfältigkeit dieser Literaturgattung und die mit ihr verbundenen literarischen, historischen und methodischen Herausforderungen auf dem aktuellen Stand darzustellen. Durch die jeweiligen Einführungen, Kommentierungen und Literaturangaben bieten sie einen leichten Einstieg in diese Gattung, die – neben der einführend skizzierten Bedeutung – in Zeiten intensiver Verfolgung von Christen in vielen Gegenden wieder an Wichtigkeit gewinnt. Eine Fortführung dieses Ansatzes für spätere Märtyrerliteratur bzw. Hagiografie wäre wünschenswert, die in gewisser Weise die altkirchlichen *passiones* um die Biografie der Märtyrer nach vorne verlängert. Zum Thema vgl. auch Sebastian Fuhrmann, Regina Grundmann (Hg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*, Leiden, 2012.

Christoph Stenschke

Albrecht Diem, Matthieu van der Meer, *Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris, Regula cuiusdam ad virgines, Regelfragment De accedendo*, Sankt Ottilien: EOS, 2016, Pb., 255 S., € 20,-

Der EOS-Verlag des bayerischen Klosters Sankt Ottilien ist bekannt für seine Reihen theologischer Monographien wie die Münchener Theologischen Studien oder die Dissertationen – Theologische Reihe. Weniger bekannt ist eine kleine Serie von Klosterregeln, die seit 2007 wichtige Texte aus Spätantike und Frühmittelalter in deutschsprachigen Übersetzungen zugänglich macht (vgl. auch die Reihen Weisungen der Väter und Quellen der Spiritualität). So wurden schon

2007 die *Mönchsregeln* des Columban von Luxeuil (hg. von Ivo Auf der Maur, 93 S., 2007) veröffentlicht. Es folgten weitere Texte wie die *Klosterregeln für Nonnen und Mönche* des Cäsarius von Arles (144 S., 2008), *Mönchsregeln von Lérins* (218 S., 2010) und von Basilius von Cäsarea (456 S., 2010), die *Klosterregeln* des Pachomius (400 S., 2010), *Kleine ägyptische Mönchsregeln* (Antonius der Große, Isaias von Skete, 67 S., 2011) Augustins Klosterregeln (72 S., 2011) und seine Schrift über *Die Handarbeit der Mönche* (116 S., 2011) sowie einige weitere Texte derselben Gattung. Fachleuten für monastisches Leben mögen die entsprechenden Dokumente aus wissenschaftlichen Editionen sogar in den Originalsprachen bekannt sein. Doch, wenn sie einem weiteren Kreis von Kirchenhistorikern nicht oder nur von ferne bekannt sind, heißt das nicht, dass sie für die Ausformung christlichen Lebens im Nahen Osten und in Europa unbedeutend gewesen wären. Modelle gemeinsamen geistlichen Lebens wurden über Jahrhunderte von diesen Regeln bestimmt und sie wurden grundlegend für nachfolgende Zeiten.

Nach den oben genannten Mönchsregeln des Columban umfasst der von Albrecht Diem und Matthieu van der Meer herausgegebene Band drei Vorschriften-sammlungen, die in der Tradition des Columban von Luxeuil stehen: Die *Regula cuiusdam patris*, die *Regula cuiusdam ad virgines* und das Regelfragment *De accedendo*. Bei der Lektüre der monastischen Dokumente fällt auf, dass sie das gemeinsame geistliche Leben bei weitem nicht so durchdacht und strukturiert darstellen wie das bei Benedikt von Nursia der Fall ist. Nicht umsonst ist die Benediktsregel (auch: *Benediktusregel*, lat.-dt., Beuron, 2006) Leittext klösterlichen Lebens in Westeuropa geworden. Dennoch hat nicht nur Benedikt abendländische klösterliche Ideale geprägt. Die Columbanische bzw. Iro-Fränkische Klosterbewegung hatte daran einen erheblichen Anteil (10). Es ist Benedikt von Aniane (gest. 821) zu verdanken, dass er in seinem *Codex Regularum* (Mü. Staatsbibliothek, Clm 28118, online und als Faksimile: EOS, 2016) und in der *Concordia regularum* die Regeln aus der Frühzeit abendländischen Mönchtums überliefert hat.

Als erster Text wird die *Regula cuiusdam patris* (Regel eines gewissen Vaters) vorgestellt. Sie wirkt „zornig“, weil sie Missstände in den Klöstern anprangert und harte Strafen, ja sogar Verstoßung aus dem Kloster empfiehlt (22f). Die Herausgeber nennen sie eine „sperrige und ärgerliche Regel“ (47). „Insgesamt macht der Text eher den Eindruck einer Streitschrift als den einer Richtschnur zum monastischen Leben“ (24). Gehorsam gegen den Abt, die „Heilmittel der Buße“ und der Appell zu Arbeit und Askese sind zentrale Themen der Regel.

Die *Regula cuiusdam ad virgines* (Regel einer gewissen Person für Jungfrauen) ist eine in 24 Kapiteln klar aufgebaute Ordensregel für Nonnen, abhängig von der Benediktsregel formuliert (59f). Als „vielleicht wichtigste(s) Grundmotiv“ sehen die Herausgeber die klösterliche Disziplin, die sich in Belohnung direkt „auf das Seelenheil auswirkt“ (81), in der Strafe dagegen „zur Verdammnis führen kann“ (82). Wichtig für die Nachwelt und ausführlich dargestellt ist die

Beichte (Abschnitte 6 u. 7; 16,5–10 u. ö.), die man in der Benediktsregel in dieser Form nicht findet (sie ist hier ein Instrument guter Werke und fünfte Stufe der Demut, vgl. RB 4,50; 7,44–48; 46,5).

Das Regelfragment *De accedendo ad deum prompto corde orandum* (Wie man sich Gott nähern soll, um mit eifrigem Herzen zu beten) findet sich am Schluss der Regelsammlung des Benedikt von Aniane (108). Der Text behandelt im Anschluss an die Benediktsregel (Kap. 19 u. 20) Psalmengesang und Gebetshaltung. Letztlich ist das ganze Leben ein Gottesdienst (120), wobei göttliche Gnade und menschliche Anstrengung synergistisch zusammengesehen werden (117–121). Nicht nur bei der Soteriologie mögen die Leser heute Fragezeichen setzen; auch die Körperstrafen (Register 251) wären heute nicht mehr durchsetzbar, obwohl die Konventsmitglieder damals wie heute freiwillig ins Kloster eingetreten sind. Dennoch kann der Leser von manchem, was beispielsweise zu Demut, Schweigen und Gebet gesagt wird, für heutige Formen gemeinsamen christlichen Lebens profitieren. Dazu muss er bereit sein, sich auf die fremde Welt des Christentums vor über eintausend Jahren einzulassen.

Die in diesem Band vorliegenden Texte sind mit umfangreichen Einführungen, Anmerkungen, Bibliographie und Registern sehr gut erschlossen. Die aufwendig gemachte Taschenbuchreihe soll hiermit auch evangelischen Lesern empfohlen werden!

Jochen Eber

2. Reformation

Kaarlo Arffman, *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums*, Einführungen: Theologie 8, Münster: Lit, 2016, Pb., 274 S., € 39,90

„Was war das Luthertum?“ Diese Frage klingt provokativ, weil sie im Gegensatz zu manchen zeitgenössischen kirchlichen Verlautbarungen den Unterschied und nicht die Kontinuität zwischen dem 16. und dem 20./21. Jahrhundert herausstellt. In diese Richtung könnte man auch den Untertitel verstehen, wenn er von einer – völlig? – „verschwundenen“ Auslegung des Christentums spricht.

Um es vorwegzunehmen: Der Unterschied zwischen damals und heute wird nur im letzten Teil des Buchs (Teil 5: „Die Kraft der modernen Welt“, 237–248) und dort auch nur auf den letzten Seiten („Der Zusammenbruch der Grundlagen des Luthertums“, 242ff) thematisiert. Kaarlo Arffman ist als Historiker der Universität Helsinki daran interessiert, dem originalen Luthertum des 16. Jahrhunderts klare Konturen zu geben, indem er es von der „modernen Theologie“, die er nicht Luthertum nennen möchte, abgrenzt (245, 248).

Die Geschichtsforschung kann sich nicht mit einem auf diese Weise neu interpretierten Luthertum begnügen. Sie fragt vielmehr danach, wie das Luthertum zu seiner Zeit beschaffen war. Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht unterscheidet sich die auf der Grundlage des modernen Denkens entstandene ‚lutherische‘ Theologie wesentlich vom Luthertum des 16. Jahrhunderts. Man sollte deshalb eindeutiger von moderner Theologie sprechen. (245)

Mit dieser Unterscheidung stellt Arffman zugleich die Frage nach den bleibenden Grundlagen der Lehre im Wandel der Zeiten. In Luthers Tagen – um ein aktuelles Beispiel zu nehmen – wäre nicht diskutiert worden, ob ein „lutherischer“ Bischof an die leibliche Auferstehung Christi glaubt oder nicht – so etwas hätte es einfach nicht gegeben. Arffman will das Problem so lösen:

Aus der Sicht des Verfassers genügte es, eine klare Grenze zum Papst auf der einen und zu den Calvinisten auf der anderen Seite zu ziehen. Für die Begegnung mit der modernen Welt reichte dies jedoch nicht aus. Das im Westen entstandene moderne Denken hat völlig neue, nie geahnte Aussichten eröffnet. Die auf ihrer Grundlage entstandene moderne Theologie hat nach und nach sowohl das Luthertum als auch den Calvinismus verdrängt (248).

Ausgangspunkt, Zielsetzung und Grundlagen der Jahrhunderte auseinanderliegenden Entwürfe sind für den Verfasser grundverschieden (246). Deshalb macht er es sich in seiner 1996 erstmals auf Finnisch veröffentlichten Studie zur Aufgabe, das klassische Luthertum des 16. Jahrhunderts in seiner Eigenart aber auch Fremdheit, für den heutigen Betrachter darzustellen. Vorwiegend bezieht er sich dabei auf Luther, aber auch auf Melancthon, auf Fürsten, weitere Lutheraner und auf Synoden, an denen er die Entstehung des Luthertums aufzeigt.

Im ersten Teil „Nahe am Ende der Zeit“ (3–48) schildert Arffman die theologisch-frömmigkeitliche Geisteswelt am Anfang des 16. Jahrhunderts, die bei Luther zur Entfremdung von der Scholastik und zum „Wunder des Verstehens“ (24) der Bibel führt. Die Gegnerschaft gegen das neu entdeckte Evangelium wird endzeitlich interpretiert. Luther hält eine Reform der Kirche nicht mehr für möglich, sondern erwartet die Wiederkehr Christi (39f). Auch Andreas Osiander und Philipp Melancthon erwarteten ein nahes Weltende, letzterer sogar die bevorstehende osmanische Herrschaft in Deutschland und Italien (41f).

Arffmans 2. Teil („Den Glauben auf festen Boden stellen“, 49–111) behandelt die lutherische Entdeckung des Glaubens, die sich auf den in der Heiligen Schrift redenden Gott bezieht (67, zur Verbalinspirationslehre vgl. 74). Der Verfasser erklärt, weshalb Luthers Theologie von Paradoxa geprägt ist (73) und in welchem Sinne der Vernunftgebrauch die theologische Arbeit fördern soll (81f). Wichtig ist Luther die Freiheit des Glaubens und der Lehre vom juristischen Denken (bes. 100ff, 108f) – ein Rat, den auch die heutige Kirche hören sollte. Für ihn gibt es nicht zwei verschiedene Theologien, evangelisch und katholisch, sondern nur ein endzeitliches Ringen um die Wahrheit (80).

„Das Antlitz des endzeitlichen Christentums“ (Teil 3, 113–191) überblickt die Gestaltfindung des evangelischen Kirchenwesens. Theologieprofessoren und Fakultätsgutachten lösen die bis dahin herausragende Stellung der Bischöfe in Theologie und Kirche ab (116ff) – ein Prozess, der Konsequenzen für die ganze Neuzeit hat. Die bisherige Form der Kirchenverwaltung und des kirchlichen Wohlfahrtswesens brach zusammen und musste neu aufgebaut werden. Das Kirchengebäude wird in schulischer Weise durch Kanzel und Bänke geprägt, nicht mehr wie früher durch den Altar (151). Die zahlreichen Ordensgemeinschaften, Bruderschaften und religiösen Stiftungen, die die Städte prägten, verschwinden in verhältnismäßig kurzer Zeit.

Schließlich stellt Arffman im 4. Teil („Ihr habt einen anderen Geist als wir“, 193–236) dar, wie es zur Aufspaltung der evangelischen Bewegung in verschiedene Richtungen kam, wie Karlstadt, Müntzer, der Bauernkrieg und die Münsteraner Täufer Luther zu einer kritischen Profilierung seiner Theologie gegenüber anderen Evangelischen nötigten. Auch seine Auseinandersetzung mit Erasmus wird in diesem Teil zusammengefasst (212–219). Ein knapper Überblick über das von Zwingli und Calvin herkommende reformierte Christentum und der Dissidentenströmungen rundet dieses Kapitel ab, gefolgt vom oben schon vorgestellten 5. Teil des Buchs.

Arffman gibt in seinem Werk einen guten Überblick über die Entstehung des Luthertums und der evangelischen Kirchen und Gemeinschaften im 16. Jahrhundert. Klar zeigt der Verfasser, wie fremd Luther und seine Zeitgenossen in Vielem für heutige Christen sind. Das Modethema der evangelischen Stellung zum Judentum wird leider nicht ausreichend berücksichtigt. Leider sind die beigegebenen Abbildungen von dürftiger Qualität. Auch 20 Jahre nach ihrer Erstpublikation in Finnland bietet die quellengesättigte Darstellung Arffmans im Blick auf das kommende Reformationsjubiläum eine verständliche und kompakte Einführung in die Entstehung des Luthertums.

Jochen Eber

Irene Dingel (Hg.), *Der Majoristische Streit (1552–1570)*, bearb. von Jan Martin Lies und Hans-Otto Schneider, *Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80*, Kritische Auswahledition 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, geb., X, 611 S., € 80,-

Die Mainzer Edition der theologischen Lehrstreitigkeiten zwischen Lutheranern in der Spätreformationszeit schreitet erfreulich voran. Vier der neun geplanten Bände des Projekts *Controversia et Confessio* der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur sind schon erschienen. Die zuerst veröffentlichten

Texte zur Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574) = Band 8, erschienen 2008, wurde in JETH 23, 2009, 205, 208–210 besprochen. In den darauffolgenden Jahren erschienen ungefähr in zweijährigem Rhythmus Bände zum Augsburger Interim (Band 1, 2010), zu den Adiaphora (Band 2, 2012), zur Theologie der Antitrinitarier (Band 9, 2013) und zuletzt zur Auseinandersetzung um die Theologie von Georg Major (1502–1574, Band 3, 2014). Für 2016 ist eine weitere Sammlung über das wichtige Thema des Antinomismus angekündigt. Unter der Adresse <http://www.controversia-et-confessio.de> kann der Band zu Abendmahlslehre und Christologie digital gelesen werden; die weiteren Bände sollen nach und nach ebenfalls im Internet veröffentlicht werden.

Thema des 3. Bandes über den Majoristischen Streit ist das Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken, das nach Luthers Tod (1546) in den Jahren von 1552 bis 1570 intensiv diskutiert wurde. Aus dieser Zeit werden siebzehn Dokumente abgedruckt, die heute zu Unrecht oft nur noch durch die Extrempositionen der beteiligten Vertreter bekannt sind: Georg Major, der die Notwendigkeit guter Werke vertritt, und Nikolaus von Amsdorf, der die Schädlichkeit der guten Werke zum Heil vertritt (Vorwort, V). In dieser dogmatischen Frage suchen die Beteiligten auf biblischer Grundlage nach klaren Aussagen und ringen um einen theologischen Konsens. In ihrer Historischen Einleitung (3–16) weist die Herausgeberin Irene Dingel darauf hin, dass das Thema Glaube und Werke die Reformation schon von Anfang an bewegt hat. Luther hatte schon früh – und später wiederholt – erklärt, dass Werke sogar schädlich seien, wenn man durch sie gerettet werden wolle (WA 7,59,21f). Bei Melanchthon steht dagegen mehr der Zusammenhang von Glauben und Werken im Vordergrund (vgl. CA 6). Im „Cordatus-Streit“ zwischen Conrad Cordatus und Caspar Cruciger 1536 wird schon das Problem genannt, wenn solus Christus zwar Grundlage der Rechtfertigung sei, zugleich jedoch Reue und Vorbereitung auf Seiten des Menschen vorauszusetzen seien, um gerechtfertigt zu werden (4–6). – In der folgenden Kontroverse um Georg Major verläuft die Auseinandersetzung „keineswegs zwischen geschlossenen Fronten“ von Luther- und Melanchthonanhängern: „Die Gegner lassen sich kaum zu homogenen Gruppen zusammenfassen (15). Philipp Melanchthon war an der Diskussion nicht beteiligt, übte aber durch Ratschläge und Gutachten seinen konsensorientierten Einfluss aus.“

Von Major sind in der vorliegenden Sammlung fünf, von Flacius und Amsdorf je zwei Dokumente veröffentlicht worden. Dazu kommen Texte von Nikolaus Gallus, Stephan Agricola d. J., Justus Menius, Joachim Mörlin, Eislebener Synodalunterlagen, zwei Stellungnahmen Mansfelder Prediger und ein Gutachten der Universität von Jena. Im Augsburger Interim 1548 hatte der Kaiser von den evangelischen Ständen verlangt, den altgläubigen Ritus weitgehend wiederherzustellen. Über die Art und Weise der Erfüllung dieser Forderung kam es unter den Evangelischen zu Auseinandersetzungen. Nikolaus von Amsdorf positionierte sich von Magdeburg aus als streng Luther folgender Interimsgegner während

sich Georg Major in Wittenberg – zeitweilig Eislebener Superintendent – als veröhnlicher Melanchthonanhänger zu erkennen gibt.

In den folgenden Dokumenten streiten die Hauptkontrahenten nicht immer über theologische Themen. Oft geht es nebenbei auch um die kirchenpolitisch relevante Frage, wer den Streit im lutherischen Lager vom Zaun gebrochen habe (Text 2, 46–73, hier S. 51: Amsdorf behauptet seine Unschuld) und, wer mit seiner Position – absichtlich oder nicht – den katholischen Gegner unterstütze (Text 1, 18–45, hier S. 23: Major gegen Amsdorf; Text 3, 78: Flacius gegen Major). Dieser Vorwurf wird schon erhoben, wenn ein Kontrahent ein allgemeines kirchliches Konzil unter Führung des Papstes befürwortet (Text 3, 74–95, hier 78: Flacius gegen Major.) Doch die Hauptfront im innerlutherischen Lehrdisput verläuft natürlich dort, wo Major gegen das *sola fide* des Paulus die Notwendigkeit der Werke zum Heil lehrt (Text 2, 51: Amsdorf gegen Major).

Auch der hauptsächlich in Regensburg wirkende, zur Zeit des Majoristischen Streits aber in Magdeburg lebende Reformator Nikolaus Gallus greift in die publizistische Debatte ein. Er erkennt bei Major die wohlmeinende Absicht, den frommen Lebenswandel der Christen zu fördern. Dieses Ziel wolle Major nun mit der modifizierten These erreichen, dass gute Werke zwar nicht zum Erreichen des Heils nötig seien; sie seien aber nötig, um das die Seligkeit zu behalten und nicht zu verlieren (Text 4, 96–129, hier S. 101, s. dazu Major Zusammenfassung seiner Position, 144f). Major holt in seinem gut 140 Druckseiten starken „Sermon von S. Pauli und aller Gottfürchtigen Menschen Bekehrung zu Gott“ Ende 1552/Anfang 1553 weit aus, um alle vorangegangenen gegnerischen Stellungnahmen zu entkräften und zu untermauern, „ob / wie / welchen / und warum gute wercke dennoch zur Seligkeit vonnöten“ seien (Titelblatt Text 5, 130–279, hier S. 131). Dies belegt er schon auf dem Titelblatt mit einem Melanchthon-Zitat: „Non datur uita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum, Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad uitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent“ (131, kursiv im Orig.). Schriftworte und Gleichnisse Jesu, Beispiele, Vernunftgründe und alte Kirchenlehrer werden zitiert, um „ausufernd“ (133) seine Position zu belegen. Der Mensch muss Gottes Gebot halten, daher sind gute Werke notwendig (201). Auch die *Confessio Tetrapolitana* (246f), Lutherzitate (266) und der neutestamentliche Lohngedanke (250) bestätigen für Major seine Position.

Gegen Major stellen sich die Mansfelder Prediger in einem Bedenken von 1553 (Text 6, 280–314). Die „Notwendigkeit“ guter Werke hätten sie nie gelehrt, diese Lehre sei der Grundpfeiler des Papsttums (294). Wenn man schon den Begriff „nötig“ verwende, müsse er das genau erklären (296). Keiner sage in der Umgangssprache, der Baum bringe „notwendig“ Frucht (301). – Stephan Agricola, Pfarrer in Helbra in der Grafschaft Mansfeld, protestierte mit seinen *Propositiones de bonis operibus* 1553 gegen die Ansichten seiner Kollegen (Text 7, 315–331). Ihre Lehre sei verderblicher als die der Antinomer (These 14, 324, lat. 329). Zum Bewahren des Heils seien Werke nötig (326). – Diese Lehren

können seine Kollegen nicht tolerieren; sie antworten noch im selben Jahr auf seine *Propositiones* mit einer Gegenschrift (Text 8, 332–353). – Weitere theologische Kontroversen in der Mansfelder Grafschaft machen 1554 eine Synode in Eisleben notwendig. Das abgedruckte Synodalprotokoll (Text 9, 354–389) legt nahe, dass neben Stephan Agricola auch Moritz Heling, Caspar Cruciger d. J. und Sebald Cäsar als Anhänger der Lehre Majors den Dienst quittieren mussten (357f). Offensichtlich hatte Majors Lehre in der Praxis zu den aus katholischer Zeit bekannten seelsorgerlichen Gewissensfragen geführt, ob denn die getanen Werke der Gläubigen für die Seligkeit ausreichend seien (vgl. 363). Zahlreiche Lutherzitate (376–389) sollen belegen, dass die Theologen auch acht Jahre nach dem Tod des Reformators nicht von seiner Lehre abgewichen seien.

Matthias Flacius greift 1557 Justus Menius an (Text 10, 390–407), den er – wie auch Georg Major – der Irrlehre bezichtigt. Irrtümer findet er allerdings nicht in allen Schriften von Menius, vielmehr nur in einer Auswahl neuerer Veröffentlichungen (397). Justus Menius antwortet schnell auf Flacius (Text 11, 408–439) und ebenso auf Amsdorfs Vorwürfe, so dass die literarische Fehde seinen letzten Lebensabschnitt bis zum seinem Tod am 11. August 1558 prägt (415). – Im Gegensatz zu Major und anderen, die in dem Streit eine Mittelposition vertraten, war Nikolaus von Amsdorf der Ansicht, dass die Schädlichkeit der guten Werke zu predigen sei, auch wenn sie nicht notwendig für die Seligkeit, sondern nötig zum neuen Gehorsam des Christen seien (Text 13 von 1559, 468–487, hier S. 473f). Allein auf diesem Weg könne die Werkgerechtigkeit verhindert werden (474).

Auch Georg Major ist in diesen Jahren nicht untätig geblieben. Er antwortet auf ein „Bekenntnis“ von Flacius aus dem Jahr 1557 und auf Amsdorfs These von der Schädlichkeit der guten Werke zur Seligkeit 1558 mit einem eigenen Bekenntnis (Text 12, 440–467). Einerseits betont er die Rettung allein durch den Glauben, andererseits ist ihm wichtig, dass die guten Werke der Errettung folgen sollen. Er redet in diesem Zusammenhang zuerst noch von der Notwendigkeit (462f), ist dann aber bereit, auf diesen Begriff ganz zu verzichten (466f), wenn dadurch der Streit endlich beigelegt werden könne. Doch bekräftigt Major seine Ansicht, dass der gerechtfertigte Mensch gute Werke tun soll, weil sie Zeichen der erfolgten Rechtfertigung sind und vor deren Verlust schützen (447). In zwei weiteren Dokumenten verteidigt er seine Rechtgläubigkeit gegen die Verurteilung seiner Lehre auf dem Naumburger Fürstentag von 1561 (Text 14, 1562, 488–519, hier S. 491f, mit Gegenrede von Joachim Mörlin von 1562 = Text 15, 520–543) und als Rektor der Wittenberger Universität mündlich gegenüber seinen Zuhörern und gedruckt gegenüber seinen Kollegen (Text 16 von 1570, 544–563). Er sieht seine Lehre in Übereinstimmung mit den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen (547, vgl. 553f). Auf Majors Testament von 1570 antwortet ein theologisches Gutachten der Jenaer Theologischen Fakultät, die sich inzwischen als Hort rechtgläubiger lutherischer Theologie sah (Text 17, 564–582). Die Autoren Tilemann Heshusius, Johannes Wigand und Johann

Fr. Coelestin meinen, dass Major einen theologischen Richtungswechsel nur vor-täusche und seine Irrlehren vertuschen wolle (571). Nach ihrer Ansicht vertritt Major eine katholische Rechtfertigungslehre, von der er sich abwenden müsse. Das ernestinische Sachsen bleibt also dabei, Luthers Theologie gegen angeblich fremde Einflüsse zu verteidigen.

Der Majoristische Streit ging in den Antinomistischen Streit (1556–1571) über; dieser thematisierte die Rolle des Gesetzes im Leben des Christen (BSELK 1168). In der Konkordienformel bzw. im Konkordienbuch von 1580 legte sich ein weiterer Kreis lutherischer Kirchen in diesen Fragen auf einheitliche Lehrformeln fest (vgl. FC IV und V, BSELK 1240–1246 u. Anm. 96; 1246–1251 u. Anm. 117). Auch wenn diese Zeit längst vergangen ist, bleibt doch das theologische Grundproblem, dem man bis heute in Gemeindediskussionen begegnen kann, dasselbe: Sind Buße, Reue und Umkehr auch Werke dessen, der sich zum Glauben bekehrt oder wirkt hier allein Gott? Und sind die Werke, die auf die Rechtfertigung folgen, in irgendeiner Weise heilswirksam, auch wenn dies nur den Status der Seligen im Himmel betrifft? – Es lohnt sich auch in diesem Fall, aktuelle Fragen auf dem Hintergrund alter Kontroversen und ihrer Lösungsvorschläge zu behandeln und sich mit der Spätreformation zu befassen!

Jochen Eber

3. Neuzeit

Helmuth Egelkraut, *Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen; Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission, Interkulturalität & Religion / Intercultural & Religious Studies. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion 3*, Berlin: Lit, 2015, Pb. 53 S., € 39,90

Die umfangreiche Studie des ehemaligen Liebenzeller Missionars und Missionsdozenten Helmuth Egelkraut hat seit ihrem Erscheinen Mitte 2015 schon einiges Aufsehen erregt, fehlt es ihr doch nicht an Klarheit in Darstellung und Beurteilung des Themas, die man bei manchen älteren Äußerungen über diese Zeit vermisst. Inzwischen sind mehr als 70 Jahre vergangen und es ist einfacher möglich, sich auch unangenehmer historischer Wahrheit zu stellen. Diesen Schritt ist die Leitung der Liebenzeller Mission gegangen. Sie hat den bewährten Fachmann Helmuth Egelkraut beauftragt, das Thema aufzuarbeiten. Egelkraut hat fast drei Jahre lang je zwei Wochentage Zeit investiert (13), um die zahlreichen Quellen zu sichten und die stattliche Dokumentation und Analyse der Vorgänge zu erstellen. Egelkraut folgt der inneren Sachlogik der in Liebenzell vorhandenen Archivalien, wenn er seine Untersuchung nach wichtigen Mitarbeitern auf dem Missi-

onsberg, Direktoren und den drei Sachthemen Werkszeitschrift, Chinamission und Schwesternschaft aufbaut. Seine primären Quellen haben keinen privaten, sondern öffentlichen Charakter (26). Nutzungsvorschriften wurden eingehalten (32).

Nach Lektüre der 500seitigen Darstellung ist der Leser nicht wenig erschüttert über das Ausmaß, in dem sich das Missionswerk nicht nur gezwungenermaßen – beispielsweise durch das Reichsflaggengesetz (1935) unvermeidbar –, sondern aus vermeintlich vaterländischer Gesinnung freiwillig dem Führerstaat eingeordnet hat. Immerhin zeugt der sieben Jahre dauernde Kampf gegen die Einstellung der Werkszeitschrift „Chinas Millionen“ (Kap. 2, 39–92) auch von beachtlichem Widerstand gegen staatliche Behörden. Papiermangel in Zeiten der Kriegswirtschaft war natürlich nur ein vorgeschobener Grund (72). In Wirklichkeit ging es darum, dass u. a. wegen zahlreicher Missionsförderer im Ausland keine politischen Nachrichten abgedruckt wurden (66f), ja letztlich die Mission abgeschafft werden sollte (89).

Die große Liebenzeller Missionsarbeit in China dient als Beispiel für den örtlichen Umgang mit NS-Organen, die es auch unter den „Volksdeutschen“ im Ausland gab (Kap. 3, 93–146). Die Mission war im Ausland deutschnational oder vaterländisch eingestellt. „Wir stehen zu Hitler und seinem Reich“ (Direktor Buddeberg). „Die Liebenzeller Mission steht unverbrüchlich zum Führer!“ (Missionar Becker, 133) – solche Aussagen werden nicht als Einzelmeinungen referiert. Sie deuten zugleich an, dass sich die vaterländische Begeisterung auf den propagandistisch medial aufbereiteten Führer konzentrierte. Zugleich gab es mancherlei Schwierigkeiten mit Parteigenossen und Behörden. Es wurde aber nicht von diesen ausgehend der Führerkult kritisch hinterfragt.

Auch Diakonieschwestern auf dem Missionsberg waren Hitler „mit großer Begeisterung zugetan“ (Kap. 4, 147–198, Zitat 198). Bei ihnen spielt die vaterländische Einstellung ebenfalls die entscheidende Rolle. Pfarrer Heinrich Hertel (Kap. 5, 199–220), langjähriger leitender Geistlicher, war die einzige Persönlichkeit auf dem Missionsberg, die die Probleme des Nationalsozialismus voraussah (204ff). Von Bergverwalter Adolf Sauter (Kap. 6, 221–228) ist wenig zu berichten, während der Lehrer und Inspektor Wilhelm Heinsen (Kap. 7, 229–236) eine ähnlich staatsreue Einstellung wie die anderen leitenden Personen zeigt.

Pfarrer Ernst Buddeberg, Missionsdirektor in den schwierigen Jahren 1934 bis 1946, wird am ausführlichsten behandelt (Kap. 8, 237–370). Sein Patriotismus grenzte sich – wie bei vielen seiner Zeit – deutlich vom drohenden Sowjet-Bolschewismus ab (264). Schon frühzeitig distanzierte er sich von den Deutschen Christen (277ff) und sah es kritisch, dass die Kirche dem Dritten Reich angepasst wurde (283). Ihm war klar: „Das Evangelium und das Dritte Reich sind grundverschieden; sie können nie miteinander vermengt werden“ (294). Dennoch konnte er geschichtstheologisch die Entwicklung des Nazistaates verklären. Der Führer als Werkzeug in Gottes Hand, der den Frieden will (315, 317), ja sogar der Glaube an den Endsieg noch in den letzten Kriegsmontaten (328). Diese Hal-

tung kritisiert Egelkraut nicht umsonst als „verirrten deutschnationalen Wahn“ (328). Hitlers letztlich antichristliche Haltung wurde nicht erkannt (330f), selbst der Antijudaismus konnte gerechtfertigt werden (349). Trauriger Tiefpunkt dieser Einstellung war die Empfehlung, sich nicht bei jüdischen Ärzten behandeln zu lassen (348). Auch wenn Buddeberg mit seiner Haltung in Kirche und Pietismus nicht allein stand, ist seine rassistische Argumentation klar abzulehnen (360f). Die gegenwärtige Liebenzeller Missionsleitung hat gerade auch in diesem Punkt deutlich Stellung bezogen und um Vergebung gebeten (485).

Pfarrer Heinrich Coerper hat zielstrebig verschiedene Zweige des Gesamtwerkes aufgebaut und ein Netz von Freunden für die Arbeit gewonnen (Kap. 9, 371–432, vgl. 371). Er deutet die politische Zeitgeschichte eschatologisch-apokalyptisch, obwohl er in einem „vaterländisch“ gesinnten Elternhaus aufgewachsen war (374). Nach dem Ersten Weltkrieg schweigt er publizistisch für einige Jahre, bis er dann Anfang der 30er Jahre seinen Patriotismus auf Hitler überträgt (374). Dolchstoßlegende und Kritik des Versailler Vertrages gehören auch bei ihm zu den Standarddeutungsmustern deutscher Geschichte. Alttestamentliche Geschichtsbilder wendet er auf Deutschland an (385f). Sowohl in der Werkszeitschrift als auch in Gelegenheitsschriften nimmt Coerper als Direktor eindeutig Stellung für nationale Interessen und trotz internationaler Beziehungen der Mission gegen das englische Christentum (393). Egelkraut kommentiert, dass für Coerper die Volksverbundenheit eindeutig über der Glaubensverbundenheit stand (394) und attestiert ihm „fanatische Vaterlandsliebe“ (416).

Zwei weitere Kapitel thematisieren die Situation nach 1945 (Kap. 10, 433–462) und den Umgang mit der Vergangenheit (Kap. 11, 463–483). Wichtig ist die schon erwähnte aktuelle Stellungnahme der heutigen Werksleitung (Kap. 12, 485–486) mit einem Schuldbekennnis, zu dem sich beispielsweise Direktor Buddeberg nie durchringen konnte (vgl. 439). Mehrere Anhänge (Kap. 13, 487–531) dokumentieren wichtige Archivalien.

Die quellengesättigte Darstellung von Egelkraut ist hilfreich, um die Lage der konservativen Christen im Dritten Reich zu verstehen. Aus unserer heutigen Sicht ist es ja eher unverständlich, wie man damals nicht auf der Seite der Bekennenden Kirche stehen oder Mitglied der Deutschen Christen sein konnte. Sehr hilfreich sind bei Verstehen dieses Zeitabschnitts und der Handlungsweise der Akteure Erläuterungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund bestimmter Haltungen und Urteile, die der Herausgeber an verschiedenen Stellen einfügt. Das Buch hat daher – auch über Liebenzeller Freundeskreise hinaus – größere Bedeutung für geschichtlich Interessierte, die die kirchliche Situation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstehen wollen.

Jochen Eber

Ulf Lückel, *Adel und Frömmigkeit. Die Berleburger Grafen und der Pietismus in ihren Territorien*, Siegen: Vorländer 2016, geb., 248 S., € 29,95

Wer sich ein bisschen mit dem Pietismus – und nicht zuletzt mit seiner „radikalen“ Form – beschäftigt, wird nicht an der kleinen Duzodezherrschaft Berleburg-Wittgenstein, an der Grenze des südwestlichen Westfalen und Westhessens gelegen, vorbeikommen. So unbedeutend diese Herrschaft politisch in der frühen Neuzeit war, so sehr schob sie sich in das Interesse von Pietisten, die am Rande oder außerhalb der großen Kirchen standen. Schon vor mehr als 150 Jahren beschäftigte sich Friedrich Wilhelm Barthold mit den „Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe[n]“ und dabei auch mit diesem Hof. Die Geburtsstätte der „Neutäufer“ lag auf deren Gebiet, wo sich die ersten Mitglieder (selbst) taufte, bevor sie nach unterschiedlichen Stationen nach Nordamerika auswanderten. Johann Heinrich Jung-Stilling berichtet in seiner Autobiografie und der Schrift *Theobald und die Schwärmer*, die viele autobiographische Züge trägt, von dem Einfluss der Radikalpietisten aus Berleburg und Wittgenstein in das nicht weit entfernt gelegene Siegerland. Wer sich mit den „großen“ Persönlichkeiten des Pietismus wie Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke und Nikolaus von Zinzendorf, aber auch mit einer Anzahl von Radikalpietisten (Hochmann von Hohenau, Victor Christoph Tuchtfeld), teilweise aus der Schweiz kommend (Samuel König, Carl Anton Püntiner) oder Inspirierten (Johann Friedrich Rock) beschäftigt, wird zwangsläufig dorthin geführt. Am bekanntesten dürfte jedoch die *Berleburger Bibel* sein, ein opulentes Bibelwerk in sechs großen Foliobänden, das eine eigene Übersetzung des Bibeltextes mit kommentierenden Zwischenabschnitten, die der mystischen und spiritualistischen Tradition (u. a. Jakob Böhme) folgen, bietet. Ihre Wirkungsgeschichte ist noch nicht annähernd erforscht. Es ist aber bemerkenswert, dass ca. 100 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes (1725) eine Neuauflage im Großraum der süddeutschen Erweckungsbewegung, in Stuttgart, zu erscheinen begann.

Diese knappe Skizze der vielfältigen und weitläufigen Verbindungen ins und aus dem Berleburg-Wittgensteiner Land reichen aus, um dessen Bedeutung für die Erforschung des Pietismus und der Erweckungsbewegungen hervorzuheben. Es ist demnach sehr dankenswert, dass U. Lückel, Schüler des bedeutendsten zeitgenössischen Kenners des Radikalpietismus, Hans Schneider (Marburg), sich in seiner Dissertation, die im Wintersemester 2012/2013 in Marburg angenommen wurde, der religiösen Entwicklung und der Frömmigkeit der Berleburger Grafschaft(en) und ihrer Grafenfamilie angenommen hat. Die Arbeit speist sich im Wesentlichen aus zwei Arten von Quellen. Eine ganze Anzahl von handschriftlichen Quellen aus den fürstlichen Archiven in Bad Berleburg und Bad Laasphe und in Kirchenarchiven, angereichert durch Handschriften aus den Ar-

chiven in Halle und Herrnhut, konnten eingesehen und ausgewertet werden, die der Forschung bislang unbekannt waren. Als herausragend muss das Tagebuch des Grafen Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg angesehen werden. Viele Informationen mussten allerdings aus Quellen „zweiter Hand“, also aus alten Aufsätzen und Darstellungen, gewonnen werden, weil die Herkunft von deren Material nicht mehr nachverfolgt werden konnte. Lückel vermutet zudem „in diversen Privatsammlungen ... noch viel ‚Schätze‘, die erforscht und ausgewertet werden müssen“ (25). Dabei meint er vornehmlich Drucke, die aus der Berleburger „Pietistenoffizin“ stammen. Diese nicht eingesehenen oder nicht einsehbaren „Schätze“ sowie der notwendige Rückgriff auf gedruckte Traditionen, die nicht mehr weiter überprüft werden konnten, erscheinen dem Leser der Arbeit immer wieder misslich, war aber wohl nicht zu umgehen. So hat auch das Zusammentragen dieser an vielen, auch sehr entlegenen, Stellen publizierten Informationen seinen Wert, vor allem, weil sie in ein gesamtes Bild des Berleburgischen Pietismus eingesehen werden.

Nach einer Skizze zur politischen und ökonomischen Entwicklung der Wittgensteiner Grafenfamilie mit ihrem Sitz in Berleburg und deren Annahme des reformierten Bekenntnisses im 16. Jahrhundert (Kap. 2; 26–42) wird die „pietistische Phase“ (1699–1741) mit ihren beiden Phasen, die sich wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse ausnehmen, beschrieben. Die tragenden Personen dabei sind Gräfin Hedwig Sophie zu Seyn-Wittgenstein-Berleburg (1669–1738) und ihr Sohn Casimir (1687–1741). Leider kann der Verfasser auf die erste brennend interessante Frage, wie es denn dazu kam, dass sich die Grafschaft zu einem Anziehungsort für – vor allem in ihrer Heimat nicht wohlgelittene – Pietisten unterschiedlicher Coleur entwickelte, keine rechte Antwort finden. Die Behauptung, der Ehemann Hedwig Sophies, einer geborenen Gräfin zu Lippe-Brake, sei in seinem Elternhaus „frühpietistisch“ geprägt worden, bleibt unbelegt. So muss es bei der Auskunft bleiben: „Wie genau der Kontakt zwischen Hedwig Sophie und den radikalen Predigern und Enthusiasten entstanden ist, die ab Herbst 1699 in Berleburg eintrafen und dort die Berleburger Kirche übernommen haben, können wir nicht mehr ermitteln, denn dazu haben sich bislang keine Dokumente gefunden“ (48). Die bislang naheliegendste Erklärung (von Hans Schneider), dass der Kontakt durch den Berleburger Oberamtmann Bernhard Clemens Metting(h), einen Schwiegersohn des Frankfurter Juristen Johann Jakob Schütz, der zur ersten Generation der dortigen Pietisten gehörte und sich dann von der Kirche separiert hatte, entstanden sein könnte, nimmt der Verfasser auf, kann aber für diese These keine bestätigenden Quellen vorlegen (52).

Im ersten Schwerpunktkapitel geht es um die „chiliastische Revolution und ihr Scheitern 1700“ (54–69). Die Jahrhundertwende mit ihren überspannten Hoffnungen auf den Beginn des Reiches Gottes hatte neben dem pietistisch geprägten Grafenhof von Laubach („Laubacher Kirchenrevolution“) auch das Berleburger Land erfasst, freilich im Wesentlichen den Hof und nicht die Landbevölkerung. Offenbar waren die ekstatischen Erlebnisse derart ausgeprägt, dass sogar Perso-

nen, die andernorts wegen radikalpietistischer Umtriebe verjagt worden waren, wie Samuel König und Heinrich Horche, den Hof verließen, während sich Hochmann von Hochenau und Carl Anton Püntiner um die Leitung der Bewegung stritten. Durch den von der Bevölkerung zu Hilfe gerufenen Vormund der Berleburger Grafenkinder, Graf Rudolf zur Lippe-Brake, wurde dem Ganzen schon bald nach der Jahrhundertwende, nämlich schon bis Ostern 1700 ein Ende gesetzt. Zufluchtsort wurde u. a. Schwarzenau, ein kleiner Ort im benachbarten Gebiet des gräflichen Zweiges Sayn-Wittgenstein-Wittgenstein(-Hohenstein) gelegen. Von hier gingen die „Schwarzenauer Neutäufer“ aus, hier wirkte auch die sog. „Buttlarsche Rotte“ um Eva von Buttlar mit ihren religiös begründeten sexuellen Eskapaden. Zu beiden Gruppen gibt es inzwischen grundlegende Forschungsarbeiten, sodass diese Themen im vorliegenden Band verhältnismäßig knapp dargestellt werden. Viel breiter sind dann aber die Ausführungen zu Graf Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1669–1738), dem Landesvater, zu dessen Regierungszeit die *Berleburger Bibel* entstand. Zu den von ihm geförderten Aktivitäten gehörte die Pietistenoffizin, aus der zahlreiche radikalpietistische Werke hervorgingen, nicht zuletzt die Zeitschriftenreihe „Geistliche Fama“. Nach dem Vorbild von Halle war auch in Berleburg mit der Druckerei ein Waisenhaus verbunden. Ausführlich wird nicht nur der Werdegang des frommen Grafen dargestellt, dessen Tagebücher ausgewertet werden, sondern die verschiedenen Etappen der Entstehung der *Berleburger Bibel* (erschieden in sechs Bänden von 1625/26 bis 1742) und erste Reaktionen darauf. Dabei ist eine kleine, aber durchaus spannende Entdeckung hervorzuheben: Ganz offensichtlich auf Wunsch der Berleburger Herausgebergruppe war Johann Albrecht Bengel eingeladen worden, Beiträge zur *Berleburger Bibel* zu liefern. Er reagierte auf diese Bitte mit der Zusendung von Manuskripten und einigen seiner Publikationen.

Zu guter Letzt sind noch verschiedene Gruppen und Einzelpersonen, abgesehen von den Verantwortlichen für die *Berleburger Bibel*, zu nennen, die sich – gemeinsam oder zu unterschiedlichen Zeiten – in Berleburg aufhielten: Gruppen von Inspirierten aus dem süddeutschen Raum unter der Leitung von Johann Friedrich Rock, der radikalpietistische Mediziner Samuel Carl, erster Herausgeber der „Geistlichen Fama“, Johann Conrad Dippel, Johann Christian Edelmann und andere Persönlichkeiten, die weniger bekannt sind.

Dieses bunte und durchaus nicht so „philadelphische“ Volk wollte schließlich Nikolaus Ludwig von Zinzendorf bei einem ca. zweiwöchigen Besuch im September 1730 vereinen, und zwar nach Herrnhutischem Muster. Es überrascht nicht, dass dieser Versuch nur wenige Tage nach Abreise des Grafen wieder zum Erliegen kam. Dieser kurzen – aber vielsagenden – Episode wird schließlich der letzte größere Abschnitt der vorliegenden Arbeit gewidmet.

Im Anhang werden neben Quellen- und Literaturverzeichnis und Personen-, Orts- und Bibelstellenregister zwei Textanhänge vorgelegt. Der längste ist ein Brief von August Hermann Francke an die Gräfin Hedwig Sophie zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg vom 31.1.1701. Im Petit-Druck umfasst er neun Druck-

seiten, die im fürstlichen Archiv in Berleburg überlieferte Handschrift hat 32 Seiten. Trotz Briefkopf mit Anrede und ganz typischen Schlussformeln wirkt das Schreiben fast eher wie eine Abhandlung als ein wirklicher Brief. Aber es ist dennoch ein langes seelsorgerliches Schreiben, das deutlich die Situation der Gräfin nach der enttäuschten Hoffnung auf eine besondere Zeit geistlicher Blüte, wenn nicht des Anbruchs des Millenniums, widerspiegelt. Von „besonderen Gaben“ wird der Blick gelenkt auf das in Christus geschenkte Heil. Die hochgespannten Erwartungen besonderer „Empfindungen“ werden eher als Angriffe des Teufels gedeutet und die Gedanken der Gräfin werden auf die Verheißungen Gottes gerichtet, die nicht untergehen. Interessant ist die Bemerkung im Schlussteil, dass Francke zwar den Brief unterschrieben habe, er aber nicht von ihm selbst verfasst sei, sondern von einem treuen Mitglied (Mitarbeiter?) „auff meine wohlgemeynte Veranlaßung und nach meinem Sinn, den ich führe in Christo Jesu“ (174). Ein zweiter Anhang ist ein „Trauergedicht von Victor Christoph Tuchtfeld auf Graf Casimir“ aus dem Jahr 1741.

Die vorliegende Arbeit fasst die radikalpietistischen Ereignisse aus dem Blickfeld des Berleburger Grafenhauses zusammen und ergänzt damit schon vorliegende Arbeiten (zu den Schwarzenauer Täufern, zu Eva von Buttlar usw.). Sie stellt die personelle, ökonomische und frömmigkeitliche Situation dar, in der die *Berleburger Bibel* entstanden ist, und ist damit ein wichtiger Stimulus, um diese große und wirkmächtige Bibel einer genauen Untersuchung zu unterziehen. Damit ist diese Arbeit ein wichtiges Verbindungsglied zwischen schon vorliegenden und noch ausstehenden Untersuchungen im weiten und bislang noch nicht annähernd erforschten Feld des „radikalen Pietismus“.

Ganz zum Schluss sei nur noch auf das Druckversehen hingewiesen. Auf der Seite 114 bricht plötzlich die fortlaufende Nummerierung der Fußnoten dieses Kapitels im Text ab, um wieder mit „1“ zu beginnen, während sie im Apparat fortgeführt wird.

Klaus vom Orde

Markus Matthias (Hg.), *Philipp Jacob Spener. Die Anfänge des Pietismus in seinen Briefen*, Edition Pietismustexte 7, Leipzig: EVA, 2016, Pb., 279 S., € 16,80

Philipp Jacob Speners (1635–1705) Reformprogramm *Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen* (1675) gilt als Programmschrift des Pietismus und wird, auch dank der leicht zugänglichen und behutsam modernisierten deutschen Textfassung (z. B. herausgegeben von Erich Beyreuther im Brunnen-Verlag in mehreren Auflagen) oder der lateinisch-deutschen Studienausgabe von Beate Köster (2005), bis heute von einem breiten christlichen Publikum gelesen. Dass Spener auch eine ausge-

dehnte Korrespondenz pflegte und diese lateinischen und deutschen Briefe, thematisch geordnet, oft anonymisiert und teilweise ohne Datierung, selbst veröffentlichte, ist möglicherweise noch bekannt, aber die historisch-kritische Edition seiner Briefe aus der Frankfurter, Dresdner und Berliner Zeit (letztere derzeit als Projekt der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig) vorbereitet) ist zumindest nicht für jedermann erschwinglich und daher eher in Bibliotheken als im heimischen Bücherregal zu finden. Hier schließt die vorliegende Auswahl-Edition eine Lücke, wie dies auch die anderen Textausgaben der bereits bewährten Reihe „Edition Pietismustexte“ tun. Markus Matthias, Herausgeber des Bandes sowie Übersetzer der lateinischen Brieftexte, stellt hier 26 Briefe aus Speners Frankfurter Zeit (1666–1686) zusammen. Dabei folgt er nicht nur dem von Speners eigener Publikation seiner Briefe vorgegebenen Muster einer thematischen Ordnung, sondern wählte auch die Briefe aus den Jahren vor und nach dem Erscheinen der *Pia Desideria* aus, „die nach Einschätzung des Herausgebers für das Verständnis der Entstehung des Pietismus grundlegend sind“ (239). Die ausgewählten Briefe Speners ermöglichen damit, wie der Untertitel sagt, einen Blick in die „Anfänge des Pietismus in seinen Briefen“.

1666 trat Spener sein Amt als Pfarrer und Senior des Geistlichen Ministeriums, des Pfarrerkollegiums, in Frankfurt am Main an; 1686 wechselte er nach Dresden in das Amt eines kursächsischen Oberhofpredigers. In den zehn Jahren in Frankfurt führte Spener nicht nur die pietistischen Erbauungsversammlungen ein, sondern veröffentlichte mit den *Pia Desideria* auch die Programmschrift des Pietismus, als dessen zeitgenössische Führungsgestalt er bald galt. Die hier vorliegenden Briefe aus dieser Zeit zeigen, welche Fragen Spener in seiner Korrespondenz beschäftigten und wie theologische Gedanken, die sich auch in den *Pia Desideria* finden, erstmals beschrieben und erläutert werden. Der Herausgeber gliedert die Briefauswahl in drei Abschnitte: (A): die Frage nach „Ursachen des Verfalls des christlichen Glaubens“ (Briefe 1–5); (B): Speners „Vorschläge zur Hebung der Christlichkeit“ (Briefe 6–19) sowie (C): seine über das Reformprogramm von 1675 hinausgehenden „Urteile und Ratschläge zu theologischen und kirchlichen Fragen der Zeit“ (Briefe 20–26), z. B. über die Möglichkeiten religiöser Toleranz und Kirchenkritik.

Als Ursachen des Verfalls (Teil A) nennt Spener den um sich greifenden Atheismus, den Mangel an gelebter Frömmigkeit, die Ungeistlichkeit der Geistlichen und die Vernachlässigung der Sonntagsheiligung – Gedanken, die hier in je einem Brief exemplarisch vorgestellt werden. Gehen diese in seinen Briefen aus den Jahren 1666 bis 1670 formulierten Überlegungen Speners zum zeitgenössischen Christentum fast unmittelbar in die *Pia Desideria* ein, so gilt dies auch für die im zweiten Teil (Teil B) edierten Briefe, die neben den *exercitia pietatis*, den Frömmigkeitsübungen und konkret den in Frankfurt begonnenen Erbauungsversammlungen, die Reform des Theologiestudiums, das richtige Lesen der Schrift und die Hoffnung besserer Zeiten thematisieren. Die Briefe geben damit einen direkten Einblick in die Genese des Spenerschen Reformprogramms von 1675.

So berichtet Spener zum Beispiel in einem Brief vom 9. November 1670 an Johann Ludwig Hartmann, Superintendent in Rothenburg ob der Tauber (Brief Nr. 6, 43–47), erstmals über die in Frankfurt begonnenen exercitia pietatis: „Vor einigen Monaten haben nämlich einige von meinen Predigthörern, von denen manche sich den akademischen Studien gewidmet haben, andere im übrigen ungelehrt, aber Freunde der Frömmigkeit [pietas] sind, damit begonnen, sich bei mir zu festgelegten Uhrzeiten (zweimal in der Woche) zu versammeln, wo wir, nachdem einige Seiten aus einem Erbauungsbuch ... gelesen worden sind ..., uns darüber untereinander austauschen“ (45). Findet sich in diesen Worten die erste in den Quellen erhaltene Erwähnung der Erbauungsversammlungen, so zeigen die Briefe der Jahre 1670 bis 1675 (Briefe Nr. 7–12), dass Spener diese Versammlungen schon früh näher erläutern, theologisch begründen und verteidigen musste.

Die hier edierten Briefe richten sich an unterschiedliche Adressaten mit und ohne theologische Vorbildung und vermitteln einen lebendigen Eindruck davon, was Spener in den Jahren in Frankfurt bewegte, wobei sich die in den Briefen angesprochenen vielfältigen Aspekte bündeln lassen in seiner Grundüberzeugung: „So kann es nicht anders sein, dass aus diesem Glauben wie aus einer lebendigen Wurzel täglich edelste und ihres Ursprungs würdige Früchte hervorgebracht werden.“ (Brief an Gottlieb Spizel, Augsburg, 10. Dezember 1669, hier: Nr. 4, 28).

Der Edition (9–235) folgen, wie in der Buchreihe üblich, editorische Erläuterungen (236–240) und das wichtige Nachwort (241–252), in dem der Herausgeber Markus Matthias nicht nur in die einzelnen Briefe der Frankfurter Zeit einführt, sondern auch in Auseinandersetzung mit der Forschung (und vor dem Hintergrund seiner eigenen Beiträge zur Pietismus-Forschung) die Frage nach der Eigenständigkeit und dem Neuen von Speners Reformgedanken aufgreift und die These aufstellt, dass die Erbauungsversammlungen aus der „Betstunde der normalen Gemeinde“ (251) erwachsen seien und Speners Reformprogramm als selbständige theologische Reaktion auf die veränderte gesellschaftliche Situation im 17. Jahrhundert zu verstehen sei. Diese kurze Auseinandersetzung, u. a. mit Johannes Wallmanns Untersuchung zu den Anfängen des Pietismus, wäre sicher noch zu vertiefen und zu diskutieren, doch dafür bietet das Nachwort keinen Raum. Während hier abschließend ein kleiner Blick in die Forschungsdiskussion gegeben wird, zeichnet sich die sorgfältige Edition insgesamt durch leichte Zugänglichkeit und große Leserfreundlichkeit aus: Die thematisch-inhaltliche Zusammenstellung der Briefe, die knappen Erläuterungen im Anmerkungsapparat unter dem Text, das Literaturverzeichnis (253–256) sowie mehrere Register (Bibelstellen, Personen, Sachen; 257–278) und die abschließende Übersicht über Speners Lebensdaten (279) sind vorbildlich, und angesichts des günstigen Preises darf hier wirklich der Kauf und vor allem die Lektüre empfohlen werden.

Ulrike Treusch

Klaus vom Orde (Hg.), *Pietas et eruditio. Pietistische Texte zum Theologiestudium*, Edition Pietismustexte 8, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, Pb., 314 S., € 18,80

In seiner programmatischen Schrift *Pia desideria* forderte Philipp Jakob Spener 1675 nichts anderes als die geistliche Erneuerung aller gesellschaftlichen Stände. Dabei kam bei Spener, selbst lutherischer Pfarrer, der Erneuerung des geistlichen Standes und der Reform der Theologen-Ausbildung besondere Bedeutung zu, und er entwarf in den *Pia Desideria* sowie in weiteren Schriften und Briefen konkrete Vorschläge für deren Reform. Spener rezipierend und weiterführend, entstanden im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts zahlreiche Schriften zu Zielen, Fächern und Inhalten theologischer Ausbildung. Klaus vom Orde, Leiter der Arbeitsstelle der Edition der Briefe Speners (Sächsische Akademie der Wissenschaften, Leipzig), hat eine Auswahl aus den pietistischen Texten zum Theologiestudium zusammengetragen, ediert und sorgfältig kommentiert.

Fünfzehn Texte unterschiedlicher Gattungen (Briefe, Auszüge aus umfangreicheren Schriften, eine Disputation, ein Lied) aus den Jahren 1603 bis 1799 finden sich in dieser Sammlung. Den zeitlichen Auftakt bildet ein Brief Johann Arndts an Johann Gerhard (1603) über die Bücher, die sich ein Theologe anschaffen soll (Text I); den zeitlichen Schlusspunkt setzt ein Auszug aus Johann Heinrich Jung-Stillings Schrift *Der Graue Mann* (1799), in der er die Errichtung einer überkonfessionellen theologischen Ausbildungsstätte erörtert (Text XV). Jung-Stillings Erwägungen weisen bereits über den Pietismus des 17. und 18. Jahrhundert hinaus auf die Auseinandersetzung von Aufklärungs- und Erweckungstheologie im 19. Jahrhundert. Zeitlich zwischen diesen beiden Texten finden sich Auszüge aus Speners Überlegungen und Korrespondenz zum Theologiestudium zwischen „Gottesgelahrtheit“ und „Welt-Weisheit“ (38) (Texte II–IV) sowie August Hermann Franckes Gedanken zum Theologiestudium (*Idea studiosi Theologiae*, 1712) und zu einem Predigerseminar (*Project des Seminarii Ministerii Ecclesiastici*, 1714) zur Vorbereitung auf den Pfarrdienst nach Abschluss des theologischen Studiums, wie es z. B. in Flechtendorf in der Grafschaft Waldeck (Hessen) bereits 1704 verwirklicht wurde (Texte V–VII). Auch eine akademische Disputation über das Theologiestudium (1702) (Text VIII) gehört noch in die Frühzeit des Pietismus, während mit dem Gießener Professor Johann Jacob Rambach ein Autor der zweiten pietistischen Generation zu Wort kommt (Text IX).

Scharfe Kritik am zeitgenössischen universitären Theologiestudium spiegeln zwei Texte, deren Verfasser, Sigmund Christian Gmehlin und Johann Friedrich Haug, dem radikalen Pietismus nahestanden (Texte X–XI). Mit Überlegungen Johann Albrecht Bengels, Christian Albrecht Döderleins Antrittsvorlesung an der Universität Bützow zu den „Vorzügen der biblischen Theologie“ (213) und dem bereits erwähnten Text von Jung-Stilling (Texte XII–XV) endet die gelungene Quellenauswahl, die den Bogen vom lutherischen Pietismus Speners und den

Leipziger Streitigkeiten über den Hallischen, radikalen und württembergischen Pietismus bis in die Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie schlägt.

Dabei werden Vielfalt und Gemeinsamkeiten pietistischer Entwürfe zur theologischen Ausbildung erkennbar: Gemeinsam ist den Autoren die Ansicht, dass die Theologie ein *habitus practicus* ist und das gründliche Studieren (mit Schwerpunkt Exegese und biblischen Sprachen) durch geistliche Übungen und die praktische Einübung ins geistliche Amt ergänzt werden müsse. Die Spannung von Frömmigkeit (*pietas*) und Gelehrsamkeit (*eruditio*) in der theologischen Ausbildung wird von den Autoren jedoch unterschiedlich bewertet und gelöst. Dem Vorwurf pietistischer Wissenschaftsfeindlichkeit treten die hier versammelten Texte entgegen; fast alle Autoren betonen, wie wichtig das tiefgehende fachliche Studium ist. – Im Detail überraschen die Quellentexte auch: So treten Spener und Francke für ein individualisiertes Theologiestudium ein, nicht nur angesichts der begrenzten Studienzeit, sondern auch angesichts unterschiedlicher intellektueller Begabung und späterer Tätigkeit. Ihre Vorschläge zeigen Parallelen zur heutigen pädagogischen Diskussion um individuelles Lernen und binnendifferenziertes Unterrichten, und Franckes Ausführungen zur sinnvollen Zeiteinteilung im Studium (63–65) erinnern an gegenwärtige Ratschläge zu Zeitmanagement und Work-Life-Balance.

Das ausführliche Nachwort (242–281), das am besten parallel zu den Quellentexten gelesen wird, erschließt die einzelnen Texte in ihrem zeitgenössischen Kontext und bietet eine vergleichende Zusammenfassung der vielen Aspekte, die den pietistischen Autoren im Blick auf die theologische Ausbildung wichtig waren. Wie in der Reihe üblich, beschließen ein Verzeichnis von Quellen und Forschungsliteratur (282–300), editorische Hinweise (301–302), ein Abkürzungsverzeichnis (304–306) und drei Register der Bibelstellen, Orte und Personen (307–313) die Edition.

Die erste Leserschaft für diese Texte sind sicher Theologen und Theologiestudierende, die aus eigener Erfahrung die theologische Ausbildung kennen. Vielleicht aus diesem Grund tritt dieser Band auch ambitionierter auf als die vorausgehenden Bände der Reihe: So werden z. B. bei mehrfacher Textüberlieferung variante Lesarten und Konjekturen im Anmerkungsapparat ausgewiesen. Auch beginnt die Quellensammlung mit einem Brief von Johann Arndt, der zunächst als lateinische Fassung (7–11), dann in einer zeitgenössischen „Teutsche[n] Uebersetzung“ (11–13) abgedruckt ist. Lateinische Grundkenntnisse sind hilfreich für die Lektüre. Doch ist ein weiterer lateinischer Text (107–140) mit einer deutschen Übersetzung des Herausgebers versehen; Fremdwörter, Fachbegriffe, Personen und Situationen werden in den Fußnoten erläutert und griechische Wörter in Umschrift wiedergegeben und übersetzt, so dass sich der Leser von den lateinischen Passagen nicht abschrecken lassen sollte.

Angesichts des inhaltlichen und editorischen Anspruchs der Quellensammlung ist die Kritikerin irritiert, dass die zahlreichen Lexikonartikel, auf die in den Anmerkungen verwiesen wird, durchweg nur mit Kurztitel des Lexikons, Band

und Seitenzahl (vgl. 8, Anm. 7: RGG⁴ 3, 1364) angeführt und auch im Literaturverzeichnis nicht zu finden sind („Lexikonartikel sind an Ort und Stelle nachgewiesen“, 292), so dass auf vollständige bibliographische Angaben (mit Autor, lexikalischem Stichwort, Erscheinungsjahr des Bandes) gänzlich verzichtet wird. Mit dem Verzeichnis der Sekundärliteratur (292–300) scheint ein Überblick über die zum Thema erschienene Forschungsliteratur intendiert zu sein; denn nicht alle aufgeführten Titel werden in den Anmerkungen zitiert. An wenigen Stellen im Literaturverzeichnis ist das Titelstichwort nicht kursiviert (zum Beispiel 298, Schrader) und einige Rechtschreib- und Trennungsfehler wurden nicht ausgemerzt. Diese kleinen formalen Desiderate schmälern aber nicht die Gesamtleistung dieser Edition pietistischer Texte zum Theologiestudium.

Johann Albrecht Bengel riet angesichts begrenzter Studien- und Lebenszeit: „Viel Bücher kaufen, ist weniger gut. Man bringt unvermerkt einen namhaften Theil der kostbaren Lebenszeit nur mit solcher Sammlungs-Arbeit zu.“ (206). Er empfiehlt stattdessen nur das Notieren der wichtigsten Gedanken. Für die vorliegende Quellensammlung wird jedoch guten Gewissens sowohl zur Lektüre als auch zur Anschaffung geraten.

Ulrike Treusch

Uwe Schäfer, *Der errettete Beter. Hans Stadens ‚Wahrhaftige Historia‘ (1557) als protestantische Erbauungserzählung und Beispiel lebensbezogener Lutherrezeption*, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2015, geb., 216 S., € 47,95

Wenn einer eine Reise tut ... Reiseberichte vergangener Jahrhunderte dienen nicht nur den Literatur- und Kulturwissenschaften als Untersuchungsgegenstand, sondern längst auch der Theologie, wie zum Beispiel die 2014 erschienene Habilitationsschrift von Christoph Nebgen zeigt, der konfessionelle Differenz-erfahrungen anhand von Reiseberichten Rheinreisender (1648–1815) untersuchte. In die Zeit von Reformation und beginnender Konfessionalisierung fällt auch der erste Reisebericht in deutscher Sprache über Brasilien aus der Feder des hessischen Büchenschützen Hans Staden, die 1557 in Marburg (Lahn) erschienene *Wahrhaftige Historia (Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen MenschfresserLeuthen in der Newenwelt America gelegen ...)*, die der Autor Landgraf Philipp widmete. Diesen Text und seine Illustrationen betrachtet Uwe Schäfer, Pfarrer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, unter dezidiert theologischer Perspektive, in der er die *Wahrhaftige Historia* als protestantisches Erbauungsbuch in der Rezeption der Theologie Martin Luthers wahrnimmt und untersucht.

Die *Historia* erzählt von zwei Südamerika-Reisen, die der aus Homberg (Efze) stammende Hans Staden zwischen 1548 und 1555 unternahm, wobei er während

der zweiten Reise rund neun Monate Gefangener eines kannibalischen Indianerstamms war. Diese Situation führte zu seiner (neuen) Hinwendung zum christlichen Gott, dem Staden in der *Historia* seine Errettung zuschreibt. Für Schäfer ist „die religiöse Dimension das eigentliche Movens für die Abfassung der Schrift“, die er als „erzählte Glaubenserfahrung“ deutet (17) und deren Zielsetzung er als „Vermittlung protestantischen Glaubenswissens im gemeinen Volk“ (18) beschreibt. Schäfer will den Versuch „unternehmen, die ‚Wahrhaftige Historia‘ von ihrer religiösen Erzählgestaltung, ihrer theologischen Akzentsetzung und ihrem strukturgebenden Gebetskontext her zu verstehen.“ (11).

Nach der kurzen Einführung (15–18) wird die Untersuchung in fünf Kapiteln entfaltet, in denen zunächst die aktuellen Wissenschaftsdiskurse zu Stadens Schrift (Kap. 1; 19–33) skizziert werden, darunter die Debatte um den Kannibalismus, die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Berichts (Historie und/oder Fiktion?) sowie nach der kulturellen Wissensvermittlung durch Stadens *Historia*. Dabei stellt Schäfer das Erarbeiten der religiösen Dimension der Schrift als Desiderat heraus und wertet bereits vorliegende Untersuchungen zu theologischen Aspekten der *Historia* selbstbewusst als einer „tiefergehenden Betrachtung“ entbehrend (28) oder „noch nicht in wünschenswerter Gründlichkeit herausgestellt“ (33). Es folgen drei Kapitel, in denen zunächst (2.; 35–47) die religiöse Darstellungsintention Stadens erarbeitet und anschließend die religiöse Ausgestaltung des Erzähltexts anhand der Konversionserzählung (3.; 49–95) vorgestellt wird. Dabei illustrieren die 13 Abbildungen aus der *Historia* die Analyse trefflich. Die intensive Auseinandersetzung mit Stadens Schrift führt zu überzeugenden Beobachtungen, wie zum Beispiel, dass die *Historia* als Selbstnarration verstanden werden will, die nicht nur der eigenen religiösen Identitätsbildung dient, sondern auch dem Leser „ein Identifikationsangebot“ macht, „in welches er sich mit seiner Biographie und seiner Lebensgeschichte in nachahmender Weise einfügen kann“ (41). Auch die Vermittlung einer Konversionserfahrung (der Erzählfigur Hans Staden) innerhalb des Reiseberichts nachvollziehbar.

Im vierten Kapitel wendet sich Schäfer den zahlreichen Gebeten in der *Historia* zu (4.; 97–188), in denen er „die entscheidende Neuausrichtung des Brasiliensbuches“ (99) und eine dezidiert reformatorische Gebetspraxis erkennt. In (der Erzählfigur) Hans Staden sieht Schäfer einen Repräsentanten lutherischer Gebetspraxis, die sich an den katechetisch-seelsorgerlichen Schriften Luthers orientiert und ausgebildet hat. Diese These wird gut belegt (4.3; 122–188); die vorausgehende Einordnung in die Gebets- und Erbauungsliteratur der Reformationszeit erfolgt exemplarisch (4.1; 100–110) und die Abgrenzung zu einer mittelalterlichen Gebetspraxis (4.2; 110–122) bleibt pauschal. Im letzten Kapitel (5.; 189–198) wird die *Historia* auf Basis des vorausgehend Erarbeiteten als „volksbildnerische Erbauungserzählung“ (189) qualifiziert. Eine englische Zusammenfassung (199–201) und das Literaturverzeichnis (203–216) mit praktisch-theologischem Schwerpunkt beschließen die Studie.

Die Stärke der Studie liegt in der Auseinandersetzung mit der umfangreichen Quellenschrift, die im Blick auf die religiös-christlichen Deutungsmuster in der *Historia* Stadens zu überzeugenden Ergebnissen führt. Dies ist ein wichtiger Aspekt der *Historia*, der hier detailliert erarbeitet wird. An die Konzeption der Arbeit darf aber die Frage gestellt werden, ob die These, die *Historia* als protestantisches Erbauungsbuch zu verstehen, nicht noch größere Überzeugungskraft gewonnen hätte in der Auseinandersetzung mit der literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschung zur Gattung der Reiseberichte des 16. Jahrhunderts sowie durch einen Vergleich mit anderen Reiseberichten der Reformationszeit. So könnten zum Beispiel die Gebete gattungstypische Elemente sein, die der Verifizierung des Gesagten dienten, wie dies, um nur ein Beispiel zu nennen, in Adam Olearius' *Muscowitischer und Persischer Reyse* (1656) ein Jahrhundert später literarische Strategie war. Auch die Frage, ob der Konversionsbericht in der *Historia* Stadens singularär für einen Reisebericht des 16. Jahrhunderts ist, wäre zu stellen. Eine breitere Konzeption ist freilich abhängig von der intendierten Leserschaft, und hier hinterlässt die Studie einen ambivalenten Eindruck: Die Vorworte von Martin Hein, Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, sowie des Bürgermeisters von Homberg (Efze), dem Geburtsort von Hans Staden, die Übertragungen bzw. Paraphrasierungen der frühneuhochdeutschen Zitate aus der *Historia* und theologischen Schriften des 16. Jahrhundert in heutiges Deutsch und nicht zuletzt die Erläuterungen von Begriffen (z. B. auf Seite 60: „Nachen (kleines Boot)“) oder die Darstellung von Grundzügen reformatorischer Theologie (z. B. 110f) legen nahe, dass eine breitere Leserschaft angesprochen werden soll, wie die Anfänge der Studie auch in einer öffentlichen Vortragsreihe zu Stadens *Wahrhaftiger Historia* (2007) liegen. Andererseits möchte die Studie ausdrücklich einen Beitrag für die weitere Staden- und Reformationsforschung leisten (vgl. 18; 26) – und leistet dies auch –; für die internationale Forschung wird abschließend eine englische Zusammenfassung gegeben, und auch der Deutungshorizont, zum Beispiel mit Verweis auf Paul Ricoeurs Mimesis-Begriff (vgl. 41ff), wendet sich eher an den fachwissenschaftlichen Leser oder Staden-Forscher. – Die Studie gewährt einen Einblick in die hessische Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte im 16. Jahrhundert sowie die frühe Lutherrezeption und lädt dazu ein, Hans Stadens *Wahrhaftige Historia*, ob im Original oder in einer der neuhochdeutschen Übertragungen, zu entdecken und zu lesen, auch um sich vielleicht noch heute „der alltäglichen Gegenwärtigkeit und Zuwendungsweise Gottes – durch intensives Gebetsleben – versichern zu können“ (198).

Ulrike Treusch

Eberhard Schockenhoff, *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer*, Freiburg etc.: Herder, 2015, geb., 239 S., € 23,-

Das teilweise unsägliche Leiden und Martyrium vieler Christinnen und Christen weltweit ist zum Dauerthema geworden. Doch neben den verschiedenen christlichen Werken, die sich diesen Menschen und diesem Thema engagiert widmen und verschiedenen Versuchen der Dokumentation, etwa in Jahrbüchern, die weltweite Vorkommen erfassen (vgl. V. Kauder [Hg.], *Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit*; Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2012), gibt es wenig dezidiert theologische Beiträge zum Thema. Auf diesem Hintergrund bietet der vorliegende Band willkommene Überlegungen zum Martyrium aus katholischer Perspektive.

Bereits im Vorwort (9–13) stellt S. die Frage nach der Bedeutung der Märtyrer. Welchen Sinn hat das freiwillige Sterben der Märtyrer für andere, für den Glauben und das Leben aller Christen und der ganzen Kirche? In der „Einführung: Die Irritation durch die Märtyrer“ (15–31) geht es um das verratene Ideal des Martyriums durch den heutigen Missbrauch der Begriffe, das schwierige Verhältnis der Kirche zu den Märtyrern, die Märtyrer als lästige Mahner der Kirche, die Fokussierung auf das Sterben der Märtyrer, das mangelnde Selbstbewusstsein des gegenwärtigen Katholizismus, dem eine Vergewisserung angesichts der tatsächlich vorhandenen eigenen Märtyrer helfen könnte und die Notwendigkeit einer Theologie des Martyriums. Dem folgt eine knappe Skizze der Entstehung des urchristlichen Martyriumsverständnisses (33–41; der biblische Zeugenbegriff, das Sterben der Märtyrer als Nachahmung Christi und als Gewinn für die Kirche; für den bibl. Befund vgl. G. M. Penner, *Im Schatten des Kreuzes. Verfolgung und Kreuzesnachfolge. Eine biblische Theologie*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2011).

Kapitel drei untersucht die ethische Vorbildfunktion der Märtyrer (43–127). Nach Einführung geht es zunächst um die Verachtung körperlicher Schmerzen (47–58). S. verfolgt das Motiv in den Makkabäerbüchern und in der stoischen Philosophie, im urchristlichen Martyriumsverständnis, in der Ikonographie der Barockzeit sowie in den Selbstzeugnissen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts. Dieses Vorgehen in chronologischen Längsschnitte (AT, Frühjudentum, Hellenismus/stoische Philosophie, NT, Alte Kirche, 20. Jahrhundert, jeweils soweit zutreffend) bestimmt auch den Aufbau der folgenden Abschnitte. Weitere Themen, die nach diesem Muster behandelt werden, sind die Geringschätzung des Todes und die Hoffnung auf ewiges Leben (58–71), die Heiterkeit, innere Ruhe und Gelassenheit der Märtyrer (71–76), die Übereinstimmung von Überzeugung und Leben (77–94), das freimütige Eintreten der Märtyrer für die eigene Sache als Zeichen höchster Freiheit (94–118), das Martyrium als Ausdruck vollkommener Liebe sowie der Weg der Tugend und Askese als unblutiges Martyrium

(118–127, Wandel des Martyriumsverständnisses in der urchristlichen und mittelalterlichen Frömmigkeit sowie in der Barockfrömmigkeit).

Das vierte Kapitel skizziert das neue Bild der Märtyrer im 20. und 21. Jahrhundert (129–173, sie zeigen, „dass diese Möglichkeit zur innersten Wirklichkeit der Kirche gehört und keineswegs durch den Fortschritt in der Anerkennung der Religionsfreiheit oder eine allgemeine Zivilisierung menschlicher Grausamkeit und Barbarei überholt werden wird“, 130). Dazu gehören Märtyrer des Friedens und der Gerechtigkeit und der Blick auf das familiäre Umfeld der Märtyrer (134–157; Franz und Franziska Jägerstätter, Dietrich Bonhoeffer und Maria von Wedemeyer sowie Helmuth James und Freya von Moltke). Unter der Überschrift „Die *Una Sancta in vinculis*“ (157–173, als Ausdruck für die enge ökumenischen Verbundenheit, zu der Christen unterschiedlicher Konfessionen während des Widerstands gegen die nationalsozialistischen und kommunistischen Gewaltregimes des 20. Jh. fanden) skizziert S. vier Einzelschicksale: „Ökumenische Einheit im gemeinsamen Eintreten für den Menschen: Alfred Delp“, „Die Kirchen als Hilfe zu einem entschiedenen Christsein: Dietrich Bonhoeffer“, „Ökumenische Zusammenarbeit bei der Neugestaltung Deutschlands: der Kreisauer Kreis“ sowie „Ökumenische Visionen und erste Schritte auf dem Weg zur Einheit: Max Josef Metzger“. Als das epochal Neue in der Gegenwart bezeichnet S. die Märtyrer der ungeteilten Christenheit (169–173). Als solche „sind sie nicht nur Wegweiser und Unterstützer für die zu suchende Einheit der Kirche, sondern realisieren diese bereits jetzt“ (172).

Im letzten Kapitel diskutiert S. den erweiterten Begriff des Martyriums in der gegenwärtigen katholischen Theologie (175–197). Dazu gehören die Themen: das erste Gebot als Bekenntnis zu dem einen Gott und Schöpfer der Welt, der Einsatz für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Fragwürdigkeit der Martyrien von Nicht-Christen als Ausdruck der Gottesliebe, der Missbrauch des Namens „Märtyrer“ sowie Überlegungen, inwiefern die Opfer der *Shoa* Märtyrer des jüdischen Glaubens sind. Im Epilog, „Dank an die Märtyrer“ (199–207) fasst S. den geistlichen Gewinn aus dem Andenken der Märtyrer in vier Gedanken zusammen:

Von dem Lebensopfer der Märtyrer geht eine Mahnung zu einem nüchternen Realismus im Blick auf die Welt aus. ... Das Gedenken an die Märtyrer besitzt eine heilende Kraft für die Gemeinschaft. ... Das Leben und Sterben der Märtyrer, die in der freien Annahme eines gewaltsamen Todes um Christi willen die Vollendung erlangten, bezeugt, dass sich die christliche Hoffnung, sosehr sie den Kampf um eine bessere Welt beflügelt, letzten Endes nicht in der Verbesserung äußerer Zustände, in dieser oder jener Veränderung der Welt erschöpft, sondern auf Gott selbst als die äußerste Vollendung des Menschen gerichtet ist ... Die dankbare Erinnerung an das Zeugnis der Märtyrer ist viertens ein Ausdruck der Hoffnung auf das Reich Gottes und eine Selbstverpflichtung der Gläubigen, im eigenen Leben Christus zu bezeugen und im Einsatz für die Sache, für die die Märtyrer starben, nicht nachzulassen (202–205).

Anmerkungen und verschiedene Register beenden das instruktive und allgemein verständlich geschriebene Bändchen.

Der Fokus liegt auf den altkirchlichen Märtyrern und Verständnis des Martyriums und auf römisch-katholischen Zeugen und Märtyrern im 20. Jh. (vgl. dazu H. R. Seeliger, W. Wischmeyer [Hg.], *Martyrerliteratur: hrsg., übers., komm. u. eingel.*, TU 172; Berlin usw.: de Gruyter, 2015 und S. Fuhrmann, R. Grundmann [Hg.], *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*, AJEC 80; Leiden: Brill, 2012). Darin liegt eine Stärke des Bandes (als Ergänzung zur evangelischen Erinnerung und Darstellung), aber auch eine Begrenzung (für eine weitere Perspektive auf moderne Märtyrer vgl. H. Harald, A. Kurschat (Hg.), *„Ihr Ende schaut an ...“*. *Evangelische Märtyrer des 20. Jhdts.*, Leipzig: EVA, 2006; vgl. dort insb. die zwölf einführenden Aufsätze im systematischen Teil, 19–214). Die Märtyrer im Rahmen der Christianisierung Europas fehlen. Auch wenn im Vorwort die etwa 100.000 koreanischen katholischen Christen erwähnt werden, die im 20. Jh. seit dem Auftreten des katholischen Christentums das Martyrium erlitten haben (11f, „Sie zeigen, dass man in Glaubensfragen keine Kompromisse eingehen und das Evangelium weder abschwächen noch den Erwartungen der Mächtigen anpassen dürfe“, 12), fehlt an anderen Stellen die internationale Perspektive. Aus evangelischer Perspektive fehlen auch die Märtyrer im Zeitalter der Reformation und die Opfer der Inquisition. Zeugen des Evangeliums haben nicht nur unter Heiden und totalitären Regimes gelitten!

Einige dezidiert katholische Positionen bedürfen aus biblischer und evangelisch-systematischer Sicht der Revision. So werden etwa die Verdienste der Märtyrer nicht nur in ihrem geistlichen Nutzen als Vorbild an Glaubensstärke und Bekennermut verstanden, sondern auch zugleich wie der Tod Jesu soteriologisch ausgedeutet (mit fließendem Übergang zur Heiligenverehrung): „Das Martyrium ist ein Gewinn, nicht nur für den Märtyrer selbst, der für immer mit Christus verbunden ist, sondern auch für seine Gemeinde, da es ein ‚Opfer‘ und ein ‚Lösegeld‘ ist, das allen zugutekommt. Der Märtyrer opfert im Tod sein Leben für die eigenen und für fremde Sünden; darüber hinaus ist er nach dem Tod vom Himmel her denen, die zum Kampf zurückbleiben, durch sein fürbittendes Gebet dauerhaft verbunden“ (39f). Freilich gilt es auch selbstkritisch zu fragen, welche Ressourcen evangelische und spezifisch evangelikale Traditionen überhaupt zur Fragestellung des Bandes und zur Beantwortung den von S. skizzierten Problemstellungen der Gegenwart (175–197) bereithalten.

Der Band leitet an, sich über punktuelle Betroffenheit und notwendige Hilfs- und Solidarierungsaktionen hinaus mit dem Thema Martyrium zu beschäftigen und zu verstehen, welche Bedeutung Märtyrer für Glauben und Leben anderer Christen dauerhaft haben können. Seine Überlegungen bieten wichtige Vorarbeiten auf dem Weg zu einer zeitgemäßen und aktuellen Theologie des Martyriums.

Christoph Stenschke

Douglas H. Shantz, *A Companion to German Pietism, 1660–1800*, Brill's Companions to the Christian Tradition; A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1800, 55, Leiden, London: Brill, 2015, Hb., XIV, 572 S., € 172,–

Es ist erfreulich, dass dem Pietismus in der wichtigen, bei Brill herausgegebenen Reihe „Brill's Companions to the Christian Tradition“ ein Band gewidmet ist. Mit D. Shantz, „Professor of Christian Thought“ an der Universität von Calgary, wurde einer der wichtigsten internationalen, englischsprachigen Pietismusforscher als Herausgeber für diese Aufgabe berufen. Er hat ein kompetentes internationales und interdisziplinäres Autorenteam gefunden. Die meisten haben zu den von ihnen behandelten Fragen meist schon anderwärts Publikationen vorgelegt.

Der Band ist in vier große Teile eingeteilt. Der erste behandelt „The Theological World of German Pietism“ (17–170) und enthält fünf Beiträge, der zweite, mit vier Aufsätzen, ist überschrieben mit „The Devotional and Experiential World of German Pietism“ (171–292). Das Oberthema des dritten Teils, wiederum mit vier Beiträgen, lautet „The Literary and Cultural World of German Pietism“ (273–422). Im vierten und letzten Teil geht es in drei Beiträgen um „The Social-Political World of German Pietism“ (423–556). Anders als die ersten drei Teile der großen vierbändige „Geschichte des Pietismus“ (Göttingen 1992–2003), die von der „Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus“ verantwortet worden ist, ist die vorliegende Darstellung nicht an der historischen Entwicklung des Pietismus orientiert, sondern beschreibt diesen in großen sachlichen Feldern. Die in der Pietismusforschung immer wieder umstrittene Frage nach der zeitlichen Eingrenzung wird ohne längere Begründung der Jahresangaben im Titel wie folgt vorgenommen: 1660–1800. Zum Teil wird diese zeitliche Begrenzung aber überschritten, wie etwa im Artikel von Craig D. Atwood, der sich mit dem Einfluss des deutschen Pietismus auf die Entstehung der Schwarzen Kirchen in Amerika beschäftigt (527–555). Manchmal ergibt sich die Ausweitung auch einfach durch die besonderen Forschungsschwerpunkte der Autoren, in diesem Fall Ulrike Gleixners, die zum Thema „Pietism and Gender“ schreibt (423–471).

Das Buch bietet eine große Fülle von Einzelinformationen und -themen, die sich in den verschiedenen Beiträgen teilweise inhaltlich überschneiden. Dies muss jedoch kein Nachteil sein, sondern lässt bei unterschiedlichen Zugängen die Vielfältigkeit, in der sich der Pietismus in Europa und in Nordamerika zeigt, erkennen. Die Unterschiede sind vom Hg. bewusst zugelassen worden: „As editor, I have used a light hand in terms of the definition and parameters of German Pietism; contributors have approached their chapters using their own methodological perspectives and assumptions“ (7).

Die insgesamt 16 Beiträge können hier nicht einzeln vorgestellt, geschweige denn kritisch besprochen werden. Nicht selten nehmen die Autoren ihre For-

schungserträge auf, führen sie weiter oder fassen sie zusammen. Da die Adressatenschaft des Sammelbandes aber im englischen Sprachraum zu finden ist, werden damit Ergebnisse der neueren Forschung einem weiteren Publikum bereitgestellt. Andererseits werden hochinteressante Felder eröffnet, die bislang in der (deutschen) Forschung zu Pietismus und pietistischer Tradition eher am Rande liegen. Dazu gehört der schon erwähnte Beitrag von C. D. Atwood, der aufzeigt, dass die Wurzeln der schwarzen Kirchen Amerikas zu großen Teilen in der Herrnhuter Missionsarbeit liegen. Dabei verweist er auf einen bedeutenden forschungsgeschichtlichen Umstand hin: „American historians also have relied primarily on English-language sources and thus have missed the role that German-speaking missionaries played in the creation of Afro-Protestantism“ (529). Vor allem verweist er in diesem Zusammenhang auf eine Schrift des Herrnhuter Missionars Christian Andreas Oldendorp aus dem Jahr 1777 mit dem Titel „Geschichte der Mission der Evangelischen Brüder auf den Caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan“, die er für „the most detailed study of Africans enslaved in the New World published during the colonial period“ hält (531). (Das Buch wurde im Jahr 2000 von Gudrun Meier unter Berücksichtigung „des vollständigen Manuskriptes aus dem Archiv der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut“ mit historischem Kommentar ediert.) Nach Atwood werden die bisherigen Erklärungsansätze zu Entstehung und Wesen der Schwarzen Kirchen mit der Kenntnis dieses Textes problematisch.

Was sich hier als als translinguales Forschungsproblem erweist, wird in einem anderen Beitrag des Buches als eine wichtige Fragestellung im Pietismus selbst thematisiert. D. Shantz agiert hier nicht nur als Herausgeber, sondern als Beiträger mit dem Thema „Pietism as a Translation Movement“ (319–347). Dabei geht es ihm darum, zu zeigen, dass der Pietismus (ebenso wie die Aufklärung) durch Übersetzungstätigkeit einem größeren Publikum die Möglichkeit zu einem umfangreicheren Wissen eröffnet hat, indem Texte aus der Vergangenheit und aus zeitgenössischen anderen Sprachbereichen in Übersetzungen bereitgestellt wurden. Als Beispiele dafür nennt er Gottfried Arnold, der in seinen historischen Werken eine Reihe von lateinischen Texten aus der Vergangenheit übersetzt, Gerhard Tersteegen, der in seinen „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ Biografien, die ursprünglich französisch verfasst waren, ins Deutsche überträgt, und die Übersetzungsarbeit der Hallischen Missionare, die sich linguistisch und übersetzend mit dem Tamilischen beschäftigten. Für diesen gesamten Forschungsbereich sieht er noch viele Lücken, die zu schließen sind. Nicht nur Shantz benennt hier den Zusammenhang zwischen Pietismus und Aufklärung, sondern die Bedeutung des Pietismus für die „Moderne“ wird in auch in anderen Beiträgen thematisiert, vor allem aber im Aufsatz von Martin Gierl mit dem Thema „Pietism, Enlightenment, and Modernity“ (348–392). Er kommt dabei zum folgenden Ergebnis: „Pietism did not simply perpetuate religious and theological traditions; it responded to history. ... It translated ... into organisations, institutions, media, communications systems, social activity, and sexuality. Pie-

tism sought to shape the modern world for itself, and according to its own worldview, by employing the tools of the modern world. As a testing ground and aspect of the Enlightenment, and thus also of secularisation, Pietism created that which could be entrenched institutionally, and as such it responded to the conditions and demands of modernity. In this way, the Pietist realisation of the primal Christian connection between devout faith and world mission was also intensely modern“ (389). Auch Markus Matthias weist in seinem Beitrag „Pietism and Protestant Orthodoxy“ (17–50) auf die Bedeutung des Pietismus für die Entstehung des Neuprotestantismus hin: „One will instead have to describe Pietism as the greatest and most significant reform movement since the Reformation, because it essentially marks the beginning of Neo-protestantism. In spite of, or perhaps because of, its emphasis on piety, Pietism meant a fundamentally new approach to Protestant theology“ (42). Zu diesem Ergebnis kommt er durch die plausible Analyse, nach der August Hermann Francke durch den Jenaer Theologen Johann Musäus beeinflusst und in die Nähe der Helmstedter Theologie zu verorten sei. Der Gestaltungswille, den der Pietismus mit der Aufklärung gemeinsam hat, wird auch in einem anderen Beitrag deutlich, der auf den ersten Blick auf ein völlig anderes Gebiet führt. Paul Peucker, Archivar der „Moravian Archives in Bethlehem, Pennsylvania“ behandelt das Thema „Pietism and the Archives“ (393–420). Er zeigt darin auf, wie unter Gesichtspunkten, die Ausbreitung des Reiches Gottes zu dokumentieren oder (wie bei den „Lebensläufen“ bei den Herrnhutern) christliche Vorbilder darzustellen, nicht nur gesammelt, sondern auch gezielt aussortiert wird. Wenn Gierl feststellt, dass die Pietisten auf die Geschichte antworteten („responded history“, s. o.), so stellt Peucker in Bezug auf die Herrnhuter (was aber gleichermaßen für Halle gilt) fest: „By selecting the documents that were to be preserved in the archives, Moravians constructed and manipulated their own history“ (408). Lebensläufe, Diarien und andere (auto)biografische Texte werden unter anderem Blickwinkel auch im Aufsatz von Ulrike Gleixner behandelt: „Pietism and Gender. Self-modelling and Agency“ (423–471). Auch Jonathan Strom beschäftigt sich mit Erzählungen: „Pietist Experiences and Narratives of Conversion“ (293–318). Die für den Pietismus so bedeutsame Thematik der Bekehrung rückt er in dieser Zusammenfassung seiner – auch an anderen Stellen dokumentierte – intensiven Beschäftigung mit der Frage nach der Bedeutung der Bekehrung im Pietismus so zusammen: „Conversion narratives became more and more common in German Pietism after the 1720s, but they never constituted an essential part of Pietist biography and autobiography“ (315). Dieses Ergebnis mag angesichts einer bisherigen wissenschaftlichen, aber weitgehend populären Wahrnehmung des Pietismus überraschen und ist für die Frage nach Übereinstimmungen und Unterschieden zu der pietistischen Tradition und erwecklichen Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts bedeutsam. Alte Thesen werden auch von Benjamin Marschke durch die Vorstellung neuer Forschungsergebnisse überwunden. In seinem Aufsatz „Pietism and Politics in Prussia and Beyond“ (472–525) zeigt er auf, dass “the established master narrative of

the relationship between Halle Pietism and the Prussian monarchy“ (481), wie sie von Carl Hinrichs und Klaus Deppermann vertreten und von anderen wiederholt wurde, nicht länger aufrecht zu erhalten ist. Wiederum eine andere umstrittene und in neuerer Zeit zu neuen Ergebnissen führende Frage ist diejenige nach dem Verhältnis der niederländischen Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts zum deutschen Pietismus. Vor dem Hintergrund der Skizze früherer Pietismusforschung weist Fred van Lieburg in seinem Beitrag „The Dutch Factor in German Pietism“ (50–80) darauf hin, dass die Frage nach einer einlinigen „Beeinflussung“ wenig hilfreich ist. So sehr die besondere politische Situation der Niederlande für Spiritualisten, Mystiker und (radikale) Pietisten bedeutete, die ihren Einfluss nach Deutschland hatten, so wenig sei davon zu reden, dass der im Luthertum entstandene Pietismus prägende Impulse aus den Niederlanden erfahren habe. Die internationale Vernetzung, vor allem auch mit Nordamerika, spiele gegen einseitige „Traditionsströme“ eine bedeutende Rolle. Das Verhältnis zu anderen Religionen bzw. Konfessionen wird in weiteren Beiträgen verhandelt. Astrid von Schachta thematisiert „Anabaptists and Pietists. Influences, Contacts, and Relations“ (116–138). Scott Kisker bearbeitet die Frage „Pietist Connections“ with English Anglicans and Evangelicals“ (225–255), während J. Steven O’Malley zu „Pietism and Trans-Atlantic Revivals“ schreibt (256–289). Peter Vogt behandelt das Thema „Connectedness in Hope. German Pietism and the Jews“ (81–115) und verbindet darin den Philosemitismus im Pietismus mit der „Hoffnung künftig besserer Zeiten der Kirche“, einem grundlegenden pietistischen Theologumenon. Die Zukunftshoffnung im Pietismus wird von Claus Bernet thematisiert: „Expectations of Philadelphia and the Heavenly Jerusalem in German Pietism“ (139–167). In einen kulturgeschichtlichen Bereich führt der Aufsatz von Tanya Kevorkian mit dem Titel „Pietists and Music“ (171–200). Dabei geht es u. a. um die gesellschaftliche Bedeutung von Musik und Singen. Die Frage nach dem Gesellschaftsbezug wird schließlich auch aufgenommen von Ryoko Mori: „The Conventicle Piety of the Radicals“ (201–224).

Es wird deutlich, wie bunt der Strauß dieses Pietismusbuches ist. Er kann unmöglich im Detail beschrieben werden und auch einzelne Problemstellungen, die gelegentlich auch zum Widerspruch herausfordern, hervorzuheben, wäre nicht angemessen. Die Breite der Themenstellungen und die Freiheit die der Hg. den einzelnen Autoren gegeben hat, ergeben notwendig thematische Überschneidungen und auch Dopplungen. Andererseits kann aber auch eine „flächendeckende“ Darstellung der pietistischen Ereignisse und Themen nicht erwartet werden. Der Aufsatzband hat eine grundlegend andere Konzeption und sticht so aus der Reihe anderer Pietismusdarstellungen heraus. Er ist eine interessante und wichtige Ergänzung zu diesen, benötigt jedoch auch wieder solche, die stärker die historische Entwicklung bzw. den geschichtlichen Verlauf in Blick nehmen. Die anregende Lektüre würde zum Kauf ermuntern, wäre nur nicht der unverhältnismäßig hohe Preis, der selbst für die digitale Version zu berappen wäre.

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Michael Domsgen, Bernd Schröter, *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, ArPrTh 57, Leipzig: EVA, 2014, geb., 240 S., € 48,-

Der Begriff „Kommunikation des Evangeliums“ wird auf ein Konzept zurückgeführt, das Ernst Lange 1965 in seiner Bilanz 65 vorstellt. Es findet 1987 durch Gottfried Adam und Rainer Lachmann Aufnahme in ihr Gemeindepädagogisches Kompendium. Während Christian Grethlein 1994 in seinem gemeindepädagogischen Entwurf diesen Begriff noch als nicht adäquat für die Situation der Gemeinde ansah, übernimmt er ihn einige Jahre später selbst (Grundfragen der Liturgik, 2001; Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft, 2003) und verarbeitet ihn in seinem umfangreichen Werk Praktische Theologie (2012) als Leitbegriff für die ganze Praktische Theologie, was von vielen anderen positiv aufgegriffen worden ist. 2014 fand anlässlich des 60. Geburtstags von Christian Grethlein ein Symposium in Göttingen statt. Vor allem Weggefährten, ehemalige Doktoranden und Habilitanden haben mit Vorträgen dazu beigetragen. Ihre Aufsätze wurden im oben genannten Sammelband veröffentlicht.

Von daher hat der Sammelband zwei Komponenten: zum einen die persönliche, wie sie sich z. B. in einem literaturwissenschaftlichen Beitrag seines Sohnes und verschiedenen wertschätzenden Äußerungen anderer Autoren gegenüber dem Jubilar zeigt; zum andern die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem bei Grethlein vorfindlichen Verständnis des Begriffes „Kommunikation des Evangeliums“ (KdE).

Erfreulich ist hierbei, dass nicht nur Zustimmung zu Grethleins Verständnis geäußert, sondern zumindest ansatzweise die kritische Diskussion aufgenommen wird. Dadurch werden offene Fragen, weiterführende Aspekte und bislang weniger beachtete Implikationen verdeutlicht. Letztlich liegen jedoch alle Beiträge auf der Linie des Jubilars, so dass der Leser keine grundsätzlich kritische Auseinandersetzung mit Grethleins Ansatz erwarten darf. Eine Stärke des Sammelbandes besteht ferner darin, dass die einzelnen Beiträge nicht einfach kompilatorisch nebeneinander stehen und nur durch das gemeinsame Thema und den Anlass zusammengehalten werden, sondern z. T. direkt Bezug aufeinander nehmen und damit die Diskussion auch untereinander fortführen.

Nur summarisch sollen einige thematische Streiflichter herausgehoben werden.

Mit dem Kommunikationsbegriff soll nicht nur der Blick auf die Vielfalt von Kommunikation (z. B. auch in den Medien) geweitet, die Komplexität des

Kommunikationsprozesses und die Bedeutung unterschiedlicher Kommunikati-onsteilnehmer bewusst wahrgenommen werden, sondern der Begriff ist auch als Ablehnung und Ablösung des Verkündigungsbegriffes zu verstehen (9, 29). Denn in diesem werde die Symmetrie der Kommunikation nicht gewährleistet, was für die KdE als unabdingbar zu fordern sei. Allerdings ist zu fragen, wie diese bei zentralen biblisch-theologischen Kommunikationsvollzügen wie z. B. Taufe, Abendmahl, Segen und Lehren oder Ermahnen gewährleistet werden kann.

Ein weiteres Anliegen der Autoren ist im Anschluss an Ernst Lange „eine gewissenhafte Respektierung der Lebenswirklichkeit“. KdE will Menschen nicht mehr als Objekte der Verkündigung, sondern als Subjekte ihres Lebens und Glaubens wahrnehmen (17). Dadurch kommen Partizipation und Motivation in den Blick, eine sichtbare Konkretisierung des Priestertums aller Gläubigen.

Grethlein beschreibt die Kommunikationsmodi Lehren und Lernen, Feiern und Hilfe zum Leben als Kennzeichen der KdE. Schröder möchte diese drei noch durch „Zusammenleben“ (159) ergänzen und Hermelink vermisst die Kategorie „Leiten“, so dass deutlich wird, dass die von Grethlein gewählten Modi nicht zwingend sind. Außerdem wird von Gräb eingewandt, dass dies elementare Vollzüge in jeder Gesellschaft seien, so dass die Praktische Theologie damit kein Thema mehr habe (66). Der Versuch, diese – die Praktische Theologie überfordernde – Weite (63) durch den Begriff des Evangeliums einzugrenzen, sei jedoch untauglich, da dieser binnentheologisch und daher im religions-wissenschaftlichen Diskurs nicht anschlussfähig sei. Einige Autoren plädieren deshalb für die bewusste Aufnahme des Religionsbegriffs, ohne dessen Mehrwert letztlich deutlich machen zu können. Dementsprechend stellt sich dann die Frage, was bei der KdE mit „Evangelium“ gemeint ist. Hier besteht ein breiter Konsens unter den Autoren, dass es sich hierbei nicht um eine vorgegebene, theologisch-inhaltlich bestimmte Größe handelt, sondern dieses prozessual verstanden werden muss, d. h. das Evangelium konstituiert sich für die, die an der Kommunikation teilnehmen, erst im Vollzug der Kommunikation (9). Dieses prozessuale bzw. rezeptionsästhetische Verständnis wendet sich gegen den Versuch, das Evangelium (bei der KdE) inhaltlich zu bestimmen (gen. obj.) oder dem Evangelium als Wort Gottes eine eigene Handlungsmacht und Wirkkraft (gen. subj.) zuzusprechen (vgl. Jes 55,11; Rō 10,17).

Dabei sehen verschiedene Autoren die Problematik der fehlenden inhaltlichen Bestimmung des Evangeliums. Meyer-Blanck z. B. weist darauf hin, dass es so „als ein subjektives Konstrukt kein Gegenstand des Vertrauens“ sein kann, sondern „Aufforderung zu menschlicher Aktivität“ wird (103). Domsgen möchte bei aller Sympathie für Empowerment „die Fokussierung auf das ‚autonome Subjekt‘, das in Eigenregie die eigenen Lebensumstände aktiv gestaltet, als ultimative Zielperspektive“ hinterfragen (83). Auch Grethlein selbst will an einem „Ausgangspunkt der Begriffsbestimmung von Evangelium“, einem „christlichen Grundimpuls“ festhalten, den er als „Wirken und Geschick Jesu von Nazareth“ bezeichnet (89). Allerdings bleiben die hist.-krit. Bestimmungsversuche vage und

heilstheologisch blutleer und können die vorgetragenen kritischen Aspekte nicht entkräften.

Zu Recht wird von Domsgen die Frage nach dem Ziel der KdE gestellt, die mit den Tätigkeiten Lernen, Feiern und Helfen von Grethlein noch nicht beantwortet ist (80). Engemann habe dieses Ziel im „Menschsein des Menschen“ gefasst und Kirchmeier formuliert „Subjektwerdung“ als Ziel (43). Die Frage ist jedoch, ob diese anthropozentrischen Zielsetzungen nicht weit hinter den biblisch-soteriologischen Aussagen (Lk 19,10) zurückbleiben. Auch Schröders Frage zielt in diese Richtung, inwieweit es in einer Gesellschaft, in der Glaube nicht mehr als Selbstverständlichkeit tradiert wird, sondern allenfalls eine Option unter anderen ist, nicht deutlicher „marker“ bedarf (156). Spannend ist diese Frage auch angesichts des von ihm zitierten Ergebnisses einer EKD-Studie, nach der die Hälfte der befragten Mitglieder eine stark synkretistische Glaubensvorstellung hat (148). Hierauf geben die Autoren letztlich keine Antwort, erheben allenfalls die Forderung nach Kompetenz in „diversity management“ oder postulieren generell eine theologische Anerkennung des Synkretismus (168). Schmidt-Leukel fordert damit die Symmetrie der Kommunikation auch für die Kommunikation mit anderen Religionen und möchte diese nicht nur schöpfer-, sondern auch offenbarungstheologisch verankert wissen (166). Praktisch wird dies z. B. in einer interreligiösen Befreiungstheologie (182) oder der Aufnahme der Spiritualität anderer Religionen in der Seelsorge (183).

Die einzelnen Beiträge des Sammelbandes machen deutlich, dass es um weit mehr geht als eine Erweiterung des Blicks von Verkündigung zur Kommunikation, von einem autoritativen zu einem partnerschaftlichen oder von einem lehrenden zu einem stärker gemeinsam lernenden Leitbild. Mit dem interessant klingenden Begriff „Kommunikation des Evangeliums“ sind prinzipielle „Wegscheiden Praktischer Theologie“ intendiert (10). Selbst wenn einige Autoren versuchen, theologische Bezüge nicht ganz aufzugeben, so macht der Duktus der Aufsätze deutlich, dass eine deutliche Bewegung weg von einer offenbarungstheologisch begründeten Theologie hin zu einer sozialwissenschaftlich rückgebundenen Anthropologie stattgefunden hat. Evangelium wird nicht mehr von der Heilstat Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung begründet. Von daher spielt bei diesem „Evangelium“ die Rechtfertigung des umkehrbereiten Sünders aus Gnade keine besondere Rolle mehr. Zielperspektive sind radikal anthropozentrische Kriterien wie gutes Lebensgefühl (34) „„subjektive“ Lebensdienlichkeit“ (45) oder „Gelingen menschlichen Lebens“ (62). Die Relevanzfrage – und zwar aus Sicht des Menschen – hat die Wahrheitsfrage ersetzt (79, Anm. 24). In der Kommunikation entfällt alles, was die Symmetrie der Kommunikation in Frage stellen könnte wie z. B. Umkehrruf, Belehrung und Ermahnung. Damit wird deutlich, dass mit dem Leitbegriff Kommunikation des Evangeliums der Blick zum einen sehr weit gefasst wird auf allgemein menschliche und gesellschaftliche Vollzüge, worin in manchen Aspekten durchaus auch Chancen liegen. Gleichzeitig werden auf der anderen Seite aber grundlegende biblisch-theologische und soteriologische As-

pekte, die mit dem Evangelium verbunden sind, de facto bedeutungslos oder durch anthropozentrische Kategorien ersetzt. Einem kritischen Weiterdenken der von einigen der Autoren gestellten Fragen kann deshalb als Desiderat nur zugestimmt werden.

Markus Printz

2. Empirische Theologie

Cornelia Queisser, *Paul Drews. Programm einer empirischen Theologie*, ArPrTh 60, Leipzig: EVA, 2015, geb., 176 S., € 48,-

Die Rostocker Dissertation der Religionspädagogin Cornelia Queisser aus dem Jahr 2013 befasst sich erneut mit dem zunächst Jenaer, dann Gießener Professor für Praktische Theologie Paul Drews (1858–1912) und seinem empirischen Programm. Zwar dürfte es keinen Praktischen Theologen geben, dem Drews nicht immer wieder literarisch als Hauptvertreter der ersten empirischen Wende begegnet ist. Diverse Artikel, Monographien und Abhandlungen wurden ihm und seiner „Religiösen Volkskunde“ gewidmet: etwa von O. Baumgarten (1910), E. v. Dobschütz (1915), V. Drehsen (1988), K. Eger (1917), Chr. Grethlein (1994, 2005, 2012), F. Loofs (1912), F. Niebergall (*1931), W. Rudolph (1968), M. Schian (1910, 1913), J. Schilling (1995). Aber Queisser stellt Motivation und Werk des früh verstorbenen Reformers nochmals in größerem Detail dar und führt den – allerdings nicht neuen – Nachweis, dass „Paul Drews ... zu Recht neben anderen als Wegbereiter der ‚Liberal-theologischen Öffnung der Praktischen Theologie für Tatsachen‘ angesehen“ werden dürfe und „die Epochensignatur einer *ersten empirischen Wende* der Praktischen Theologie“ gesetzt habe (205). Der Siegeszug der dialektischen Theologie habe „diese empirische Tradition der ‚modernen Theologie‘“ abreißen lassen; doch sei die Wort-Gottes-Theologie eine „Episode geblieben“ (205). Dass die empirische Theologie eines Paul Drews nach wie vor ein lohnendes Forschungsobjekt sei, habe die erneute Untersuchung ergeben (207).

In der Tat bietet die vorliegende Forschungsarbeit eine verlässliche Grundlage für künftige Bezugnahmen auf Drews. Nach ihrer Einleitung zu seiner biographischen Einordnung, zur Forschungslage und zum Aufbau der Arbeit (13–19), weist die Verfasserin in einem zweiten Kapitel nach, inwiefern die soziale Frage am Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Verlust der Arbeiterschicht für die Kirche den ursprünglichen Kirchenhistoriker Drews dazu gebracht hat, sich der Analyse der aktuellen Kirche zuzuwenden (20–50). Ein drittes Kapitel ist der Hermeneutik der empirischen Theologie gewidmet, bei der es Drews im Anschluss an Dilthey um „Verstehen“ ging, wobei das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze aus

dem Einzelnen verstanden werden sollte (51–76). Das vierte Kapitel arbeitet die Hauptgegenstände der empirischen Forschungen von Drews heraus: die Religiöse Volkskunde; die Religiöse Psychologie; und die Evangelische Kirchenkunde (77–119). Die Kirchenkunde, der sein Hauptinteresse galt, ist dabei der religiösen Psychologie und Volkskunde übergeordnet. In einem fünften Kapitel widmet sich Queisser sodann der Frage, inwiefern Drews in methodischer Hinsicht auf der Höhe seiner Zeit gewesen sei (120–171). Natürlich seien die angewandten sozialwissenschaftlichen Methoden noch nicht auf dem heutigen Stand; doch sei dem Stand der damaligen Forschung entsprechend exakt mit Methoden wie teilnehmender Beobachtung, geschichtlicher Hintergrundanalyse, Dokumentenanalyse und sozialwissenschaftlichen Erhebungen durch Fragebogen und Statistiken gearbeitet worden. – Ein besonders interessantes Kapitel (172–207, v. a. 195–200) stellt schließlich die Pläne von Drews zur Reform des Theologiestudiums und hier insbesondere der Praktischen Theologie vor. Er identifiziert vier Grundpfeiler des Theologiestudiums: Kirchengeschichte; Systematische Theologie; Bibelwissenschaften (AT / NT); und praktisch-theologische Kirchenkunde (inkl. Rel. Volkskunde und Rel. Psychologie), um den gegenwärtigen Stand des kirchlichen Lebens und der resultierenden kirchlichen Aufgaben zu kennen. Im Einzelnen solle die Praktische Theologie während der ersten, universitären Ausbildungsphase folgendes bieten: 1. Eine Prinzipienlehre, die die Maßstäbe und Normen für das kirchliche Leben sowie eine Erarbeitung des Wesens der evangelischen Kirche und evangelischer Frömmigkeit darstellen solle. 2. Die eigentliche Evangelische Kirchenkunde inkl. Religiöser Volkskunde und Religiöser Psychologie. Dabei zeichnet die Kirchenkunde die kirchliche Lage und ihre Vorgeschichte nach und analysiert den Stand der Kirchlichkeit, den Kirchenbesuch, die Abendmahlsbeteiligung sowie die Beteiligung an sonstigen kirchlichen Handlungen, das Spendenaufkommen, die kirchlichen Wahlen und vergleicht das numerische Verhältnis von Landeskirche und anderen Religionsgemeinschaften. Die religiöse Volkskunde skizziert die bäuerliche Religion, ihre Frömmigkeit und Sittlichkeit, die differierende Kirchlichkeit der Gebildeten, die „Laienorthodoxie“ sowie die rationalistische Laienfrömmigkeit in der Landeskirche. Besonders widmet sich Drews zudem dem Stand der Industriearbeiter und den Gründen für ihre (kritische) Haltung zur Kirche. Vor diesem Hintergrund wird schließlich eine Lehre vom Wesen der christlichen Gemeinde, ihrer Organe, Ämter, Lebensäußerungen und ihrem gottesdienstlichen Leben entfaltet. 3. Eine Geschichte der Predigt, der kirchlichen Unterweisung, der Seelsorge, des Kirchenlieds und der Inneren und Äußeren Mission. 4. Und schließlich Grundlinien der kirchlichen Handlungsfelder. – In seiner Reform setzt Drews sich dafür ein, dass flächendeckend eine zweite Ausbildungsphase im Predigerseminar in den Landeskirchen etabliert wird, wo es dann um das Einüben der nötigen „Techniken“ auf den in verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern gehen solle.

So gibt das Buch von Cornelia Queisser einen guten Einblick in das praktisch-theologische Programm von Paul Drews und ermöglicht so, dass die Hintergrün-

de, Inhalte und Methoden seines Entwurfs zugänglich werden – über das bloße Wissen hinaus, dass er der Vater der ersten empirischen Wende war.

Helge Stadelmann

Peter Burkowsky, Lars Charbonnier (Hg.), *Mehr Fragen als Antworten. Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und ihre Folgen für das Leitungshandeln in der Kirche*, Kirche im Aufbruch 16, Leipzig: EVA, 2015, Pp., 197 S., € 14,80

Seit 1972 lässt die EKD im Abstand von 10 Jahren ihre Kirchenmitglieder im Hinblick auf ihr Mitgliedschaftsverhalten wissenschaftlich qualifiziert befragen, um daraus Schlüsse für das kirchliche bzw. kirchenleitende Handeln ziehen zu können. Die ersten Ergebnisse der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU V) wurde 2014 vom Kirchenamt der EKD unter dem Titel „Engagement und Indifferenz: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis“ publiziert (www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf) und lösten eine heftige Debatte nicht nur über die Folgen der Erhebung, sondern vor allem über ihre Deutung aus. Dazu gehört eine Tagung der Berliner „Führungsakademie für Kirche und Diakonie“ im Frühjahr 2014, deren leicht überarbeitete Vorträge in Referat und Respons hier vorliegen, ergänzt um zusätzliche „Wahrnehmungen und Hintergründe“ (8) aus Kirchenleitung, Diakonie und Soziologie. Sie bilden eine Momentaufnahme der Diskussion und zeigen, wo die Herausforderungen der Interpretation von KMU V liegen, bevor dann am Jahresende 2015 ein umfangreicher Auswertungsband (544 S. + CD-Anhang) erschien, der auch Einblick in die Erhebungsmethodik und ihre unmittelbaren Ergebnisse gewährt (Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015. Auch: ekd.de/download/20151120_kmu_v_auswertungsband.pdf). Er hat die Diskussion auf eine neue Grundlage gestellt, zugleich aber auch eine hohe „Diffusität in der Interpretation“ (Daniel Hörsch) offenbart.

Gerhard Wegner, der Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, fragt danach, wie sich Kirchenmitgliedschaft nach Ausweis der Studie reproduziert (19–57). Dabei hält er – im Widerspruch etwa zu nur kulturhermeneutisch verifizierbaren, allgemeinreligiösen Vorstellungen bei Drehsen u. a. (21, 45ff) – an der Notwendigkeit realer Kirchenmitgliedschaft fest (54). Sie wird vor allem durch zwei Komponenten gefördert. Zum einen durch die „leibhaftige“ „Begegnung vor Ort“, vor allem, aber nicht nur, in lokalen Kirchengemeinden (22, 56). Wenn hier „überschaubare Gemeinschaftsformen“, ein guter Gesprächskontakt zum Pfarrer, die Förderung der Familie als bleibender Basis religiöser Sozialisation und „Brücken in die Gesellschaft“ (38) durch Kasualien, Diakonie, Bildung

und zivilgesellschaftliches Engagement vorhanden sind, „besteht noch am ehesten die Chance, dass die Weitergabe des Glaubens relativ stabil bleiben kann“ (56). Der letzte der genannten Aspekte stellt für Wegner die zweite wichtige Komponente dar, die er als „öffentlich-kirchlich-religiöse Praxis“ (56) bezeichnet, die der Kirche durch ihren „zivilgesellschaftlichen ‚Nutzen‘“ (23) überhaupt erst Glaubwürdigkeit verschafft (22). – Der Dresdener Superintendent Albrecht Nollau nimmt in seinem Respons (59–65) die beiden Gruppen der „engagierten“ und der „indifferenten“ Mitglieder in den Blick, die die Studie als wachsend ausgewiesen hat. Er benennt zahlreiche Probleme der Glaubensvermittlung an die „Indifferenten“ auch außerhalb der Kirche (z. B. die fehlende Kraft für flächendeckende Geh-Strukturen) und kommt zu dem Schluss: „Ohne Beteiligung kommt es nicht zur nachhaltigen Berührung“ (64).

Eberhard Hauschildt, Praktischer Theologe aus Bonn, Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der Untersuchung, bedenkt unter dem zuspitzenden Titel „Die Kirche ist das Pfarramt“ „(nicht nur) theologische Herausforderungen für das Pfarramt“ (69–86).

Dabei konstatiert er, dass „Pfarrerinnen und Pfarrer nicht die Kirche, aber das personale Gesicht der Kirche sind“, womit konkret Gemeindepfarrer und nicht Personen in kirchenleitenden Positionen gemeint sind (72f). Trotzdem hält er die Kontakte zum Pfarrer nicht für die entscheidende Größe der Kirchlichkeit, sondern Eltern und Lebenspartner (81). Pfarrer allerdings stabilisieren dann das Mitgliedschaftsverhältnis gerade auch der Mitglieder in Halbdistanz, die er im Unterschied zu anderen Interpreten der Untersuchung nicht weniger werden sieht (77f). Angesichts von weniger Pfarrern in der Kirche plädiert Hauschildt für einen „Mix“ aus (vom Pfarrer geförderten) Ehrenamtlichen als Gesicht von Kirche vor Ort (83), aus akademisch qualifizierten Pfarrern für „Hermeneutik, Ökumene und Leitung“ (84) und aus anderen kirchlichen Berufen, zu denen er auch einen *clerus minor* mit geringerer theologischer Qualifikation rechnet (85f). – Als westfälische Superintendentin mahnt Annette Muhr-Nelson eine Reflexion über den Wandel des Pfarramts (87–94) durch den weiter steigenden Anteil von Frauen und durch den Rückgang der Pfarrstellen an, als dessen Folge sie Pfarrer weniger in der Gemeindenähe als in öffentlicher Repräsentanz verorten will. Dafür seien u. a. Medienkompetenz und geistliche Gründung nötig.

Der theologische Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, Thies Gundlach, zugleich Mitvorsitzender des wissenschaftlichen Beirats der Untersuchung, hatte bereits in „Engagement und Indifferenz“ eine erste Interpretation vorgestellt und schließt nun „Erste Folgerungen“ (97–118) an. Dabei erkennt er selbstkritisch, dass der Reformprozess von „Kirche der Freiheit“ 2006 zu optimistisch angelegt war (97), da ein „Wachsen gegen den Trend“ (99) nicht gelungen ist. Allerdings will er an den damaligen Perspektiven festhalten und z. B. die mittlere Leitungsebene stärken (99). Nüchtern beschreibt er den fortschreitenden Relevanzverlust der Kirche (100) und das Stocken der Weitergabe des Glaubens in allen Milieus (107). Daran hat das „missionarische Zeugnis der Kirche“ mit „wenig nachweis-

bare[n] Wirkungen“ (107) nichts geändert. Dieses gelingt nur durch wenige „charismatisch begabte Personen“, nicht aber „als systematisch angelegte Handlungsweise“ (108). Nach Gundlach bewirkt der Versuch der stärkeren Verkirchlichung von Menschen mit distanzierter Kirchlichkeit sogar das Gegenteil (105). Deshalb „wäre es ... leichtsinnig, diese Form ... zu desavouieren“ als ein zu Ende gehendes „liberales Paradigma“ (105). Stattdessen will er „christliche Lebensformen“ (aus der Soziologie R. Jaeggis übernommen, 111ff) auch „jenseits der Hochverbundenen“ (113) akzeptieren und fördern, in der etwa der Pfarrer in seiner kirchlichen Schlüsselrolle (99) weniger als Missionar oder Seelsorger auftritt (117), sondern eher als öffentlicher Repräsentant religiös-existentieller Themen (118, vgl. 103), die dann individuell-privat angeeignet und kommuniziert werden (vgl. 116). – Ralph Charbonnier stimmt als Superintendent von Burgdorf den Einschätzungen von Gundlach im Wesentlichen zu, streitet aber „wider eine theologische Enthaltensamkeit gegenüber pluralen Lebensformen“ (119–144). So plädiert er für eine Anerkennung vielfältiger Formen von Familie (125) und der Gestaltung von Mitgliedschaft in der Kirche (128). Dabei ist ihm wichtig, dass alle „Menschen die religiöse und theologisch-ethische Dimension der von ihnen praktizierten Lebensformen entdecken, kommunizieren und gestalten können“ (134), und nicht nur die „Hochverbundenen“ (140).

Bei den zusätzlichen „Wahrnehmungen“ warnt der hessen-nassauische Kirchenpräsident Volker Jung aus kirchenleitender Sicht (147–158) vor kurzschlüssigen Handlungsfolgerungen. Er erwartet eine weitere Pluralisierung kirchlicher Angebote und Mitgliedschaftsformen, will aber keiner „kritiklosen Orientierung an der Empirie“ (158) das Wort reden. – Aus diakonischer Sicht (159–166) kommentiert der Direktor der Ev. Stiftung Alsterdorf, Hanns-Stephan Haas, die Ergebnisse der KMU. Für ihn hat Diakonie nicht eine Brückenfunktion der Kirche zur Gesellschaft, sondern ist Kirche in der Gesellschaft (164). Da ihr aber zunehmend kirchlich gebundene Mitarbeiter fehlen, plädiert er für eine weitere Öffnung für Menschen ohne diese Bindung, jedoch ohne das diakonische Profil aufgeben zu wollen (165). – Abschließend schildert die Soziologin Maren Lehmann aus Friedrichshafen ausführlich ihre sehr kritischen Leseindrücke der KMU aus netzwerktheoretischer Sicht (167–194), die die Untersuchung auch für sich selbst beansprucht. Nach Lehmanns Eindruck jedoch verlässt sie die organisationstheoretische Perspektive „von oben“ nicht, so dass sie am Ende vor allem organisationstheoretisch wahrnehmbare Schwächen und Stärken, aber nicht die Kirche als soziales Netz entdeckt (168).

Während der Titel noch fragt, ob sich aus der V. KMU bisher „mehr Fragen als Antworten“ ergeben, enthalten und provozieren die vorgestellten Deutungen tatsächlich zahlreiche Fragen. Neben den hier z. T. auch kontrovers erörterten Themen (Schlüsselrolle des Pfarrers, Bedeutung der Ortsgemeinde, die Notwendigkeit sozial greifbarer Gestaltungsformen des Glaubens, das „Ende des liberalen Paradigmas“, Methodologie, etc.), stellt sich dem Rezensenten auch die Frage, welche Geltung das „Pluralismusdogma“ für eine Kirche haben darf, die re-

formatorisch an das Wort Gottes Alten und Neuen Testaments gebunden ist. Ließen sich von hier aus nicht auch mehr als nur die Defizite missionarischer Bemühungen beschreiben, sondern eine klarere Soteriologie für die Ekklesiologie bestimmen, die dann zu missionarischen Haltungen, Prozessen und Arbeitsformen führt, die gerade nicht illusorisch, aber auch nicht nur deskriptiv oder resignativ, sondern verheißungsorientiert zu gestalten sind?

Wolfgang Becker

3. Oikodomik

Christhard Ebert, Hans-Hermann Pompe (Hg.), *Das Evangelium, die Unerreichten und die Region, Kirche im Aufbruch 13*, Leipzig: EVA, 2014, Pb., 152 S., € 16,80

„Wie erreicht man Unerreichte mit dem Evangelium?“ – mit dieser Frage eröffnen die Herausgeber ihr Buch. Jedem ist natürlich klar: Auch dieses Buch bietet keinen Masterplan, um die genannte Frage zu beantworten. Und doch hebt sich das Buch mit seinen 15 Beiträgen verschiedener Autoren und Autorinnen wohlthuend aus der Menge vergleichbarer Literatur hervor. So überzeugen mich die ehrlichen Bestandsaufnahmen. Fern von aller kirchlichen Verbrämungsrhetorik wird hier der Niedergang des christlichen Grundwasserpegels nicht beschönigt. Aber auch das andere: Mit dem Lesen stellt sich nicht Depression ein, sondern die Texte inspirieren zum Nachdenken und Neuanfangen. Es ist ein konstruktives Büchlein im besten Sinne.

Zwei Beiträge seien *pars pro toto* erwähnt. Henning Wrogemann beleuchtet in seinem Beitrag die gegenwärtig gängigen Modelle zur Erklärung des kirchlichen Niedergangs in Deutschland. Sodann beschreibt er auf sehr eindrückliche Weise die unterschiedliche Wahrnehmung des Themas Mission. Während in diakonischen Einrichtungen die Mission oft als übergreifend empfunden wird, erscheint sie auf kirchlicher Ebene oft als letzter Rettungsanker. So unterschiedlich können die Eindrücke sein! Grundsätzlich fundiert er die *missio dei* neu als *missio amoris dei*. Aus ihr resultiert dann die Mission als Lob und Verherrlichung Gottes. – Monika Wohlrab-Sahr nimmt die „Unerreichten“ aus sozialwissenschaftlicher Perspektive näher in den Blick. Dabei stellt sie fest, dass es das „Phänomen des Nicht-Religiösen“ auch innerhalb der Kirchen gibt, zunehmend auch unter jüngeren Menschen. Wie lassen sich hier Anschlussstellen zwischen Christen und Areligiösen gestalten? Sie plädiert unter anderem dafür, die „spirituelle Neugierde“ zu wecken. Exemplarisch beschreibt Wohlrab-Sahr dies anhand ihrer Untersuchungen zu Familiengesprächen über die Frage, was nach dem Tod geschieht. „Die Diskussionen, die sich daran anschlossen, gehören für mich zum Faszinie-

rendsten, das ich in der eigenen Forschung bisher erlebt habe.“ Sie hält fest, dass es auch in nichtreligiösen Kontexten eine Neugier gibt, sich auf existenziale Fragen einzulassen.

Die Herausgeber Christhard Ebert und Hans-Hermann Pompe schreiben einleitend: „Trübsal ist eine der großen Versuchungen der Kirche.“ Wie wahr. Mir scheint, dass das Buch ein probates Mittel ist, dem melancholischen Sog in der pastoralen Praxis zu widerstehen.

Arndt Schnepfer

Timothy Keller, *Center Church deutsch. Kirche in der Stadt*, Worms: pulsm Medien, 2015, Hb., 392 S., € 34,95

Wie sieht eine dynamische Gemeinde in einer säkularen, nachchristlichen Gesellschaft aus, jenseits von Anpassung oder Abschottung, Relativismus oder Gesetzlichkeit? Wie kann eine kulturell relevante Gemeinde ihren Kontext auf der Grundlage des Evangeliums tatsächlich beeinflussen, ohne dafür biblisch-theologische Überzeugungen preiszugeben? Dazu bietet Timothy Keller in seinem Buch *Center Church* kein einfaches Praxis-Manual im Sinne von „How to“ oder kurzlebiger Marketing Strategien, sondern eine im Evangelium gegründete theologische Vision, die jede Gemeinde für ihren speziellen Kontext ausarbeiten kann. „Der Anspruch, der uns bei Timothy Keller begegnet, ist ungemein attraktiv: Wie wäre es, wenn wir so intensiv in der Welt unserer Hörer und zugleich in der Welt des Evangeliums leben, dass wir die Geschichten unserer Hörer in der Sprache des Evangeliums neu erzählen können? Keller bleibt uns praktische Hinweise nicht schuldig und bearbeitet Themen, bei denen wir in Deutschland eine Stimme von außen hören sollten. Lassen Sie sich überraschen!“ (aus dem Vorwort von Prof. Michael Herbst).

Bei der deutschen Ausgabe handelt es sich um eine moderat gekürzte Version des Originals mit leichten Umstellungen, um dem deutschsprachigen Kontext Rechnung zu tragen. Auch wenn der Kern des Buches den städtischen Kontext und das Anliegen der Gemeindegründung im Blick hat, so sind die Ausführungen von Keller auch für den ländlichen Bereich und für das Anliegen der Gemeinde-revitalisierung übertragbar. Der Einführungsteil (7–21) und der Ergänzungsteil (355–392) thematisieren und reflektieren die speziellen Herausforderungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz sowohl für den landes- als auch den freikirchlichen Kontext.

Theologisch reflektiert, praktisch ausgerichtet und allgemeinverständlich entfaltet Keller seine Hauptanliegen, indem er die Balance von Evangelium (zwischen Gesetzlichkeit und Relativismus), Stadt/Kultur (zwischen reiner Konfrontation und reiner Wertschätzung) und Bewegung (zwischen Tradition und keiner

institutionellen Form) aufzeigt. „Je mehr die Arbeit aus der Mitte aller drei Achsen erwächst, desto dynamischer und fruchtbarer wird sie sein“ (34). Dabei geht es Keller nie um den bloßen Mittelweg zwischen Extremen, sondern um die Fokussierung auf das Zentrum: das Evangelium. *Center Church deutsch* ist ein notwendiges und notwendendes Buch und deshalb ein Muss für alle, die nach der Relevanz des Evangeliums in der Gegenwart fragen.

Thomas Richter

Armin Mauerhofer, *Schlüsselfaktoren einer wachsenden Gemeinde*, Nürnberg: VTR / Riehen: arteMedia, 2015, Pb., 264 S., € 19,95

Das vorliegende Buch von Armin Mauerhofer beschreibt neun Faktoren, auf die es nach der Erfahrung des Autors für das Wachstum von Gemeinden ankommt. Der erste Faktor, den Mauerhofer nennt, ist die Haltung zur Bibel (13–35). Nach seiner Auffassung führt es zu wachsenden Gemeinden, wenn „wir die Bibel als Wort Gottes ernst nehmen“ (35). Er bezieht sich dabei mehrfach auf die Chicago-Erklärung (15, 19, 20) und grenzt sich deutlich von der historisch-kritischen Methode ab (23–26). Als zweiten Faktor benennt Mauerhofer „eine klare Vorstellung davon, was Gemeinde ist“ (36–48). Er betont dabei z. B., dass eine „bezeugbare Bekehrung, eine Konversion“ die Grundlage ist, um zu einer biblischen Gemeinde zu gehören (42). Außerdem legt er Wert darauf, dass die von Jesus geschenkte Gemeinschaft in der Gemeinde auch gepflegt wird, z. B. durch Bibel- und Gebetstunden, Hauskreise und Dienstgruppen (46f). Ein dritter Faktor, den Mauerhofer nennt, ist die „Struktur der Gemeinde mit Ältesten und Diakonen“ (49–93). Er kritisiert ein funktionales Verständnis von Strukturen, wie es z. B. Christian A. Schwarz vertritt (49f) und betont demgegenüber, dass das Neue Testament „wesentliche Angaben über die Grundstrukturen einer Gemeinde macht“ (50). Konkret bedeutet dies nach seiner Auffassung, dass ein Ältestenkreis die Gemeinde leitet und die Leitung der einzelnen Aufgabenbereiche und Gruppen durch Diakone wahrgenommen wird. Der vierte Faktor ist nach Mauerhofer ein „berufener und begabter Verkündiger“ (94–125). Der Verkündiger hat nach seiner Einschätzung „im Blick auf die Entfaltung der Gemeinde den größten Einfluss“ (101, vgl. 124). Er sollte eine demütige Grundhaltung haben (107) und teamfähig sein (103). Frauen als Verkündiger lehnt Mauerhofer ab (122–124; vgl. auch 73f: keine Frauen als Älteste). Als fünften Faktor beschreibt Mauerhofer ansprechende Gottesdienste (126–141). Sie sind „Orte des Gemeindegewachstums“ (138). Im Gottesdienst sollte nach seiner Auffassung die Predigt bzw. die Lehre im Mittelpunkt stehen (129), aber auch Gebete und der Lobpreis haben eine große Bedeutung (131–133). Wichtig ist auch, dass alle Gemeindeglieder am Gottesdienst beteiligt werden (129). Der sechste Faktor besteht nach Mauer-

hofer in einer erwecklichen Verkündigung (142–153). Sie soll christozentrisch sein und von Leidenschaft und Begeisterung geprägt sein. Ein siebter Faktor, den Mauerhofer benennt, ist die Integration der nachwachsenden Generation in die Gemeinde (154–186). Dabei sind vor allem zwei Aspekte bedeutsam: Hilfen für Eltern im Blick auf die Erziehung der Kinder und attraktive Programme der Gemeinde für Kinder, Teenager und Jugendliche. Bemerkenswert sind auch die Überlegungen zur Integration von Kindern und Jugendlichen in die Gemeinde (186). Der siebte Faktor besteht nach Mauerhofer darin, dass die Gemeinde ein evangelistisches und missionarisches Anliegen hat (187–232). Dabei beschreibt er drei Bereiche, in denen dieses Anliegen konkret umgesetzt werden sollte: die evangelistischen Bemühungen vor Ort (197–209), die Gründung von neuen Gemeinden (209–219) sowie die Aussendung von Missionaren in die äußere Mission (219–231). Schließlich wird als neunter Faktor der hohe Stellenwert des gemeinsamen Gebets genannt (233–240). Mauerhofer vertritt dazu die Auffassung, dass nicht nur der Verkündiger und die Ältesten mit ihren Frauen, sondern alle Hauptverantwortlichen der Gemeinde einschließlich der Hauskreisleiter regelmäßig an den Gebetstunden teilnehmen sollten (237f).

Die Ausführungen Mauerhofers gründen sich auf seine Erfahrung als freikirchlicher Pastor und den Einblick, den er in zahlreiche Gemeinden gewonnen hat. Daher hat das Buch eine hohe Praxisrelevanz. An vielen Stellen werden konkrete Tipps gegeben, die für den Gemeindeaufbau sehr hilfreich sind. Es finden sich beispielsweise Hinweise, wie Hauskreise gestaltet werden können (78–82) und wie ein Verkündiger mit Schwierigkeiten umgehen kann, die ihm in seinem Dienst begegnen (113–115). Zu überlegen ist allerdings, ob manches hätte „freundlicher“ ausgedrückt werden können; es finden sich auffällig häufig Formulierungen wie „sie müssen“, „er hat zu...“ oder „sie sollen“. Inhaltlich ist bemerkenswert, dass Mauerhofer im Gegensatz zu vielen neuen Werken nicht nur das „wie“ des Gemeindeaufbaus in den Blick nimmt, sondern hervorhebt, dass das Vertrauen zur Bibel als Wort Gottes und die Konzentration auf Jesus Christus die Grundlage für alles andere ist. Dies ist gerade in einer postmodernen Umgebung, in der biblische Wahrheiten zunehmend relativiert werden, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Auch für die evangelikale Bewegung insgesamt, für die es eine Herausforderung darstellt, sich hier nicht anzupassen, sind Mauerhofers Ausführungen wichtig. Man kann ihm nicht vorwerfen, einseitig die Wahrheit auf Kosten der Liebe zu betonen; er legt immer wieder darauf Wert, Menschen Liebe zu zeigen (so z. B. 195, 199) und sich auch im sozialdiakonischen Bereich zu engagieren (207–209). Manche Aussagen Mauerhofers sind allerdings etwas einseitig. So ist z. B. zu fragen, ob es tatsächlich im freikirchlichen Bereich keine vom Alltag abgehobenen Gottesdienste gibt (128), ob wirklich die Milieus, aus denen die verschiedenen Gottesdienstbesucher kommen, bei einer der Gemeinde angepassten Gottesdienstkultur kaum eine Rolle spielen (135) und ob nur bei einer Vers-für-Vers-Auslegung der biblische Text in einer Predigt zum Tragen kommen kann (143). Positiv fällt auf, dass das Gebet

bei Mauerhofer eine hohe Bedeutung hat. Dadurch wird deutlich, dass Gemeindegewachstum nicht menschlich machbar ist, sondern letztlich ein Werk Gottes darstellt.

Insgesamt ergibt sich, dass Christen, denen das Wachstum von Gemeinden am Herzen liegt, das vorliegende Buch mit großem Gewinn lesen werden. Auch wenn man im Einzelnen nicht allen Aussagen Mauerhofers zustimmen muss, helfen seine Ausführungen, sich neu herausfordern zu lassen, das biblische Bild des Gemeindeaufbaus neu zu entdecken und in die Praxis umzusetzen. Insofern sind dem Buch viele aufmerksame Leser zu wünschen.

Christian Schwark

4. Liturgik

Frank Hinkelmann, *GOTTesdienst feiern. Geschichte, Theologie und Praxis des christlichen Gottesdienstes. Ein Kompendium*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial 35, Bonn: VKW, 2015, Pb., 150 S., € 14,80

Im Rahmen der Lehrtätigkeiten am Martin Bucer Seminar in Österreich widmete sich der an der Freien Universität Amsterdam promovierte und in Österreich wirkende Frank Hinkelmann dem in evangelikalen Kreisen oft vernachlässigten Thema des Gottesdienstes. Daraus ist dieses übersichtliche und handliche Kompendium entstanden, ausgerichtet auf Liturgik-Einsteiger. Der Autor zielt auf die Reflexion der eigenen gottesdienstlichen Tradition und auf einen pointiert theologisch geprägten Zugang zum Gottesdienst und dessen Gestaltung (15).

Im Einleitungskapitel (Kap. I) wird die Fragestellung skizziert und es werden zentrale Begriffe geklärt. Es folgt in vier Kapiteln ein Abriss über die Geschichte des Gottesdienstes im Alten Testament und dem Judentum (Kap. II), im Urchristentum und der frühen Kirche (Kap. III), im Mittelalter (Kap. IV) und im Protestantismus (Kap. V). Die Darstellung erfolgt komprimiert unter Verwendung einschlägiger Standard- und Fachliteratur und benennt die zentralen gottesdienstlichen Elemente und die dabei leitenden theologischen Aspekte. Didaktisch hilfreich sind die Schaubilder, welche die jeweilige Gottesdienststruktur übersichtlich darstellen. Der fast durchgängig deskriptive Duktus wird an wenigen Stellen durch Wertungen und Aktualisierungen unterbrochen, so z. B. durch die Klage über die fehlende Festkultur in den Freikirchen (28 – und das, obwohl auf S. 49 konstatiert wird, dass in neutestamentlicher Zeit abgesehen vom Auferstehungstag keine christliche Festkultur erkennbar ist), durch die Forderung nach einer alltagskongruenten Gottesdienstgestalt (33) oder durch die Kritik an einem zu alttestamentlich orientierten Gottesdienst in der Alten Kirche (59). Im Blick auf die vom Autor selber formulierte Zielrichtung, „die theologische Grundle-

gung des Gottesdienstes in reformatorische Tradition“ besonders zu betonen (15), ist es nicht ganz nachvollziehbar, weshalb ausgerechnet bei der Behandlung des lutherischen und reformierten Gottesdienstes die Gottesdienststruktur ausführlich, die theologischen Aspekte aber kaum referiert werden (so gibt es hier zum Beispiel keinen Hinweis auf Luthers wirkmächtige „Torgauer-Formel“, die auf den kommunikativen und dialogischen Charakter des Gottesdienstes verweist: „dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang“ – allerdings wird indirekt auf S. 111 darauf verwiesen).

In Kap. VI reflektiert Hinkelmann zentrale Aspekte einer Theologie des christlichen Gottesdienstes: Gott als Subjekt und Objekt des Gottesdienstes; Gottesdienst als Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe; Buße und Klage; Lobpreis, Danksagung und Bekenntnis; Verkündigung des Wortes Gottes; Ämter und Charismata sowie die Frage nach der missionarischen Ausrichtung des Gottesdienstes. Im Kapitel über die Praxis des Gottesdienstes (Kap. VII) werden zunächst die Gottesdienstordnungen in lutherischer, reformierter und freikirchlicher Tradition dargestellt – wobei hier festzuhalten ist, dass die Schaubilder der freikirchlichen Tradition eher Idealvorstellungen als real gefeierte Gottesdienste widerspiegeln. Es folgt ein Abschnitt, in welchem nochmals wichtige Elemente des Gottesdienstes rekapituliert werden: Gebet, Schriftlesung, Bekenntnis, Musik/Lied, Segen. Abschließend folgen einige praktische Überlegungen u. a. zu Zeichen und Symbolen, zum Raum, zur Planung und Leitung von Gottesdiensten. In diesen beiden Kapiteln (VI, VII) wird augenfällig, dass das Kompendium stark freikirchliche Adressaten im Blickfeld hat. Gerade zum Verständnis der freikirchlichen Szene wäre aus Sicht des Rezensenten aber auch eine Reflexion der pentekostal-charismatischen Gottesdiensttradition bedeutsam gewesen. Ohne diese lassen sich beispielsweise die auch in klassischen Freikirchen immer häufiger gepflegten Lobpreiszeiten kaum verstehen, auch nicht die global verbreitete Form eines „worship-teaching“-Gottesdienstes.

Ein Fragebogen zur liturgischen Reflexion und eine verhältnismäßig sehr ausführliche Bibliografie, die auch wichtige englischsprachige Titel enthält, runden den Band ab. Gerade bei der gewählten komprimierten Darstellungsform, die ohne „Mut zur Lücke“ nicht zu bewerkstelligen ist, sind die vielfältigen Literaturhinweise hilfreich, um interessierten Personen den Zugang zu weiterführender Lektüre zu erleichtern. Als Einstieg in das Feld der Liturgie ist dieses Kompendium durchaus geeignet, besonders in Kontexten, in denen solche Überlegungen nicht auf der Tagesordnung stehen. Es ist zu wünschen, dass das Anliegen des Autors nach vermehrter theologischer Reflexion im evangelikalischen Kontext Resonanz findet und dass dieses Kompendium dazu einen Beitrag leistet.

Stefan Schweyer

5. Homiletik

Hans Martin Dober, *Von den Künsten lernen. Eine Grundlegung und Kritik der Homiletik*, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 83, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, kt., 248 S., € 59,99

Was kann die Homiletik von der Rhetorik lernen? Was ist und wie weit trägt die „ästhetische Wende“ in der Homiletik? Was unterscheidet die Predigt von einem Kunstwerk, was den Prediger von einem Künstler? Diese Leitfragen beantwortet Hans Martin Dober (Pfarrer der Ev. Landeskirche in Württemberg und apl. Prof. für Praktische Theologie in Tübingen) in dieser Untersuchung, die „aus einem Gefühl des Unbehagens angesichts neuerer Konzeptionen zur Homiletik“ entstanden ist. Auf der einen Seite befürchtet Dober, dass „im Eifer der Neuentdeckung der Künste als Paradigmen für die Predigtarbeit immer wieder der Bezug zur Tradition in begriffliche Unschärfe geraten“ ist und zugleich ist er davon überzeugt, „dass es für die Theorie einer gegenwärtigen – und d. h. auch zeitgemäßen – Predigt nicht ausreicht, sich vor allem an historischen Gestalten zu orientieren“. Angesichts dieses Spannungsverhältnisses versucht der Verfasser nun Kriterien einer Kritik zu entwickeln, die Grenzen der Vergleichbarkeit aufzeigen und zugleich darlegen, „was im Verständnis der Predigt als einer Rede aus guten homiletischen Gründen nicht von anderen Künsten – der dramatischen oder der Filmkunst etwa – substituiert werden kann“. Die Leitfrage für den Autor ist dabei, was der Prediger von den Künsten lernen kann, vor allem wenn er sich bewusst ist, dass die Predigt etwas anderes als ein Kunstwerk ist (11).

Den Gang der Untersuchung vollzieht Dober in sechs aufeinander aufbauenden Schritten. Einleitend beleuchtet er die „Bedeutung und Funktion der Predigt in der gegenwärtigen Lage in der Kirche“ (13–29), indem er der Situation die reformatorischen Weichenstellungen gegenüberstellt und vor diesem Hintergrund die Frage bewegt, ob die Predigt noch zentral ist. Ihre Bestimmung sieht er darin, „Predigt des Evangeliums zu sein“. Zielpunkt der Untersuchung ist damit nicht nur die Frage „Was ist das: eine Predigt?“, sondern zugleich auch „Wie macht man das: eine Predigt?“. Nachdem die Untersuchung so ihre Erdung in der Situation gefunden hat, erfolgt die „Grundlegung“, indem der Verfasser das Verhältnis von Vernunft und Wort analysiert (31–65). Da Homiletik für Dober sowohl „wortfähig“ als auch „wahrheitsfähig“ sein und bleiben muss, diskutiert er die Relation zwischen Denken und Sprechen, den drei Erscheinungsweisen des Wortes als Kerygma, Rede und Schrift sowie Sprache und Wort und fokussiert die Grundlegung daraufhin, was es bedeutet andere zu verstehen und sich ihnen verständlich zu machen. Im dritten Schritt kommt die Untersuchung zu ihrer ersten Leitfrage: „Was kann Homiletik von der Rhetorik lernen?“ (67–120). Der Verfasser definiert im Anschluss an Schleiermacher und in Auseinandersetzung mit Achelis die Predigt als religiöse Rede. Im Terminus „Erbauung“ lassen sich die

beiden Zwecke der Predigt als „Vergewisserung“ und „Orientierung“ zusammenfassen. Der Stil der Predigt hat nun sowohl den „Kasus“ als auch das „Milieu“ der Predigtsituation zu berücksichtigen. Da somit die Frage nach der Konzeption der Predigt immer stärker in das Blickfeld tritt, stellt der Autor in einem vierten Schritt seine zweite Leitfrage: „Was ist und wie weit trägt die ‚ästhetische Wende‘ in der Homiletik?“ (121–195). Nach der bei Dober üblichen grundlegenden Einführung beleuchtet er die prominenten homiletischen Konzeptionen von Gerhard Marcel Martin („Die Predigt als ‚offenes‘ Kunstwerk“), Martin Nicol („Die dramaturgische Predigt“) und Jörg Hermann („Taugt

der Film als Modell für die Predigtgestaltung?“) und kommt so auf mögliche Predigtformen als Optionen für eine „kunstvolle Gestaltung von Predigten“ zu sprechen (Homilie – dramaturgische Textpredigt – Bildmeditation – Narration – Filmpredigt – Liedpredigt). Damit erreicht die Untersuchung ihre dritte Leitfrage: „Was unterscheidet die Predigt von einem Kunstwerk, was den Prediger vom Künstler?“ (197–216). Kurz und prägnant geht der Verfasser auf die grundlegenden Problemstellungen ein, indem er danach fragt „Wie lässt die Kunst Wahrheit erkennen?“ und „Wem sind Künstler verantwortlich?“ und stellt dem die „Verantwortung des Predigers als Redner“ gegenüber. Im sechsten Schritt erfolgt dann die Antwort, was für die gestalterische Aufgabe der Predigt entscheidend ist: „Von den Tugenden des Predigers“ (217–226). Predigen ist ein kreatives und ethisches Handeln innerhalb eines geregelten Rahmens und somit dienen die Tugenden des Predigers als Wegweiser zur praktischen Urteilsfähigkeit im konkreten Fall. Als Orientierungsrahmen dienen bei Dober deshalb die fundamentaltheologischen Erwägungen von Gerhard Ebeling zur Predigt, „das Wort des Predigers müsse *frei, eigen* im Sinne von selbstverantwortet und *konkret* in dem Sinne sein, dass es immer auf die wirkliche, aktuelle Situation bezogen ist“. Ein Literaturverzeichnis, Namensregister, Bibelstellenverzeichnis, Bilderverzeichnis und Filmeverzeichnis runden die Untersuchung ab.

Mit dem Slogan „Kapieren statt Kopieren“ lässt sich diese Untersuchung zusammenfassen. Gerade wenn der Wahrheitsanspruch der Predigt erkannt und gewahrt wird, lässt sich im Hinblick auf eine kreative Predigtgestaltung viel von den Künsten lernen. Gelingen wird dies unter der Prämisse: „Das homiletische muss aber an das exegetische zurückgebunden bleiben“ (180). Der Bezug der Predigt auf einen biblischen Text sollte nicht nur im Hinblick auf die Homilie beachtet werden, sondern geradezu als Grundlage jeglicher Predigtform dienen. Die in der Einleitung von Dober als elementar markierte Frage „Wie macht man das: eine Predigt?“ (24) erfährt eine Antwort, indem ein theoretischer Deutungsrahmen für die Predigtgestaltung dargeboten wird. Diese Untersuchung bietet von daher eine Orientierungshilfe für die Reflexion der Predigtgestaltung, aber nicht für deren Umsetzung. Entscheidend dazu sind laut Dober die „Tugenden“ des Predigers und wegweisend ist hier der Verweis auf Martin Luther: „*Zum Ersten*, dass er einen fein richtig und ordentlich lehren könne. *Zum Zweiten* soll er einen feinen Kopf haben. *Zum Dritten* wohl beredt sein. *Zum Vierten* soll er eine

gute Stimme haben. *Zum Fünften* ein gutes Gedächtnis. *Zum Sechsten* soll er wissen, aufzuhören. *Zum Siebten* soll er seines Dinges gewiss und fleißig sein. *Zum Achten* soll er Leib und Leben, Gut und Ehre daran setzen. *Zum Neunten* soll er sich von jedermann verspotten lassen“ (221). Gerade durch die konstruktive Kritik neuerer homiletischer Entwürfe öffnet diese Untersuchung eine Perspektive zu einer kreativen und kommunikativen Verkündigung, die einer Bestimmung dient, nämlich „Predigt des Evangeliums zu sein“ (24). Dazu bietet das Buch eine Reflexionshilfe, aber keine Kompositionshilfe.

Thomas Richter

6. Seelsorge

Doris Nauer, *Spiritual Care statt Seelsorge?*, Stuttgart: Kohlhammer, 2015, kt., 240 S., € 24,99

Eine der Todsünden in unserer westlichen Kultur ist es, nicht kritisch genug zu wirken, und man hat den Eindruck, dass Theologen das besonders wichtig nehmen. Merkwürdig ist nur, dass das so verehrte Ethos der Kritik nur spärlich auf den Kritizismus selbst angewendet wird. Zweifellos hat in der vorliegenden übersichtlich gestalteten und instruktiven Einführung die als Dr. theol. habil. Dr. med. in Seelsorgefragen qualifizierte katholische Professorin für Pastoraltheologie und Diakonische Theologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar dem Anspruch Genüge getan, kritisch zu sein. *Spiritual Care* ist international gerade erst um die 15 Jahre jung – und noch jünger in Deutschland, wo die wissenschaftliche Beschäftigung damit erst vor fünf Jahren mit der Einrichtung des ersten Lehrstuhls dafür in München richtig eingesetzt hat. Die Stärke dieses Buches liegt darin, Entwicklung, Inhalte, Ziele sowie Konvergenzen und Unterschiede zur herkömmlichen (Klinik-)Seelsorge sorgfältig, systematisch, sehr gut belegt und mit viel Sachverstand darzustellen, die Darstellung und Diskussion des bisherigen Ringens um den Spiritualitätsbegriff eingeschlossen. Grundsätzlich hilfreich und interessant ist auch der kritische Teil – mit seinen 16 Teilkapiteln auf 44 Seiten der längste im ganzen Buch. Auf der Überschriftseite dieses Teils symbolisiert ein Blitz, der kaum etwas Anderes als „Hochspannung – Lebensgefahr“ assoziieren lässt, seine Wichtigkeit. Es ist aufschlussreich und wertvoll, dass wiederum gut systematisiert und recherchiert die Komplexität der offenen Fragen und Gefahren vorgestellt wird, die durch den Boom des Themas aufgekommen sind. Vieles ist bedenkenswert; allerdings haben die mitteleuropäischen Protagonisten von *Spiritual Care*, allen voran der Münchener Philosoph, Theologe und Mediziner Prof. Dr. med. Eckhard Frick S.J., diese Punkte selbst im Blick. Anderes findet zu starke Betonung und tritt teilweise so stark in den Vordergrund, dass

die Kritik das Erfreuliche der Gesamtentwicklung allzu sehr in den Hintergrund treten lässt, was nicht zuletzt dadurch hervorgerufen wird, dass die Autorin die vielen kritischen Einwände nur selten kritisch reflektiert.

Hat Nauer Sorge, dass der herkömmlichen Seelsorge die Felle davonschwimmen? Die Diktion legt es nahe, wie schon der Buchtitel selbst und besonders die etwas pathetisch anmutende Überschrift „Plädoyer wider eine Selbstabschaffung der Seelsorge!“ (170). Widerspruchslos nimmt Nauer die Behauptung der Autorinnen Heller & Heller auf: „Derzeit scheint ein interprofessioneller Wettbewerb, ein regelrechter Kampf zwischen den Konfessionen und Religionsgruppen, den Haupt- und Ehrenamtlichen ausgebrochen zu sein: Wer hat den besten Zugang zu den PatientInnen? Wer ist zuständig für Spiritual Care?“ Die SeelsorgerInnen, bekundet Nauer dazu, sollten jetzt keine „Ängste oder Abwehrreaktionen gegenüber anderen Spiritual Care Anbietern ... entwickeln. Ihr Engagement für Spirituelle Begleitung ist prinzipiell zu begrüßen! Zugleich gilt es aber auch, das eigene Produkt zu schützen!“ (ebd.). Das klingt schon sehr nach Markt. Was hat das aber mit den Grundintentionen von Diakonie und Seelsorge zu tun?

Dass Nauer angesichts der schillernden Vielfalt heutiger Vorstellungen von Spiritualität nicht wohl ist, wenn der Begriff „Seelsorge“ zunehmend durch den theologisch unklaren Terminus „Spiritual Care“ ersetzt wird – die Unklarheit eingeschlossen, wer denn nun eigentlich als dafür qualifiziert gelten darf und wer nicht, ist gut nachvollziehbar. Andererseits mangelt es mittlerweile nicht an hilfreichen Differenzierungen. An der Klärung des Spiritualitätsbegriffs wurde in den letzten Jahrzehnten viel gearbeitet und es stehen mittlerweile durchaus wissenschaftlich tragfähige Konzeptionen zur Verfügung, die sich großenteils auch ganz gut in Übereinstimmung bringen und auf wesentliche konsensfähige Aspekte reduzieren lassen. Am besten scheint das bislang dem ebenfalls katholischen Pastoraltheologen Anton Bucher gelungen zu sein, dessen Handbuch „Psychologie der Spiritualität“ zwar in Nauers erfreulich umfangreicher Bibliographie aufgeführt ist, wenn auch nur als erste Aufl. von 2007 und nicht als vollständig überarbeitete zweite Version von 2014. Dort findet sich nicht nur eine sorgfältige Bestandsaufnahme der verschiedenen Konzepte von Spiritualität, sondern auch eine überzeugende Zusammenfassung ihrer Kernelemente, der man sich als Christ gleich welcher Fassung recht gut und gern anschließen mag. Auch die Spezifika der christlichen Spiritualität wurden schon sorgfältig ausgeleuchtet und auf den Nenner gebracht, wofür besonders Corinna Dahlgrüns umfassende Arbeit „Christliche Spiritualität“ von 2009 steht. Es wäre zu wünschen, dass solche und ähnliche Ergebnisse der jüngeren Forschung in einem Buch wie diesem, das sich eine weit gefächerte Zielgruppe in Gesundheitswesen, Seelsorge und Kirche vorgenommen hat, als Elemente zu größerer Stabilisierung der Spiritual Care aufgegriffen worden wären, statt den Leser etwas hilflos mit der kritischen Feststellung zurückzulassen, dass „die oftmals kritisierte begriffliche Unschärfe des Wortes Spiritualität“ mit ihrer „kaleidoskopischen Unbestimmtheit“, wo „dispa-

rate Inhalte wie in einem Sammelcontainer unverbunden nebeneinanderliegen“ (94), nach wie vor der „State of the Art“ sei.

Natürlich lauern Gefahren und es ist berechtigt, sie anzusprechen. Nauer tut es. Sie nennt die Gefahr der Instrumentalisierung von Spiritual Care und die Gefahr überzogener Heilungserwartungen und -versprechen, wobei allerdings die mittlerweile empirisch stark gestützte Erkenntnis, dass der Einbezug der Spiritualität signifikante Heilungswirkung haben kann, zu kurz kommt. Ferner warnt sie und lässt sie warnen vor dem Überstülpen von Maßnahmen, die der Patient eigentlich gar nicht will. Aber das sind Strukturprobleme der gesamten Medizin, weswegen man nicht so tun muss, als sei das bei diesem Thema besonderer Sorge wert. Kritische Einwände gegen Spiritual Care wie analog zur Missionierung am Krankenbett befürchtete spirituelle Zwangsbeglückungen, müssten erst einmal empirisch belegt werden, um als bemerkenswerte Kritikpunkte gelten zu dürfen, und in diesem Zusammenhang von „Sinnfindungsterrorismus“ zu sprechen, wie das – Nauer zufolge und von ihr nicht kritisiert – Heller & Heller tun, wird man wohl, vor allem in Anbetracht des tatsächlich stattfindenden Terrors in der Welt, als verbale Entgleisung zu betrachten haben. Man fragt sich, was solche Zitate bringen sollen, wie auch die erstaunliche von Nauer wiedergegebene Behauptung der Religionswissenschaftlerin Birgit Heller, „aufgrund sozialwissenschaftlicher Untersuchungsergebnisse“ sei erwiesen, „dass es sich um eine falsche Grundannahme handelt, wenn behauptet wird, dass alle Menschen explizit oder implizit religiös/spirituell sind“. Dass Spiritualität keine anthropologische Konstante sein soll, ist schon eine ziemlich gewagte Behauptung, deren Verifizierbarkeit – besonders angesichts entsprechender neuropsychologischer Befunde – fragwürdig erscheint. Wenn Nauer auch mit solchen und ähnlichen Bedenken nur die Meinungen anderer Experten referiert, überschattet die Vielzahl dieser teilweise grotesk anmutenden Einwände, was die Autorin (wahrscheinlich) wirklich über die Spiritual Care-Bewegung denkt und dem Leser vermitteln will, nämlich: „Spiritual Care ist dann, wenn es sich aus medizinischen Engführungen befreit, ein über den Palliativkontext weit hinausreichendes, äußerst begrüßenswertes Konzept“ (207). Letzteres hätte sie ruhig deutlicher zum Ausdruck bringen dürfen.

Frick zufolge sei Spiritual Care „als eine Art ‚Weltliche Seelsorge‘ oder ‚Ärztliche Seelsorge‘“ zu begreifen (17). So hatte schon Viktor E. Frankl seine sinnzentrierte Psychotherapie genannt. Frankl begründete den semantischen Übergriff damit, dass der Psychotherapie die Aufgabe zufalle, „eine Art Statthalterfunktion“ für den Verlust des therapeutischen Potenzials der kirchlichen Seelsorge einzunehmen (Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Fischer Taschenbuch, 7. Aufl. Frankfurt a. M., 1998, 34). Die Seelsorge hat immer noch damit zu tun, sich ihrer Identität im Verhältnis zur Psychotherapie neu gewiss zu werden. Das war und ist schmerzlich, nicht zuletzt, weil sie große Teile ihrer angestammten Klientel an die weltliche Konkurrenz verlor, was den Großkirchen an die Substanz geht. Zweifellos

lag darin aber auch eine Chance für die Seelsorge. Nun kommt Spiritual Care auf. Wieder entsteht der herkömmlichen Seelsorge dadurch die Chance, sich zu reformieren. Wenn damals das therapeutische Element der kirchlichen Seelsorge, das ihr ja schon immer innewohnte, existenziell herausgefordert wurde, so ist es jetzt das begleitende und stützende Element. Es ist anzunehmen, dass die Wirkung auf die kirchliche Seelsorge nicht weniger heilsam sein wird.

„Spiritual Care statt Seelsorge?“ ist ein Buch, das zur rechten Zeit erscheint, um am heißen Eisen „Spiritualität“ und „Spiritual Care“ zu schmieden. Nauer tut es, doch sind einige Hammerschläge zu kräftig und bisweilen auch unnötig polemisch und spitz. Für das „äußerst begrüßenswerte Konzept“ der Spiritual Care ist das nicht besonders förderlich.

Hans-Arved Willberg

Wilfried Sturm, „*Was soll man da in Gottes Namen sagen?*“ *Der seelsorgerliche Umgang mit ethischen Konfliktsituationen im Bereich der Neonatologie und seine Bedeutung für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik*, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 82, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, kt., 368 S., € 54,99

Bei vorliegender Monographie handelt es sich um die 2013 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene und von Prof. Peter Zimmerling betreute Dissertation von Wilfried Sturm, seit 2015 Professor für Systematische Theologie in pastoraler Praxis an der Internationalen Hochschule Liebenzell. Die trotz hohem Reflexionsniveau gut lesbare Studie ist insgesamt im Bereich der Praktischen Theologie angesiedelt, bewegt sich aber in anregender Interdisziplinarität im Grenzbereich von Seelsorge, Ethik und Medizin. Dabei geht Sturm empirisch der Frage nach „wie Klinikseelsorgerinnen und -seelsorger aus ihrer Perspektive mit ethischen Herausforderungen und Konfliktsituationen im Bereich der Neu- und Frühgeborenenmedizin [Neonatologie] umgehen und welche Einsichten sich daraus für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik gewinnen lassen“ (15).

Nach einer knappen Einführung in Fragestellung und Aufbau der Untersuchung (Kap. I, 15–19), sind die beiden folgenden Kapitel zunächst der grundsätzlichen Problemorientierung angesichts der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Ethik gewidmet (Kap. II-III, 21–51). Nachdem im 20. Jhd. eine gewisse Entfremdung der Seelsorge von der Ethik festzustellen war, konstatiert Sturm in neuerer Zeit „eine Wiederentdeckung ethischer Dimensionen der Seelsorge“ (28–31). Eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Ethik gestaltet sich dabei allerdings schon deshalb als schwierig, weil man sich einer unübersichtlichen Vielfalt an Seelsorge- bzw. Ethikbegriffen gegenübersehen muss. Als hilfreiche Orien-

tierungshilfe für die Theoriebildung entwirft Sturm daher zunächst ein „Koordinatensystem“, das anhand der Diskussion verschiedener „neuerer markanter Versuche, Seelsorge und Ethik einander zuzuordnen“ Konturen gewinnt (38). Als Bezugspunkte dieser Verhältnisbestimmung fungieren dabei folgende Konzeptionen: a) die „Polarität von Seelsorge und Ethik“ bei Dietrich Stollberg (38–41), b) die „Ethik als Theorie der Seelsorge“ bei Eilert Herms (41–44), c) die „Ethik als Aspekt der Seelsorge“ bei Jürgen Ziemer (44–47) und d) die „Seelsorge als Strukturprinzip der Ethik“ bei Michael Roth (47–50). Um zu verstehen, welche Optionen sich zur Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Ethik aus diesen Modellen ergeben, sei Sturm (ausnahmsweise) ausführlich zitiert: „Versteht man die ethische Aufgabe im Sinne des »Gesetzes« vor allem in der Bereitstellung moralischer Normen, die das menschliche Zusammenleben zu regulieren suchen, so wird eine Seelsorge, die ausgehend von der Freiheit des Evangeliums die Mündigkeit und Eigenverantwortung des Individuums betont, eine Spannung, wenn nicht sogar einen Gegensatz zwischen der Seelsorge als Anwältin der Freiheit und der Ethik als Garantin von Moralität konstatieren. Sieht man dagegen die Aufgabe der Ethik primär in der Befähigung des Ratsuchenden zu einer reflektierten, eigenständigen Entscheidung, so ergibt sich eine starke Affinität zu ... [einem] Verständnis von Seelsorge bis dahin, dass der Seelsorge insgesamt eine ethische Struktur zuerkannt wird. Umgekehrt würde eine Seelsorge, die stärker die Angewiesenheit des Individuums auf ethische Orientierung durch das Gegenüber des Wortes Gottes als *verbum externum* sowie durch die Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Menschen hervorhebt, eine größere Offenheit für eine Ethik zeigen, die ihre Aufgabe auch in der Begründung und Vermittlung von Werten und Normen sieht“ (50). Im selben Zusammenhang wird deutlich, dass die Zuordnung von Seelsorge und Ethik in starkem Maße mit der theologischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium korreliert.

In Kap. IV (53–70) führt Sturm zunächst allgemein in die ethischen Konfliktfelder im Bereich der Neu- und Frühgeborenenmedizin ein, die sich vorwiegend als „Entscheidungsnot der Eltern“ angesichts der Durchführung riskanter Operationen oder im Blick auf das Für und Wider einer Weiterbehandlung darstellen. Nach einer methodischen Einführung in die eigentliche empirische Studie (Kap. V, 71–82), stellt der Autor dann im langen Hauptteil des Buches (Kap. VI, 83–261) die Ergebnisse dar, die er anhand von qualitativen Interviews mit Klinikseelsorgerinnen und -seelsorgern gewonnen hat. Dabei geht es konkret darum, den seelsorgerlichen Umgang mit ethischen Konfliktsituationen in diesem speziellen Bereich der klinischen Seelsorge zu beleuchten, daraus aber auch Rückschlüsse auf das allgemeine Verhältnis von Seelsorge und Ethik zu ziehen. Eine detaillierte Wiedergabe der umfassenden Ergebnisse der Erhebung würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Sturm gelingt, u. a. präzise herauszuarbeiten, welche ethischen Herausforderungen und Konflikte im Bereich der Neonatologie wahrnehmbar sind, welche spezifischen Kompetenzen und Beiträge der Seelsorge in ethischen Konfliktsituatio-

nen besonders nötig und gefragt sind, welche Gesichtspunkte bei der Vermittlung ethischer Orientierung eine Rolle spielen (sollten), worin die Spannungsfelder zwischen Ethik und Seelsorge bestehen und welche Auswirkungen die praktischen Erfahrungen in der (Klinik-)Seelsorge auf die ethischen Überlegungen der Interviewten haben.

In der abschließenden Reflexion und Analyse des empirischen Befundes (Kap. VII, 263–348) sind v. a. die Impulse für die Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Ethik richtungweisend für die praktisch-theologische Theoriebildung im Rahmen der Poimenik. Im Anschluss an den Ertrag der empirischen Untersuchung (und vor dem Hintergrund der eingangs skizzierten Möglichkeiten zur Verhältnisbestimmung) identifiziert Sturm in Anlehnung an das christologische Bekenntnis von Chalcedon das Verhältnis von Seelsorge und Ethik sodann als „ungetrennt“ und „unvermischt“. Er kommt zu dem nachvollziehbaren Schluss, dass sich das Verhältnis von Seelsorge und Ethik im klinischen Bereich (aber wohl nicht nur hier) einer exakten Bestimmung entzieht und eben „nur approximativ auf dem Weg der Abgrenzung und Negation (»ungetrennt und unvermischt«)“ beschrieben werden kann (347). An einer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit von Seelsorge und Ethik sei festzuhalten, da „[d]ie Seelsorge ... der Ethik [dient], indem sie an den fragmentarischen Charakter der Lebenswirklichkeit und an die konkreten Bedingungen menschlichen Handelns erinnert. Die Ethik dient wiederum der Seelsorge, indem sie situationsübergreifende Orientierungsmarken bereitstellt, die den Seelsorger in seiner beratenden Funktion entlasten“ (337). Gleichzeitig ergibt sich die notwendige Unterscheidung von Seelsorge und Ethik nicht zuletzt daraus, dass einerseits die „orientierende [d. h. allgemeingültige] Funktion der Ethik“ nicht gemindert werden sollte, andererseits der Seelsorge ein „überbietender Mehrwert“ zu eigen ist, der speziell darin besteht, „Menschen auf einem »fremden« Weg zu begleiten, eine Begleitung, die nur möglich ist, indem ethische und seelsorgerliche Ebene im Sinne der Differenzierung von Bewertung [Ethik] und Begleitung [Seelsorge] unterschieden werden“ (345).

Alles in allem hat Wilfried Sturm einen in dreifacher Hinsicht bedeutsamen Beitrag im Rahmen der Praktischen Theologie geleistet. Zum einen bietet er speziell für diejenigen, die in der klinischen Seelsorge tätig sind, eine Fülle an hervorragend aufbereitetem Reflexionsstoff für die eigene Praxis. Zum anderen kann Sturms Dissertation auch in anderen Bereichen praktisch-theologischer Forschung als vorbildliches Anschauungsmaterial für eine methodisch durchdachte und umsichtig durchgeführte empirische Studie dienen. Schließlich liefert der Band bedeutende theoriebildende Grundlagen für die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Ethik, deren besonderer Wert gerade im bedachten Zueinander von praxisgerechter Klarheit und theologischer Nuancierung besteht und die zukünftig auch im Blick auf andere Seelsorgefelder gewinnbringend ergänzt und weiterentwickelt werden können.

7. Spiritualität

Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, kt., 283 S., € 29,99

Als ich Peter Zimmerlings Buch über „Evangelische Mystik“ angezeigt sah, freute ich mich darauf, endlich meinen Görlitzer Landsmann Jakob Böhme und mit ihm andere evangelische Mystiker wie den „schlesischen Engel“ Johann Scheffler oder den Schwaben Friedrich Christoph Oetinger in ihren z. T. schwer verständlichen Texten besser verstehen und mit ihren Anliegen tiefer würdigen zu können. Doch es kam anders, wie ich dann bei der Lektüre des Buches feststellen musste. Zimmerling gibt schon im Vorwort zu verstehen: „Mich interessieren nicht so sehr die theologischen Außenseiter unter den protestantischen Mystikern“ – und dazu zählt er neben Thomas Müntzer, Kaspar Schwenkfeld, Valentin Weigel eben auch Böhme, Scheffler und Oetinger. Diese „Außenseiter“ mit ihren „ausgefallenen Ideen und ihren ekstatischen Gotteserfahrungen“ seien am Rande der Kirche eher ein Hindernis dafür gewesen, dass sich „innerkirchliche“ Mystiker, die den Mainstream der Theologie mitgeprägt haben, zu ihrer Art von Mystik bekannt hätten. Wer ist gemeint?

Zum Beispiel Martin Luther, der eine „Demokratisierung der Mystik“ (37–57) eingeleitet habe, aber auch Liederdichter wie Philipp Nicolai, Paul Gerhardt und Gerhard Tersteegen, überraschend wird Johann Sebastian Bach zugezählt, der einen Bogen von der Musik zur Mystik geschlagen habe; natürlich tauchen auch Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Dietrich Bonhoeffer auf, die „Leib und Magen-Theologen“ Zimmerlings, der eine mit seiner „Wortmystik“, der andere mit seiner Ethik und ihrer Spiritualität zwischen „Mystik und Widerstand“; der UNO-Generalsekretär Dag Hammarsköld wird als ein „lutherischer Christmystiker im Verborgenen“ geschildert, sogar Dorothee Sölle taucht mit ihrer These „Mystik ist Widerstand“ auf, freilich mit der kritischen Anfrage, ob sie nicht in ihrem Buch die seit Karl Rahner modisch gewordene Mystik für ihre Zwecke und Anliegen instrumentalisiert habe. Durch jeden der aufgezählten Theologen gibt Zimmerling einen überraschenden biografischen Einblick in die Geschichte der evangelischen Mystik.

Er führt diese Geschichte weiter in „eine kleine Theologie evangelischer Mystik“. Da werden biblische Grundmuster markiert wie etwa im Alten Testament das Hohelied Salomos oder die Psalmen 73 und 139; im Neuen Testament die Geschichte von Jesu Verklärung, das Begrabensein mit Christus in der Taufe (Röm 6) oder der Bericht des Paulus von seiner Entrückung „in den dritten Himmel“ (2Kor.12), einem Text mit starker Nachwirkung in der Mystik. Was sind die immer wiederkehrenden topoi einer mystischen Theologie? Allem voran ist es der Erfahrungsaspekt im Spannungsfeld von Widerfahrnis und aktiver Vorbereitung von Erfahrung; dann aber auch der Widerspruch gegenüber einem rati-

onalistischen Wirklichkeitsparadigma. Was ist charakteristisch für eine „Theologie der Mystik“? Es ist vor allem eine neue Glaubenssprache, die in Bereiche des Unsagbaren vorzudringen sucht und sich dabei gern der Poesie bedient. Es ist auch eine gewisse Spannung zur Kirche, die die Mystik in ihrem Drang zur Freiheit von der Kirche ausmacht.

Diese theologischen Einsichten bringen Zimmerling schließlich dazu, einige Kriterien für eine evangelische Lehre mystischer Erfahrungen zu nennen, die zur Scheidung der Geister im Blick auf mystischen Wildwuchs helfen sollen: Mystische Erfahrung ist Gotteserfahrung im Horizont des dreieinigen Gottes. * Mystische Gotteserfahrung darf nicht zur Abwertung von Sein und Handeln Jesu Christi führen. * Mystische Erfahrungen zeichnen sich durch Vielfalt und Unterschiedlichkeit aus. * Es gibt mystische Gotteserfahrungen neben Wort und Sakrament. * Individuell-personale und ekklesiologische Aspekte sind im Blick auf mystische Erfahrungen komplementär aufeinander zu beziehen. * Mystische Erfahrungen führen zur Verwandlung des Ichs. * Mystische Erfahrungen stehen unter eschatologischem Vorbehalt.

Abschließend stellt Zimmerling Überlegungen zur Praxis der Mystik unter dem bekannten Motto Karl Rahners an: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein“. Zunächst greift er noch einmal Martin Luthers Impulse zur „Demokratisierung der Mystik“ auf, vor allem das Insistieren auf der Realpräsenz Christi im Abendmahl und Luthers Bild von der Seele als Braut, die im Glauben mit Christus als ihrem Bräutigam vereinigt werde. Wo das Abendmahl in diesem Sinn gefeiert werde, greife wie von selbst auch eine Mystik in den Menschen Raum, zumal dann, wenn in den Abendmahlsgottesdiensten solche mystisch geprägten Lieder wie die von Philipp Nicolai oder Paul Gerhardt gesungen würden. Heute könnten auch angeleitete Meditationsformen unterschiedlicher Provenienz Zugang zu mystischer Spiritualität bieten wie etwa ignatianische Exerzitien, Meditation des Jesusgebetes oder gemeinsame Schriftmeditation. Die Impulse, die die Mystik heute für evangelische Spiritualität auslösen könnte, fasst Zimmerling noch einmal in wenigen Thesen zusammen: Mystik ruft ins Gedächtnis, dass im Zentrum evangelischer Spiritualität die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch steht. * Von der Mystik ist eine Gewissheit der Nähe Gottes zu lernen. * Mystische Spiritualität kann ein Leben in der Erwartung von Gotteserfahrungen vermitteln. * Von der Mystik kann neu die Liebe als Grundmotiv des Glaubens gelernt werden. * Durch Mystik kann die Askese wieder als Chance der Freiheit entdeckt werden. * Von der Mystik kann die Integration von unausweichlichem Leid und Schmerz in die Spiritualität gelernt werden. * Von der Mystik kann Stille und Einsamkeit gelernt werden. * Von der Mystik kann deren Ewigkeitsorientierung gelernt werden. * Durch Rückbesinnung auf Mystik kann auch das Gespräch mit östlichen Religionen wichtig werden.

Wer so klar, durchsichtig, einladend und überzeugend Mystik als Mainstream evangelischer Spiritualität beschreiben und wiederentdecken kann, wie Peter Zimmerling es in seinem Buch „Evangelische Mystik“ tut, von dem erhoffe ich

mir am Ende umso mehr, dass er in einem seiner nächsten Bücher auch die mystischen Außenseiter der evangelischen Tradition auf ebenso verständliche und einleuchtende Weise erschließen wird. Vielleicht verstehe ich dann endlich den Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme in seiner berühmten Schrift „Aurora oder die Morgenröte Gottes“ ein wenig besser, wenn er darin etwa schreibt: „Gleichwie das Auge des Menschen siehet bis in das Gestirne, daraus es seinen anfänglichen Ursprung hat, also auch die Seele siehet bis in das göttliche Wesen, darinnen sie lebet“.

Christian Möller

8. Missions- und Religionswissenschaft

Harald Seubert (Hg.), *Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft*, Studien zu Theologie und Bibel 12, Berlin / Münster / Wien: LIT, 2015, br., 128 S., € 29,90

Der Sammelband beinhaltet die Vorträge einer Ringvorlesung, die im Februar 2014 an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel gehalten wurden. Anlass hierzu waren die missionswissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre zur missionalen Theologie. Insbesondere der sogenannte „Tübinger Pfingstaufruf“ von 2013 hatte die Diskussion erneut scharf fokussiert.

Der Herausgeber Harald Seubert, Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der STH Basel, stellt in seinem einleitenden Beitrag den historischen Veränderungsprozess des Missionsverständnisses dar. Rolf Hille untersucht die Transformationskonzeption aus Sicht der Systematischen Theologie. Peter Beyerhaus setzt sich kritisch mit der Transformationstheologie in ökumenischer und evangelikaler Missionstheologie auseinander und plädiert für ein heilsgeschichtliches Missionsverständnis. Gemeinsam ist den Beiträgen die Überzeugung, dass zur christlichen Mission sowohl evangelistische Verkündigung als auch soziale Weltverantwortung gehören. Auch die trinitarische Begründung der Mission als „Missio Dei“ wird als Konsens nicht hinterfragt. Als strittige Themen stellen sich aber die Christologie, Soteriologie und Eschatologie in der Begründung christlicher Mission dar. Durch alle Beiträge zieht sich die Sorge, dass die Bemühung um das leibliche und soziale Wohl die Sorge um das Heil der Menschen in den Schatten stellen könnte. Geradezu leidenschaftlich formuliert Peter Beyerhaus: „So ist und bleibt die Verkündigung des Evangeliums vom Heil in Christus die primäre Aufgabe der Mission und Evangelisation.“

Relativ allein gelassen bleibt der Leser allerdings in der Frage, wie denn nun Nachfolge aus dem Glauben resultiert, wie christlicher Glaube das Lebensumfeld und den Alltag verändert, wie christliche Gemeinde in die Gesellschaft hinein-

wirkt. Dass Mission und Transformation weniger verfeindete Nachbarn als vielmehr verwandte Geschwister sind, würde bei einem Blick auf die Missionsgeschichte und auf gegenwärtige Missionspraxis schnell deutlich werden.

Die sechs Beiträge des kurzen Sammelbandes geben ein gutes Abbild der Positionen und Diskussionen. Die Autoren bieten eine ganze Reihe von Literaturhinweisen. Auffällig ist aber, dass nicht die ganze Breite der missionswissenschaftlichen Debatte im Blick ist, englischsprachige und jüngere Forschungsbeiträge sind unterrepräsentiert. Die großen Entwürfe wie die Kapstadt-Verpflichtung der Lausanner Bewegung (2010) und die ökumenische Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ (Busan 2013) werden nicht gründlich angeschaut und nicht hinreichend diskutiert. Manche der Beiträge des Bandes haben eher Vortragscharakter. Flächige Darstellungen wechseln schnell in Beurteilungen, so als solle dem Leser geholfen werden, dass er sich nicht verirre, statt ihm mit hinreichender Argumentation ein eigenes Urteil zuzutrauen.

Erhard Berneburg

Buchhinweise

Folgende Titel werden (u. a.) in JETH 31/2017 rezensiert werden:

* Ralph Kunz: *Aufbau der Gemeinde im Umbau der Kirche*, Theologische Studien NF 11, Zürich: TVZ, 2015, 152 S., € 19,90

* Tobias Lehmann: *Evangelikal orientierte Schulen – geschlossene Systeme oder exemplarische Bildungsräume? Theologische Hintergründe, bildungstheoretische Reflexionen und schulpädagogische Perspektiven*, Schulen in evangelischer Trägerschaft 19, Münster / New York: Waxmann, 2015, 440 S., € 39,90

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.

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). 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.

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-Psalm 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, ³2014 oder RGG⁴. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner oder RGG⁴ verwendet, biblische Bücher nach RGG⁴. Schreiben Sie *im Aufsatztext* die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. *JETH* 30, 2016, S. 209). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des *JETH* können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in

Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen, der Umfang ist auf 1.000 Wörter begrenzt. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 30 (2016) im Überblick

- Albertz, Rainer: *Exodus 19–40* (Heiko Wenzel): S. 216
- Arffman, Kaarlo: *Was war das Luthertum?. Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums* (Jochen Eber): S. 297
- Bartholomä, Philipp F.: *The Johannine Discourses and the Teaching of Jesus in the Synoptics. A Contribution to the Discussion Concerning the Authenticity of Jesus' Words in the Fourth Gospel* (Roland Deines): S. 248
- Bockmühl, Klaus: *Grundlagen evangelischer Ethik. Beiträge zur Fundamentalthologie* (Christoph Raedel): S. 276
- Bodner, Keith: *After the Invasion. A Reading of Jeremiah 40–44* (Herbert H. Klement): S. 227
- Bons, Eberhard / Joosten, Jan / Hunziker-Rodewald, Regine (Hg.): *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (Carsten Ziegert): S. 212
- Burkowsky, Peter / Charbonnier, Lars (Hg.): *Mehr Fragen als Antworten. Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und ihre Folgen für das Leitungshandeln in der Kirche* (Wolfgang Becker): S. 329
- Clark, Bruce T.: *Completing Christ's Afflictions. Christ, Paul, and the Reconciliation of All Things* (Joel White): S. 253
- Clines, David J. A.: *Job 38–42* (Julius Steinberg): S. 224
- deClaissé-Walford, Nancy / Jacobson, Rolf A. / LaNeel Tanner, Beth: *The Book of Psalms* (Beat Weber): S. 230
- Der Klemensroman, übers. u. eingel. von Jürgen Wehnert* (Christoph Stenschke): S. 285
- Die Taten des Petrus, übers. u. eingel. von Bernhard Lang* (Christoph Stenschke): S. 285
- Diem, Albrecht / van der Meer, Matthieu: *Columbanische Klosterregeln. Regula cuiusdam patris, Regula cuiusdam ad virgines, Regelfragment De accedendo* (Jochen Eber): S. 295
- Dingel, Irene (Hg.): *Der Majoristische Streit (1552–1570), bearb. von Jan Martin Lies und Hans-Otto Schneider, Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80* (Jochen Eber): S. 299
- Dober, Hans Martin: *Von den Künsten lernen. Eine Grundlegung und Kritik der Homiletik* (Thomas Richter): S. 338
- Dohmen, Christoph, *Exodus 19–40* (Heiko Wenzel): S. 216
- Domsgen, Michael / Schröter, Bernd: *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* (Markus Printz): S. 324
- Ebert, Christhard / Pompe, Hans-Hermann (Hg.): *Das Evangelium, die Unerreichten und die Region* (Arndt Schnepfer): S. 332

- Egelkraut, Helmuth: *Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen; Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission* (Jochen Eber): S. 303
- Elkar, Tim Christian: *Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freylinghausen* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 262
- Fieger, Michael / Krispenz, Jutta / Lanckau, Jörg (Hg.): *Wörterbuch alttestamentlicher Motiv* (Klaus Riebesehl): S. 215
- Frey, Jörg / Levison, John R. / Bowden, Andrews (Hg.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Christoph Stenschke): S. 258
- Fuhrmann, Sebastian / Grundmann, Regina (Hg.): *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter* (Christoph Stenschke): S. 288
- Gebauer, Roland: *Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12; Teilband 2: Apg 13–28* (Gerhard Maier): S. 242
- Hegesipp, übers. u. eingel. von Frank Schleritt (Christoph Stenschke): S. 285
- Hempelmann, Heinzpeter: *Die Wirklichkeit Gottes. Band 1: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik* (Siegbert Riecker): S. 264
- Hempelmann, Heinzpeter: *Die Wirklichkeit Gottes. Band 2: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Postmoderne, Religionsphilosophie und Anthropologie* (Siegbert Riecker): S. 264
- Herrmann, Christian / Hille, Rolf (Hg.): *Verantwortlich glauben. Ein Themenbuch zur christlichen Apologetik* (Christian Bensel): S. 268
- Heyden, Katharina: *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (Christoph Stenschke): S. 289
- Hille, Rolf (Hg.): *Gott als Mensch. Christologische Perspektiven* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 271
- Hinkelmann, Frank: *GOTTesdienst feiern. Geschichte, Theologie und Praxis des christlichen Gottesdienstes. Ein Kompendium* (Stefan Schweyer): S. 336
- Irons, Charles Lee: *The Righteousness of God. A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* (Jacob Thiessen): S. 255
- Keller, Timothy: *Center Church deutsch. Kirche in der Stadt* (Thomas Richter): S. 333
- Lückel, Ulf: *Adel und Frömmigkeit. Die Berleburger Grafen und der Pietismus in ihren Territorien* (Klaus vom Orde): S. 306
- Luz, Ulrich: *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Jürg Buchegger-Müller): S. 236
- Matthias, Markus (Hg.): *Philipp Jacob Spener. Die Anfänge des Pietismus in seinen Briefen* (Ulrike Treusch): S. 309
- Mauerhofer, Armin: *Schlüsselfaktoren einer wachsenden Gemeinde* (Christian Schwark): S. 334

- Merkt, Andreas: *I. Petrus, Teilband* (Christoph Stenschke): S. 245
- Nauer, Doris: *Spiritual Care statt Seelsorge?* (Hans-Arved Willberg): S. 340
- Nikolakopoulos, Konstantinos: *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 240
- Orde, Klaus vom (Hg.): *Pietas et eruditio. Pietistische Texte zum Theologiestudium* (Ulrike Treusch): S. 312
- Queisser, Cornelia: *Paul Drews. Programm einer empirischen Theologie* (Helge Stadelmann): S. 327
- Schäfer, Uwe: *Der erreichte Beter. Hans Stadens ‚Wahrhaftige Historia‘ (1557) als protestantische Erbauungserzählung und Beispiel lebensbezogener Lutherrezeption* (Ulrike Treusch): S. 314
- Schirmacher, Christine: „*Es ist kein Zwang in der Religion*“ (Sure 2,256). *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten* (Heiko Wenzel): S. 279
- Schockenhoff, Eberhard: *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer* (Christoph Stenschke): S. 317
- Schorch, Stefan / Waschke, Ernst-Joachim (Hg.): *Biblische Exegese und hebräische Lexikographie. Das „Hebräisch-deutsche Handwörterbuch“ von Wilhelm Gesenius als Spiegel und Quelle alttestamentlicher und hebräischer Forschung, 200 Jahre nach seiner ersten Auflage* (Carsten Ziegert): S. 209
- Schuster, Jürgen / Gäckle, Volker (Hg.): *Das Evangelium und die Religionen. Religionskundliche Fragen – religionstheologische Folgerungen* (Friedemann Walldorf): S. 281
- Seeliger, Hans Reinhard / Wischmeyer, Wolfgang (Hg.): *Märtyrerliteratur, hrsg., übers., komment. u. eingel.* (Christoph Stenschke): S. 292
- Seubert, Harald (Hg.): *Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft* (Erhard Berneburg): S. 348
- Shantz, Douglas H.: *A Companion to German Pietism, 1660–1800* (Klaus vom Orde): S. 320
- Slenczka, Reinhard: *Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, Band 4: Reformation gegen Deformation in der Kirche* (Jochen Eber): S. 274
- Spieckermann, Hermann: *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie* (Manfred Dreytza): S. 232
- Stone, Timothy J.: *The Compilation History of the Megilloth. Canon, Contoured Intertextuality and Meaning in the Writings* (Gunnar Begerau): S. 221
- Sturm, Wilfried: „*Was soll man da in Gottes Namen sagen?*“ *Der seelsorgerliche Umgang mit ethischen Konfliktsituationen im Bereich der Neonatologie und seine Bedeutung für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik* (Philipp Bartholomä): S. 343

Wanke, Roger Marcel: *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (Heiko Wenzel): S. 225

Zimmerling, Peter: *Evangelische Mystik* (Christian Möller): S. 346

Anschriften JETH 2016

- Pastor Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Rheinstraße 26, D-76829 Landau,
Annaphil.bartholomae@web.de
- Pfr. Dr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, D-51588 Nümbrecht,
wolfgang.becker@ekir.de
- Doz. Dr. Gunnar BEGERAU, Fritz-Rau-Straße 7, D-51702 Bergneustadt,
gunnar.begerau@gmx.de
- Dr. Christian BENSEL, Institut für Theologie und Gemeindebau, Studienzentrum
Linz, Böhmerwaldstraße 12, A-4616 Weißkirchen,
christian.bensel@itg-studium.at
- OKR Pfr. Dr. Erhard BERNEBURG, Jänickendorfer Weg 1a, D-13591 Berlin,
berneburg@gmx.de
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,
j.buchegger@datacomm.ch
- Prof. Dr. Roland Deines, University Park, Nottingham NG7 2RD, England/UK
- Doz. Dr. Manfred DREYTZA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode,
Manfred.Dreytza@grz-krelingen.de
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Redaktion JETH, Abendröte 56, D-68305 Mannheim,
redaktion@afet.de
- Pastor Rüdiger FUCHS, Bei der Kirche 6, D-23749 Grube,
pastor.fuchs@freenet.de
- Dr. phil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,
franz.graf-stuhlhofer@univie.ac.at
- Dekan Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Ass.-Prof. Dr. Benjamin KILCHÖR, Staatsunabhängige Theologische Hochschule
Basel, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel,
benjamin.kilchoer@sthbasel.ch
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstraße 32E, D-45549 Sprockhövel,
HHKlement@t-online.de
- Pfr. Dr. Gerhard MAIER, Im Dentel 15, D-72639 Neuffen, g-ms-n@web.de
- Prof. Dr. Christian MÖLLER, em. Evang. Theol. Fakultät, Universität Heidelberg,
Schröderstraße 103, D-69120 Heidelberg,
christian.moeller@pts.uni-heidelberg.de
- Pfr. Dr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, Am Alten Wasserwerk 6,
D-47929 Grefrath, ra.neuschaefer@t-online.de

- Dr. Klaus vom ORDE, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle/Saale, vomorde@saw-leipzig.de
- Prof. Dr. Markus PRINTZ, Internationale Hochschule Liebenzell,
Heinrich-Coerper-Weg 11, D-75378 Bad Liebenzell, mclprintz@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph RAEDEL, Freie Theologische Hochschule,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, Raedel@fthgiessen.de
- Doz. Thomas RICHTER, M. A., Studienleiter BibelStudienKolleg,
Hellmuth-Hirth-Straße 11, D-73760 Ostfildern, t.richter@bsk-mail.de
- Doz. Klaus RIEBESEHL, Wiedstraße 35, D-57610 Altenkirchen,
kriebesehl@neues-leben.de
- Dr. Siegbert RIECKER, In der Schalwiese 4, D-74592 Kirchberg/Jagst,
S.Riecker@bsk.org
- Nadine SCHEMPERLE, Fronwaldstraße 17, CH-8046 Zürich,
nadine-marie@gmx.de
- Dr. Arndt SCHNEPPER, Bexbachweg 4, D-38116 Braunschweig,
arndt.schnepper@feg.de
- Dr. Joachim SCHNÜRLE, Ahornstraße 29, D-91710 Gunzenhausen,
joaschnuerle@hotmail.com
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,
christian.schwark@kk-si.de
- Ass.-Prof. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen, stefan.schweyer@sthbasel.ch
- Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, Stadelmann@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Julius STEINBERG, Theologisches Hochschule Ewersbach,
Jahnstraße 34, D-35716 Diezhölztal, Julius.Steinberg@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Bahnhofstraße 1, D-51702 Bergneustadt, Bib-
lisch-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,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, treusch@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Hochschule,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, Walldorf@fthgiessen.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER, Pfarrhaus Birrmoosstraße 5, CH-3673 Linden,
weber-lehnherr@sunrise.ch

- Prof. Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5–7,
D-35394 Gießen, Wenzel@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de
- Dr. Markus WIDENMEYER, Lachenstraße 14/1, D-71101 Schönaich,
markus@philo.info
- Hans-Arved WILLBERG, M. A., Life Consult, Pforzheimer Straße 186,
D-76275 Ettlingen, willberg@life-consult.org
- Doz. Dr. Hans-Georg WÜNCH, Im Dorfgarten 4, D-57610 Michelbach,
hans-georg.wuench@tsr.de
- Doz. Dr. Carsten ZIEGERT, Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5–7,
D-35394 Gießen, ziegert@fthgiessen.de

