

N12<525893996 021



ubTÜBINGEN



# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

24. Jahrgang 2010

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

**SCM R. Brockhaus**

---

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)  
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage  
SCM R.Brockhaus, Witten und Brunnen, Gießen.



© 2010 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten  
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim  
Druck: DIP-Digital-Print, Witten

ISBN 978-3-417-26767-9

Bestell-Nr. 226.767

ZA 7295-24

# INHALT

<b>Vorwort</b>	5
<i>Christoph Stenschke</i> Verheiratete Frauen und urchristliche Mission	7
<i>Carsten Ziegert</i> Die Ziegenleber und der Antialkoholiker. Was heutige Bibelübersetzer durch die Septuaginta lernen können	49
<i>Stephan Holthaus</i> Kein Bristol ohne Halle. Georg Müllers frühe Jahre in Deutschland (1805–1829)	65
<i>Jochen Eber</i> Neue Forschungen zu Johann Ludwig Krapf	79
<i>Martin Abraham</i> Kirche – das spannungsreichste Thema der Theologie	89
<i>Berthold Schwarz</i> Faszination Theologie. Eine Analyse neuerer Kompendien der evangelischen Dogmatik	103
<i>Christian Herrmann</i> Tugend als doxologische Existenzweise. Beobachtungen zur Begründung von Ethik bei Jonathan Edwards	131
<i>Robert A. J. Gagnon</i> Biblische Perspektiven zum Verhältnis von Homosexualität und sexueller Identität	153
<i>Friedemann Walldorf</i> „Why should the devil have all the good music?“ Populäre evangelikale Musik als kultureller Dialog. Missionsgeschichtliche Perspektiven	175
<i>Manfred Baumert</i> Pfarrer, Gemeinde und Charisma. Wie werden Charismen identifiziert und entwickelt?	195

## **Buchinformation**

Altes Testament	222
Neues Testament	252
Systematische Theologie	299
Historische Theologie	331
Praktische Theologie	378
Hinweise für Mitarbeitende	405
Rezensionen (JETH 2010) im Überblick	407
Anschriften der Autoren und Rezensenten	412

## Das Studium der Mönche

ist nicht das Thema, das die Leser dieses Jahrbuchs tagtäglich beschäftigt. Eine Neuveröffentlichung (Dom Jean Mabillon: *Über das Studium der Mönche*, hg. von C. Schäfer OSB, St. Ottilien: EOS, 2008, 535 S.) zeigt, dass sich auch hinter einem so fremd klingenden historischen Titel interessante grundsätzliche Fragestellungen verbergen können. Der umfassend gebildete französische Mauriner Mabillon (1632–1707) zieht mit seiner 1691 erschienenen Abhandlung gegen den Trappistenabt Dom Amand-Jean Le Bouthilier de Rancé (1626–1700) ins Feld. Rancé befürwortet als Gründer und Leiter der trappistischen Richtung des Zisterzienserordens strenge Frömmigkeitsübungen und Handarbeit der Mönche. Bildung und Wissenschaft sollen dagegen zurücktreten. Der Benediktiner Mabillon jedoch legt Wert auf eine gründliche Ausbildung, die der jeweiligen Aufgabe der Mönche entspricht. (Vgl. Blandine Kriegel: *La querelle Mabillon-Rancé*, Paris: Quai Voltaire, 1992.) Er belegt seine Position erschöpfend aus der Geschichte von Kirche und Mönchtum – die wenigsten angeführten Quellen dürften Evangelischen bekannt sein. Doch die fundamentale Frage bleibt: Wieviel (Aus-) Bildung braucht ein Hauptamtlicher, dessen Schwerpunkt auf Frömmigkeit und praktischer Berufsausübung liegt? Aus dieser Sicht lohnt es sich auch für evangelische Theologen, mit ihrer fortbildenden Lektüre über den konfessionellen Zaun zu blicken!

Im Spannungsfeld von Theologie und Frömmigkeit bewegen sich auch die zehn Aufsätze, die das Jahrbuch veröffentlicht. Christoph Stenschke untersucht in einem umfassenden Aufsatz den Beitrag verheirateter Frauen zur Mission im Neuen Testament und darüber hinaus. Carsten Ziegert überlegt als Fachmann, der selber im Ausland lebt und arbeitet, was die Septuagintaforschung zur Übersetzungstheorie beitragen kann. Stephan Holthaus findet die spätere Theologie und das soziale Engagement von George Müller schon in dessen Studienzeit in Halle angelegt. Der Verfasser dieses Vorworts gibt einen Überblick über die Krappfforschung der letzten Jahre und stellt die Frage, was die Zukunft noch bringen wird.

Mit einem Jahr Verspätung drucken wir Martin Abrahams Rede zur Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises im Dezember 2008 über das Thema Kirche. Berthold Schwarz beurteilt die Verwendbarkeit von vier neueren Dogmatik-Kompendien im Blick auf die Unterrichtspraxis an Bibelschulen und Theologischen Seminaren. Christian Herrmann untersucht die Ethik des leider in deutscher Sprache nur wenig bekannten amerikanischen Theologen Jonathan Edwards. Robert A. J. Gagnon aus den Vereinigten Staaten legt eine fundierte Studie zum heiß diskutierten Thema Homosexualität vor.

Friedemann Walldorf deutet moderne evangelikale Populärmusik als Ausdruck gelungener Inkulturation. Schließlich hat Manfred Baumert eine Dissertation über Feldstudien zu Charismen und Gemeindeaufbau in der Evangelischen Landeskirche von Baden angefertigt; er stellt seine Arbeit zur Identifikation und Entwicklung von Charismen in seinem Aufsatz vor.

An dieser Stelle ist wie immer Pfarrer Ulrich Harst, Meimsheim, für das Layout und Prof. I. Howard Marshall, Aberdeen, für die Durchsicht der englischen Zusammenfassungen zu danken.

In seiner Sammlung von Vätergeschichten überliefert Palladius von Helenopolis etwa im Jahr 390 historische Notizen über Pachomius und seine Mönche in Tabennä. Er hebt ein Kennzeichen der Mönche hervor, das auch evangelischen Theologen heute wohl ansteht: „Sie lernen die ganze Heilige Schrift auswendig“. (*Historia Lausiaca* 32, MG 34; BKV 5, 70)

Christoph Stenschke

# Verheiratete Frauen und urchristliche Mission<sup>1</sup>

Prof. Dr. I. Howard Marshall  
zum 75. Geburtstag  
Bruder – Lehrer – Freund

## 1. Einleitung

Im Neuen Testament geht es nur am Rande um Mädchen, Frauen, Ehefrauen und Witwen aller Alterstufen. Das ist nur in wenigen Werken der Antike und ihrer fast ausschließlich patriarchalisch geprägten Gesellschaften der Fall. Und dennoch – wie in vielen anderen Werken der antiken Literatur – kommen Mädchen und Frauen auf den Seiten des Neuen Testaments vor und dies häufiger als manche vermuten mögen. Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit den *verheirateten* Christinnen, die in der frühchristlichen Literatur erscheinen, und mit ihrer Bedeutung für die Ausbreitung des frühen Christentums.

Um diese Frauen in einen größeren Zusammenhang zu stellen, beginnen wir mit einem Überblick über die im Neuen Testament erwähnten verheirateten Frauen, seien sie Christinnen, Jüdinnen oder Heidinnen (2).<sup>2</sup> Dann fragen wir, inwiefern verheiratete Frauen direkt an der urchristlichen Mission beteiligt waren (3). Ferner untersuchen wir die Texte, die sich an Christinnen richten und ihr Verhalten gegenüber ihren nichtchristlichen Ehemännern thematisieren (4). Zum Schluss gehen wir Hinweisen in einigen apokryphen Apostelakten auf verheiratete Frauen nach, die an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren (5).

Bei der Untersuchung der verheirateten Frauen im Neuen Testament müssen mehrere Fragen beachtet werden. Welchen Unterschied macht es in der hellenistisch-römischen Welt, ob eine Frau unverheiratet und unter der Autorität ihres Vaters oder anderer männlicher Verwandter war, oder ob sie verheiratet war und unter der Autorität ihres Ehemannes stand, ob sie verwitwet war und erneut unter

- 
- 1 Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag beim Herbstseminar 2008 „Family in Antiquity and in the New Testament“ des Department of New Testament and Early Christian Studies der University of South Africa, Pretoria. Der Jubilar hat durch seine großen Kommentare und viele Einzelstudien über viele Jahre Entscheidendes zum Verständnis der urchristlichen Mission und der Bedeutung und Rolle von Frauen im Urchristentum beigetragen. Daneben hat seine weltweite Lehrtätigkeit und seine engagierte Begleitung von vielen Frauen und Männern aus aller Welt die Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums gefördert.
  - 2 Verheiratete Christinnen im Kontext der urchristlichen Mission werden nicht erwähnt, da sie weiter unten erscheinen.

der Autorität und Obhut von Verwandten oder anderen Männer war? Aufgrund dieser Strukturen dürfen *verheiratete* Frauen als eine eigene Kategorie innerhalb der größeren Kategorie Frauen nicht überbewertet werden.<sup>3</sup>

Wir untersuchen im Folgenden die *Frauen, die im Neuen Testament eindeutig als verheiratet bezeichnet werden*. Diese Eingrenzung bedeutet, dass mehrere Frauen, die zum Zeitpunkt ihrer Erwähnung vermutlich verheiratet waren, hier *nicht* aufgeführt werden, schlichtweg weil dies nicht erwähnt ist.<sup>4</sup> Zum Beispiel können die beiden Frauen, die Paulus in Philipper 4,2 anspricht, nämlich Euodia und Syntyche, die neben Paulus und anderen Männern am Werk des Evangeliums gearbeitet haben (4,3), sehr wohl verheiratet gewesen sein.<sup>5</sup> Paulus spricht nur ihr gespanntes Verhältnis zueinander an, das anscheinend nicht ihre Ehemänner betraf, deshalb werden diese nicht erwähnt.<sup>6</sup> Das dürfte auch auf einige der in Römer 16,6–15 erwähnten Frauen zutreffen.<sup>7</sup>

- 
- 3 A. C. Thiselton: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000, 516, warnt zu Recht davor, moderne Vorstellungen von Ehe und die jetzige Situation von Witwen in die hellenistisch-römische Welt zu projizieren. Für eine Zusammenfassung der antiker Gegebenheiten vgl. A. Oepke: *Ehe I*, RAC IV, 1959, 651–666; K. Thraede: *Frau*, RAC VIII, 1972, 197–269; A. Rottloff: *Lebensbilder römischer Frauen*, Kulturgeschichte der antiken Welt 104, Mainz: Zabern, 2006; C. Urban: *Die Rollen der Familienmitglieder und ders.: Hochzeit, Ehe und Wittenschaft*, in: K. Scherberich (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 17–21, 25–30; R. F. Collins: *Marriage. NT*, in: *AncBD IV*, 1992, 569–72; B. Witherington: *Women. NT*, in: *AncBD VI*, 1992, 957f; zu den Unterschieden zwischen antiken und modernen Voraussetzungen vgl. R. B. Hays: *First Corinthians*, Interpretation, Louisville: Knox, 1997, 111–119.
- 4 Wenige der im Neuen Testament erwähnten Frauen – vgl. die Überblicke in C. Meyers, T. Craven, R. S. Kraemer (Hg.), *Women in Scripture: A Dictionary of the Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 2000 und Witherington: *Women. NT*, 957–961 – werden eindeutig als verheiratet identifiziert. Der Ausdruck für ledige Personen (ἄγαμος) kommt nur in 1. Korinther 7 vor. Der Personenstand anderer Frauen wird dadurch genannt, dass sie als Jungfrauen bezeichnet werden, so etwa die Töchter des Philippus (Apg 21,9).
- 5 M. R. D'Angelo in Meyers: *Women*, 149 beobachtet: „... Theodor von Mopsuestia ... änderte ihren Namen [Syntyche] in Syntyches (männliche Form) und behauptete, dass dieser Euodias Ehemann und der einstige Kerkermeister des Paulus gewesen ist (Apg 16,27–34). So ereilte Syntyche [in der Auslegungsgeschichte] dieselbe ‚Geschlechtsumwandlung‘ wie Junia (Röm 16,7) und Nympha (Kol 4,5)“.
- 6 Zu beiden Frauen vgl. A. J. Köstenberger: *Women in the Pauline Mission*, in: P. G. Bolt: M. Thompson (Hg.): *The Gospel to the Nations. Perspectives on Paul's Mission*, FS P. T. O'Brien, Leicester: IVP, 2000, (221–247) 232f und M. R. D'Angelo in Meyers: *Women*, 79.
- 7 Für viele verheiratete Christinnen im Urchristentum spricht auch Witheringtons Verweis auf die „... jüdische Morallehre, in der Ehe und Fortpflanzung als Pflicht angesehen wurden (Gen 1,28), aber auch auf den weiteren Kontext des römischen Reiches, in dem griechisch-römische Autoren ebenso die Pflicht zur Ehe und Fortpflanzung betonen“ (ders.:

In anderen Fällen könnte man aus dem Zusammenhang mutmaßen, dass die betreffende Frau zu der Zeit nicht verheiratet war. Zum Beispiel erscheint es eher unwahrscheinlich – es sei denn der Bericht wäre stark verkürzt! –, dass Lydia als verheiratete Frau sich zusammen mit ihrem Haus hätte taufen lassen können und die Initiative ergriffen und die reisenden Missionare in ihr Haus in Philippi eingeladen hätte (Apg 16,14f). Doch da Lydia nach der Apostelgeschichte die *erste Christin auf europäischem Boden* war, bestand wahrscheinlich keine Veranlassung, ihren möglicherweise vorhandenen Ehemann zu erwähnen oder den Grund für ihr als spontan geschildertes Angebot von Gastfreundschaft.<sup>8</sup> Aufgrund antiker Berichte über die Status und das Schicksal lediger Frauen ist anzunehmen, dass einige der im Zusammenhang mit der paulinischen Mission erwähnten Frauen wohl eher *verheiratet* als ledig oder verwitwet waren. Jedoch wies Paulus die Christen in Korinth an, dass ledige Frauen oder Witwen in diesem Stand bleiben sollten.<sup>9</sup> Aufgrund dieser Schwierigkeiten und Unsicherheiten geht es nur um *die Frauen, von denen klar berichtet wird, dass sie zur Zeit ihrer Erwähnung verheiratet waren.*

Dieser Ansatz unterscheidet sich von vielen der neueren Untersuchungen über Frauen im Neuen Testament. Viele Studien konzentrieren sich eher auf das, wozu Frauen aufgefordert wurden oder was ihnen mit welchen Gründen untersagt wurde (d. h. präskriptive Texte), als auf das, was Christinnen nach den vorhandenen Quellen tatsächlich taten (d. h. deskriptive Texte).<sup>10</sup> Viele Studien gelten der Rol-

*Women. NT*, 958); vgl. Urban: *Hochzeit*, 25–28 und D. Daube: *The Duty of Procreation*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1977.

- 8 Zu Lydia vgl. V. Abrahamsen, in: Meyers: *Women*, 110f; R. Metzner: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar*, NTOA 66, Göttingen: V&R, 2008, 417–426; C. Stenschke: *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II, 108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 193–195; J.- P. Sterck-Deguedre: *Eine Frau namens Lydia. Zur Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11–15,40*, WUNT II, 176, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 133–159, 172–186, 213–250 und I. Richter Reimer: *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1995; meine Zitate sind meine Rückübersetzungen der englischen Ausgabe; deutsch: *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*; Gütersloh: Mohn, 1992, 71–149, zu Lydias Familienstand 110f.
- 9 1 Kor 7,8; vgl. auch 7,26–35,34: „die Frau, die keinen Mann hat, und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn“; vgl. Thiselton: *1 Corinthians*, 515f, 572–593.
- 10 Zu beiden Aspekten vgl. Köstenberger: *Women*, 221f: „Studien der paulinischen Aussagen über Frauen konzentrieren sich häufig auf die *Lehre* des Paulus, aber nicht auf seine *tatsächliche Praxis* (d. h. welche Aufgaben Frauen in den Paulus verpflichteten Gemeinden tatsächlich übernahmen) oder weniger häufig, umgekehrt“. – Mit unserem Fokus auf verheiratete Frauen beheben wir zugleich einen weiteren, von Köstenberger aufgezeigten Mangel, nämlich dass „Studien der Aussagen des Paulus über Frauen diese Frauen regelmäßig in Isolation von Männern behandeln ... wenn Frauen isoliert von Männern untersucht werden, kommt es unweigerlich zu Einseitigkeit und Verlust an Perspektive“. Deshalb „sollten Frauen in der paulinischen Mission in Beziehung zu den erwähnten Männern betrachtet werden“ (222).

le der Frauen *innerhalb* der urchristlichen Gemeinden und nicht ihrer Rolle und Bedeutung bei der Glaubensverbreitung durch Wort und Wandel.

## 2. Verheiratete Frauen im Neuen Testament

Obwohl es die genannten Unsicherheiten hinsichtlich vieler Frauen gibt, erwähnt das Neue Testament doch eine ganze Reihe verheirateter Frauen. Das beginnt schon in seinem ersten Kapitel mit den Komplikationen bei Joseph und Marias Verlobung und schließlicher Heirat (Mt 1f; vgl. auch Lk 1,26–37, usw.). Nach Matthäus 27,19 warnt die Frau des Pilatus (deren Namen unbekannt ist, spätere Überlieferungen nennen sie Porcia), ihren Mann, nichts mit dem unschuldigen Jesus zu schaffen zu haben, denn „ich habe heute viel erlitten im Traum um seinen willen“.<sup>11</sup> Markus 5,40 erwähnt Jairus und seine Frau, zusammen mit ihrer Tochter.<sup>12</sup> Markus 6,17f erwähnt die Ehe des Herodes Antipas mit Herodias, die zuvor die Frau seines Bruders Philippus gewesen war und die entsprechenden Kritik Johannes des Täufers.<sup>13</sup>

Das Lukasevangelium beginnt mit Zacharias und Elisabeth, die trotz Unfruchtbarkeit und hohem Alter noch mit einem Sohn gesegnet wurden (1,5–25.39–45.57–80).<sup>14</sup> Maria und Joseph suchen ihren ältesten Sohn (2,41–51). Lukas 8,3 erwähnt unter den Nachfolgerinnen Jesu Johanna, die Frau des Chuza. Nichts im Zusammenhang deutet darauf hin, dass ihre Ehe zu diesem Zeitpunkt nicht mehr bestanden hätte. Als verheiratete Frau erscheint sie als Teil einer Gruppe lediger (Jesus) und verheirateter Männer<sup>15</sup> und anderer mitreisender

11 Vgl. A.-J. Levine in Meyers: *Women*, 420f. Levine fasst die Darstellung dieser Frau in den apokryphen *Pilatusakten* zusammen, die sie als eine Gottesfürchtige darstellen. Als sie und Pilatus von Jesu Tod erfahren, fasten und trauern sie (12); dazu auch Metzner: *Prominente*, 110–123, 175–178, 181–186.

12 Vgl. A.-J. Levine in Meyers: *Women*, 423–425; H. Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*, HBS 14, Freiburg etc.: Herder, 1997; 21–28 und Metzner: *Prominente*, 23–28.

13 Vgl. auch Lk 3,19; R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 93; Metzner: *Prominente*, 29–45, 165–167, 242–244 und B. Witherington: Herodias, in: *AncBD III*, 1992, 174–176.

14 D. M. Scholer: Women, in: J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (Hg.): *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1992, (880–887) 883 bemerkt, dass Elisabeth „in der Kraft des Heiligen Geistes spricht oder als Prophetin, um eine göttlich inspirierte Interpretation der Bedeutung der Geburt Jesu für die Heilsgeschichte zu geben“. Später wird Elisabeth mit dem Heiligen Geist erfüllt (Lk 1,41–45) und segnet Maria, indem sie Maria als „Mutter meines Herrn“ bezeichnet.

15 Die Jünger Jesu; zum Beispiel erwähnt Lukas 4,38 Simons Schwiegermutter. Die Jünger werden aufgefordert, ihre Familien zurückzulassen und werden dafür gelobt; vgl. Oepke: *Ehe*, 657. Collins: *Marriage*, 569 schreibt: „Gemäß der typischen jüdischen Ethik, die mit Genesis 1,28 auch durch die Schrift untermauert war, waren viele (wahrscheinlich die

Frauen, deren Familienstand unbekannt ist: Maria Magdalena, Susanna und *vielen* andere. Dazu kommen die Hinweise auf „die Frauen“ in Lukas 23f und Apostelgeschichte 1,14.<sup>16</sup> Johannes 2,1–11 berichtet von der Hochzeit in Kana.

Die Jünger von Tyrus, zusammen mit ihren Frauen und Kindern, begleiten Paulus zum Schiff und verabschieden ihn (Apg 21,5).<sup>17</sup> Apostelgeschichte 24,24 berichtet von Felix und seiner jüdischen Frau Drusilla, die Paulus mehrfach zuhören.<sup>18</sup> In Apostelgeschichte 25f treten Agrippa und Berenike als Ehepaar auf.<sup>19</sup> Die Hinweise auf *verheiratete Frauen* in den Briefen des Neuen Testaments werden später behandelt.<sup>20</sup>

Daneben gibt es weitere Hinweise auf verheiratete Christinnen. Die verschiedenen *Haustafeln* des Neuen Testaments und die Texte über das Verhalten von Männern und Frauen in den Gemeinden setzen voraus, dass es in den urchristlichen Gemeinden verheiratete Frauen gab.<sup>21</sup> Einige Texte behandeln die Voraussetzungen zur Ehe unter Christen. Die Stellung unverheirateter Frauen wird im Zusammenhang der Ehe diskutiert (1 Kor 7). Andere Stellen beschreiben, wie eine christliche Ehe geführt werden soll (1 Kor 7). Wieder andere sprechen fehlende eheliche Treue (Ehebruch, zum Beispiel in Joh 8,3–11), die Voraussetzungen für Ehescheidung (zum Beispiel Mt 19,3–12) und Wiederheirat an.<sup>22</sup>

Weitere Texte erwähnen Witwen<sup>23</sup> und verschiedene Fragen zur Witwenschaft (ausführlich in 1 Tim 5,3–16; Anweisungen für Witwen in Titus 2,3–5 – ihr Ver-

meisten) der Jünger Jesu verheiratet (Mt 8,14; 20,20; 27,56; Mk 1,30; 15,40; Lk 4,38; 8,3“).

16 Vgl. R. I. Pervo in Meyers: *Women*, 441–443.

17 Wahrscheinlich wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Ehefrauen (oder einfach Frauen) Christen sind und den Dienst des Paulus unterstützen; vgl. R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 467 und Richter Reimer: *Women*, 248: „... der Inhalt von 20,5f verlangt wiederum, dass wir die Anwesenheit von Frauen in den vorangegangenen Berichten in Betracht ziehen. Hier werden sie erwähnt, weil der Text klar machen will, dass die ganze Gemeinde, ohne Ausnahme, an der Verabschiedung des Paulus teilnahm. Der Text zeigt also auf, dass die Anwesenheit von Frauen und Kindern in den Gemeinden vorausgesetzt ist ...“.

18 Vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*: 71 und Metzner: *Prominente*, 497–513.

19 Vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*: 59–61 und Metzner: *Prominente*, 539–550.

20 Zu allen benannten und namenlosen verheirateten Frauen im Neuen Testament vgl. Meyers: *Women*.

21 Vgl. J. T. Fitzgerald: *Haustafeln*, in: *AncBD III*, 1992, 80f.

22 Vgl. R. W. Wall: *Divorce B. in the NT*, in: *Anc BD II*, 1992, 218f.

23 Zum Beispiel Hanna in Lk 2,36–38 oder die Witwen der Hellenisten und Hebräer in Apg 6,1–6. Während Witwen als Empfängerinnen von Tabithas Wohltätigkeit genannt werden, wird sie selbst in 9,36–42 nicht als Witwe bezeichnet. Oft wird angenommen, dass sie selbst ebenso verwitwet war – wahrscheinlich weil kein Ehemann erwähnt wird und weil sie in der Lage war, eigenständig andere großzügig zu unterstützen; vgl. Richter Reimer: *Women*, 31–69; L. A. Brown in: Meyers: *Women*, 159f („Es ist möglich, dass Tabitha selbst eine Witwe war“, 160); D. E. Holwerda: *Widows II. In the New Testament*, in: *ISBE IV*, 1061; J.-U. Kruse: *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, 1995; G. Stählin: *ThWNT 9*; 428–454 und die Einträge in Meyers: *Women* zu den im Neuen Testament erwähnten Witwen.

halten und was sie die jüngeren Frauen in der Gemeinde lehren sollen; vgl. auch Jak 1,27). Schließlich verwendet das Neue Testament an mehreren Stellen Brautmetaphorik mit Bezug auf die Gemeinde, um Aspekte ihrer Beziehung zu Jesus oder andere Beziehungen zu beschreiben (Röm. 7,1–6; 2 Kor 11,2; Eph 5,21–33; Offb 19,7; 21,2,9).<sup>24</sup>

### 3. Verheiratete Frauen und urchristliche Mission

#### 3.1

In den Evangelien erscheint eine Anzahl von Frauen als Empfängerinnen der Wohltaten Jesu oder als seine Jüngerinnen. Zu ihnen gibt es ausführliche Studien.<sup>25</sup> Frauen, die Jesu Hilfe empfangen und von denen sonst nichts weiter bekannt ist, werden nicht berücksichtigt.<sup>26</sup> Wir konzentrieren uns auf die Jüngerinnen Jesu.<sup>27</sup> Bei den meisten von ihnen wird nicht angegeben, ob sie während dieser Zeit ihres Lebens verheiratet waren.

Johanna, die Frau des Chuza (eines Verwalters des Herodes), die in Lukas 8,3 erwähnt wird, ist die bedeutendste Ausnahme. Nichts im Text deutet darauf hin, dass ihre Ehe beendet gewesen wäre. Ihr Vorkommen verbietet pauschal anzunehmen, dass diese Art von Jüngerschaft nur für ledige oder geschiedene Frauen oder Witwen möglich gewesen wäre.<sup>28</sup> Die anderen in dieser Aufzählung erwähnten Frauen („Maria, genannt Magdalena, Susanna und viele andere“) könn-

- 
- 24 Vgl. D. J. Williams, *Paul's Metaphors. Their Context and Character*, Peabody: Hendrickson, 1999, 51–61; Collins: *Marriage*, 570; M. G. Reddish: Bride of Christ, in: *AncBD I*, 1992, 782; D. E. Aune: Bride of Christ, in: *ISBE I*, 546f; R. K. Bower: Marriage V. In the NT, in: *ISBE III*, 264–266; R. B. Edwards: Woman IV, in: *ISBE IV*, 1093–1096; D. Freeman: Adultery, in: *ISBE I*, 58f; K. Niederwimmer, *EWNT I*, 564–571; A. D. Verhey: Adultery in the NT, in: *ISBE I*, 976–978; zu all diesen Fällen vgl. auch H. Baltensweiler: *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, AThANT 52, Zürich, Stuttgart: Zwingli, 1967.
- 25 Vgl. zum Beispiel R. Bauckham: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, London: Clark, 2002; Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen*; Meyers: *Women*, 407–457; Scholer: *Women*; A. Taschl-Erber: *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Johannes 20,1–18: Tradition und Relecture*, HBS 51, Freiburg etc.: Herder, 2007 und B. Witherington: *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles As Reflected in His Earthly Life*, SNTS.MS 51, Cambridge: CUP, 1984 und *Women in the Earliest Churches*, SNTS.MS 59, Cambridge: CUP, 1991.
- 26 Vgl. den Überblick bei Scholer: *Women*, 881.
- 27 Vgl. Scholer: *Women*, 882f; ebenso seinen Abschnitt „Women as Proclaimers“ (883f).
- 28 Anders Witherington: *Women. NT*, 958, der schreibt: „Diese Lehre über den Eheverzicht um des Reiches Gottes willen öffnete Frauen die Tür, in der Jesusbewegung andere Rollen einzunehmen als nur die traditionellen im häuslichen Umfeld. Die Evangelienüberlieferung berichtet nicht nur zufällig, dass Frauen unter den Zeugen von Jesu Kreuzigung, Begräbnis, des leeren Grabes und Jesu Auferstehung waren“.

ten ebenso vorher oder zu dieser Zeit verheiratet gewesen sein.<sup>29</sup> Die Tatsache, dass (nur) Johannes Ehemann Chuza erwähnt wird, gründet wahrscheinlich im lukanischen Interesse am herodianischen Herrscherhaus, das wiederholt beobachtet wurde.<sup>30</sup>

Die Leser des Lukasevangeliums dürften angenommen haben, dass die in Lukas 8,1–3 erwähnten Frauen auch unter den 70/72 sind, die Jesus in Lukas 10,1–20 aussendet („Danach setzte der Herr weitere 70/72 ein und sandte sie je zwei und zwei vor sich her ...“; vgl. 9,1–6, wo Jesus nur die zwölf (Apostel) aussendet). Im griechischen Text erscheint nur die textkritisch umstrittene Zahlenangabe, die (ebenso wie die griechische Maskulinpluralform Jünger) auch Jüngerinnen enthalten kann.

Diese Nachfolgerinnen und andere Frauen erschienen wieder unter dem Kreuz Jesu: „(Maria) seine Mutter, und seiner Mutter Schwester, *Maria, die Frau des Klopas*, und *Maria von Magdala*“ (Joh 19,25; vgl. Mk 15,40f – „und viele andere Frauen, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren“, 47 parr)<sup>31</sup>, im Zusammenhang seiner Grablegung (Lk 23,55f), am leeren Grab (Mk 16,1 parr; *Maria Magdalena* auch in Joh 20,1f.11–18) und als erste Zeugen der Auferstehung Jesu.<sup>32</sup>

Wie *Johanna, die Frau des Chuza*, scheint auch *Maria, die Frau des Klopas*, zu diesem Zeitpunkt verheiratet gewesen zu sein. Obwohl die Identifizierung durch ihren Ehemann vor allem deshalb geschieht, um diese Maria von anderen Frauen selben Namens zu unterscheiden<sup>33</sup>, deutet nichts im Zusammenhang darauf hin, dass ihre Ehe beendet gewesen wäre. Als verheiratete Frau war sie vor und nach Pfingsten unter den Jüngern und Jüngerinnen Jesu. Über ihre späteren Aktivitäten wird nichts berichtet. Wenn der Jünger Klopas aus Johannes 19,25 mit dem in Lukas 24,18 erwähnten Kleopas gleichzusetzen ist<sup>34</sup>, „was möglich,

29 Vgl. Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen*, 194–212 und B. Witherington: *What Have They Done with Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History*, Oxford: Monarch, 2007, 15–25 („*Johanna and Mary Magdalene: Female Disciples from the Seashore of Galilee*“).

30 Vgl. Metzner: *Prominente*, 246–254. Für eine mögliche weitere Erwähnung Johannes im Neuen Testament als die *Junia* von Römer 16,7 siehe unten.

31 Vgl. M. R. D'Angelo in: Meyers: *Women*, 421, 437f; 452f; R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 456f und V. Limberis in: Meyers: *Women*, 452.

32 Zu Frauen als Zeuginnen der Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung vgl. Scholer: *Women*, 883f. Diese Hinweise auf Frauen werden in dem ansonsten maximalistisch ausgelegten Nachschlagewerk *Women in Scripture* (Meyers: *Women*) fast völlig ignoriert.

33 Nach R. Bauckham: *Paul and other Jews with Latin Names in the New Testament*, in: A. Christophersen: C. Claussen, J. Frey (Hg.): *Paul, Luke and the Graeco-Roman World. FS A. J. M. Wedderburn*, JSNT.S 217, Sheffield: SAP, 2002, (202–220) 220 war *Maria* (*Mariamme*) der zweitbeliebteste Frauenname in Palästina. Meyers: *Women*, 116–124 unterscheidet sieben Frauen namens *Maria* im Neuen Testament.

34 Vgl. die neuere Diskussion bei Bauckham: *Paul*, 205. Bauckham erwähnt Kleopas-Klopas in der Kategorie „Andere griechische Namen, von denen bekannt ist, dass sie von Juden wegen ihres Anklangs an jüdische Namen gebraucht wurden“; vgl. auch R. Bauckhams

aber nicht zwingend notwendig ist“<sup>35</sup>, dann wüssten wir etwas mehr von diesem Ehepaar im Gefolge Jesu. Ist diese Annahme richtig dann, „könnte diese Maria auch identisch sein mit dem namenlosen Jünger, der Kleopas nach Emmaus begleitet“.<sup>36</sup> Als diese Wandergefährtin hätte Maria auch eine Erscheinung des Auferstandenen erlebt und eine entscheidende Anleitung zum Verständnis des Wesens und Weges Jesu anhand des Alten Testaments miterlebt, das in der urchristlichen Verkündigung eine große Rolle spielte. Zusammen mit ihrem Mann hätte sie von den Ereignissen auf dem Weg nach Emmaus und ihrem Erkennen Jesu den anderen Jüngern berichtet (Lk 24,35). Berücksichtigt man jedoch, wie das Auferstehungszeugnis der Frauen in Lukas 24,22f angeführt und aufgenommen wird, wird diese Identifikation fraglich.

Ob und in welchem Ausmaß diese (und viele andere?) Frauen an Jesu Wirken Anteil hatten oder später bei der Ausbreitung des Evangeliums aktiv waren, ist nicht bekannt.<sup>37</sup> Es ist umstritten, wieviel Gewicht man der Tatsache beilegen sollte, dass die weibliche Form Jüngerin/μαθήτρια nur einmal für Tabitha in Apostelgeschichte 9,36 vorkommt.

### 3.2

In der *Apostelgeschichte* wird eine Reihe von Frauen erwähnt, jedoch ohne Angabe darüber, ob sie zur Zeit verheiratet waren und ob sie direkt an der Ausbreitung des Evangeliums beteiligt waren. Apostelgeschichte 1,14 erwähnt: „... samt den Frauen und Maria, der Mutter Jesu ...“.<sup>38</sup> Es ist anzunehmen, dass auch Maria, die Frau des Klopas, und Johanna, die Frau des Chuza, unter ihnen waren (zu den Witwen aus 6,1–6 und Tabitha aus 9,36–41 siehe oben). Ob und in welchem Ausmaß die verheiratete Sapphira aus Apostelgeschichte 5,1–11 an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt war, ist unbekannt.<sup>39</sup> Sie wird zur Verantwortung

Studie: Mary of Clopas (John 19:25), in: G. J. Brooke (Hg.): *Women in the Biblical Tradition*, Lewiston: Edwin Mellen, 1992, 231–255.

35 So C. Osiek in: Meyers: *Women*, 123.

36 C. Osiek in Meyers: *Women*, 123; vgl. auch R. S. Kraemer: Luke 24,13–35: Unnamed Companion of Cleopas, in: Meyers: *Women*, 453.

37 Nach Johannes 4,16 war die Samaritanerin zu diesem Zeitpunkt nicht verheiratet, obwohl sie mit einem Mann zusammenlebte („und den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“, ἀνὴρ, 4,18). Sie hatte vorher fünf Ehemänner. Nach Taschl-Erber: *Maria*, 344–65 erscheint die Samaritanerin „als eigenständige Frau“. Taschl-Erber spricht ferner von den „wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten von Kettenehen in der antiken patriarchalischen Gesellschaftsordnung“ (353; „da ihre gegenwärtige Situation sie in einer nicht legalisierten Lebensgemeinschaft weder materiell noch sozial ausreichend absichert“). Auf Grund ihres Zeugnisses kamen viele Samaritaner zum Glauben (4,28–30.39–42).

38 Vgl. M. R. D’Angelo in Meyers: *Women*, 452: „Nicht namentlich genannte Frauen erscheinen auch ... beim Gebet um das Kommen des Geistes zusammen mit den Zwölfen und der Mutter Jesu sowie seinen Schwestern (Act 1,14)“.

39 R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 149f urteilt: „Ironischerweise ist Sapphira, die als voll verantwortlich für ihre Taten erscheint, vielleicht die am ehesten ‚gleichgestellte‘ Frau im

gezogen für ihre Zustimmung zu dem Verhalten, das zum Tod des Ehepaars führte.<sup>40</sup>

Alle Hinweise der Apostelgeschichte auf die „Gläubigen“, die „Jünger“, die „des Weges sind“, die „Christen“, usw. schließen auch (verheiratete) Frauen ein, auch wenn dies – wie in Apostelgeschichte 5,14 („Desto mehr aber wuchs die Zahl derer, die an den Herrn glaubten – eine Menge *Männer und Frauen*“) – nicht explizit erwähnt wird.

Sie werden – mit oder ohne explizite Angabe – auch missionarisch aktiv gewesen sein.

Die Gruppe der Jerusalemer Hellenisten (Judenchristen; Apg 6,1) dürfte Männer und Frauen umfasst haben (in dem Bericht wird nicht unterschieden), einige von ihnen werden verheiratet gewesen sein.<sup>41</sup> Diese Christen waren in Jerusalem und in Damaskus aktiv (wohin Paulus zog, um sie zu verfolgen – ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας; 9,2; vgl. auch 8,3 und 22,4). Sie waren an Gemeindegründungen in ganz Judäa, Galiläa und Samaria (9,31) sowie in Lydda und Joppe beteiligt (9,32–43). Ferner gründeten sie die für die weitere Mission wichtige Gemeinde in Antiochien in Syrien (11,19–21).

Die Christen trafen sich im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus (12,12). Dass sie durch Verbindung mit ihrem *Sohn* von anderen Frauen gleichen Namens unterschieden wird, bedeutet nicht notwendigerweise, dass sie zu diesem Zeitpunkt verwitwet war.<sup>42</sup> Später in der Erzählung und in anderen Schriften des Neuen Testaments wird ihr Sohn wiederholt erwähnt und war wohl bekannter, als der Ehemann dieser Maria. In welchem Ausmaß dieses Haus auch „evangelistischen“ Zwecken diene und ob Maria direkt daran beteiligt war, ist unklar.<sup>43</sup>

Lydia aus Philippi, eine „Geschäftsfrau aus dem Osten, die zu einer christlichen Heldin wurde“<sup>44</sup> beherbergte christliche Missionare (Apg 16,15). Wir wis-

Neuen Testament“; vgl. Richter Reimer: *Women*, 1–29. Aus Apg 5,1 schließt Oepke: *Ehe*, 658: „Die Ehe ist durchwegs die Regel“.

40 Richter Reimer: *Women*, 227–258 bietet eine Zusammenstellung der „nur kurz oder überhaupt nicht erwähnten Frauen“ der Apostelgeschichte.

41 Apg 21,9 erwähnt die Töchter des Philippos, jedoch keine Ehefrau. War er verheiratet, als er noch in Jerusalem, in Samaria oder auf seiner Wanderschaft Richtung Norden nach Caesarea Maritima war? Es ist bemerkenswert, dass die Weissagenden Töchter erwähnt werden, obwohl sie in der nachfolgend erzählten Begebenheit keine Rolle spielen. Ist die Tatsache, dass sie unverheiratet waren, von Bedeutung?

42 Nach C. Osiek in: Meyers: *Women*, 123 belegt die Erzählung „die Funktion von Frauen als Häupter von Häusern selbst in Palästina“. In diesem Verständnis war Maria zum Zeitpunkt ihrer Erwähnung nicht mehr verheiratet.

43 Vgl. R. W. Gehring: *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus*, BMW 9, Gießen: Brunnen, 2000, 138–146 und Richter Reimer: *Women*, 240–243.

44 So deutlich übertrieben V. Abrahamsen in: Meyers: *Women*, 111. Zu Lydia vgl. auch E. Ebel: *Lydia und Berenike. Zwei selbständige Frauen bei Lukas*, BG 20, Leipzig: EVA, 2009; Richter Reimer: *Women*, 71–149 und Sterck-Deguelde, *Lydia*.

sen nicht, ob sie zu der Zeit verheiratet war (die Tatsache, dass sie als Frau zwei jüdische Wanderprediger in ihr Haus aufnehmen konnte, lässt keine Schlussfolgerung über ihren Familienstand zu, siehe oben)<sup>45</sup> und ob sie selbst aktiv an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt war.<sup>46</sup>

Apostelgeschichte 17,33 berichtet von der Bekehrung einer „Frau namens Damaris“ in Athen, sonst wird nichts über sie oder ihre weiteren Aktivitäten ausgesagt.<sup>47</sup> Nur die Töchter des Philippus, die „weissagenden Jungfrauen“ kommen in Apostelgeschichte 21,8–16 vor, eine Frau des Philippus wird nicht erwähnt.<sup>48</sup> Die Hinweise auf Aquila und Priszilla werden im Folgenden im Zusammenhang mit ihrer Erwähnung in den Paulusbriefen behandelt.

Nur wenige der Frauen, von denen die Apostelgeschichte berichtet, werden eindeutig als verheiratet identifiziert. Dasselbe gilt ebenso für die meisten der erwähnten Männer.

### 3.3

In den Briefen des Paulus erscheint eine Reihe von Frauen. Seit geraumer Zeit erfreuen sie sich großer Aufmerksamkeit.<sup>49</sup> Unter ihnen werden drei Frauen namentlich erwähnt, die – zumindest nach heutigem Forschungsstand! – als verheiratet gelten:

#### 3.3.1 Apphia

Oft wird angenommen, dass sich die Nennung der Adressaten im Präskript des Philemonbriefs an ein Ehepaar, dessen Sohn und an die Gemeinde richtet, die sich in ihrem Haus traf: „... an Philemon, den Lieben, unseren Mitarbeiter, und an Apphia, die Schwester, und Archippus (vgl. auch Kol 4,17), unseren Mitstreiter, und an die Gemeinde in deinem Hause“ (Phlm 1f). Nach Stuhlmacher dürfte

45 V. Abrahamson in: Meyers: *Women*, 111 schreibt: „Da kein Ehemann im Text erwähnt wird, war sie vermutlich verwitwet; aus demographischer Perspektive war dies wahrscheinlicher als dass sie geschieden oder nie verheiratet war“.

46 Die Betonung des missionarischen Einsatzes der Gemeinde im Philipperbrief mag darauf hindeuten, dass dies der Fall war; vgl. J. P. Ware: *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NTS 120, Leiden, Boston: Brill, 2005 und M. J. Keown: *Congregational Evangelism in Philippians. The Centrality of an Appeal for Gospel Proclamation to the Fabric of Philippians*, PBM, Carlisle: Paternoster, 2008, ebenso die Erwähnung, dass Lydia zusammen mit ihrem Haus getauft wurde. Haben die anderen Mitglieder des Hauses erst durch sie das Evangelium gehört?

47 „Über ihre Identität ist lange spekuliert worden: war sie die Frau des Dionysius, die Frau oder Mutter eines der anwesenden Philosophen oder eine bekehrte Prostituierte?“, so R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 65; vgl. Metzner: *Prominente*, 434f und Richter Reimer: *Women*, 246–48.

48 Vgl. Richter Reimer: *Women*, 248f und R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 46f.

49 Vgl. G. Dautzenberg: Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (Hg.): *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Freiburg etc.: Herder, 1983, 182–224 und Köstenberger: *Women*.

Apphia „... die Frau des Philemon nennen ... Ob der anschließend genannte Archippus der erwachsene Sohn des Philemon gewesen ist oder eine andere hervorragende Stellung in der Hausgemeinde eingenommen hat, ist nicht mehr auszumachen“.<sup>50</sup> Zur Identität des Archippus gab es bereits in der alten Kirche unterschiedliche Meinungen. Philemon wird als Bruder und Mitarbeiter von Paulus bezeichnet. Über Apphias genaue Beteiligung, über die gemeinsamen Aktivitäten des Ehepaars in ihrer Hausgemeinde oder in der Ausbreitung des Evangeliums an ihrem Wohnort oder anderswo, wird nichts direkt berichtet.<sup>51</sup> A. Oepke vermutet: „Aquila und Priska, Philemon und Apphia führen ein vorbildliches, auch missionarisch bedeutsames Eheleben“.<sup>52</sup> Man wird annehmen dürfen, dass Apphia ihren Teil zum Leben der Hausgemeinde und deren missionarischen Aktivitäten beigetragen hat, obwohl die genaue Funktion und das Ausmaß unbekannt sind.

Apphias mögliches missionarisches Engagement (und das anderer verheirateter Frauen) wirft eine interessante und umstrittene Frage auf: In welchem Ausmaß hat Paulus von den von ihm gegründeten Gemeinden direkte, eigene Missionsarbeit erwartet? Ich habe die wichtigsten Studien zu diesem Thema zusammengefasst<sup>53</sup> sowie die Argumente dafür, dass Paulus diese Erwartung hegte und wie sie in die Praxis umgesetzt wurde.<sup>54</sup> Auf Grund dieser Argumente kann man mit einiger Sicherheit annehmen, dass die verheirateten Frauen in den paulinischen Missionsgemeinden, ebenso wie andere Christen, an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren.

Als eine neuere Alternative zur Identifikation Apphias als Philemons Frau, bemerkt R. S. Kaemer, dass: „Schwester (Apphia, die Schwester) wohl manchmal den weiblichen Teil eines aus Mann und Frau bestehenden Missionsteams bezeichnet hat. Aus dieser Perspektive gesehen, könnte Apphia Teil eines solchen Teams gewesen sein, vielleicht zusammen mit Philemon, und verbunden

50 P. Stuhlmacher: *Der Brief an Philemon*, 3. Aufl., EKK 17, Zürich, Braunschweig: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 30f. Zu Apphia als Ehefrau des Philemon vgl. auch Gehring: *Hausgemeinde*, 270f, der weitere Exegeten anführt, die diese Meinung vertreten.

51 Köstenberger: *Women*, 233.

52 A. Oepke: *Ehe*, 658. Für eine Beschreibung der Gemeinde in Kolossä vgl. Gehring: *Hausgemeinde*, 269–274; zur Bedeutung von Häusern in der paulinischen Mission vgl. 311–328.

53 Vgl. J. P. Dickson: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II, 159, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; Keown: *Congregational Evangelism*; I. H. Marshall: *Who Were the Evangelists?*, in: J. Adna, H. Kvalbein (Hg.): *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 251–63; R. L. Plummer, *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?*, PBM, Milton Keynes: Paternoster, 2006) und Ware, *Mission of the Church*.

54 Vgl. C. Stenschke: *Gemeinde und Mission. Urchristliche Perspektiven*, in: K. W. Müller (Hg.): *Mission der Gemeinde – Gemeinde der Mission. Referate der Jahrestagung 2007 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM)*, Edition AfeM – Mission Reports 15, Nürnberg: VTR, 2007, (9–64) 31–56.

mit der Hausgemeinde im Haus des Archippus“.<sup>55</sup> Diese Identifikation würde bedeuten, das Apphia direkt an der überörtlichen Mission beteiligt war, während sie die Frage offen lässt, ob sie mit Philemon verheiratet war. Allerdings ist die Annahme von Missionsteam aus Mann und Frau, die *nicht* miteinander verheiratet waren, für das Urchristentum kaum plausibel.

### 3.3.2 Junia

Die neuere Diskussion zu Römer 16,7 hat ergeben, dass sich der griechische Eigennamen Iouinian mit ziemlicher Sicherheit auf eine *Frau* namens *Junia* bezog, nicht auf einen *Mann* namens *Junias* (die Geschlechtsbestimmung erfolgt im Griechischen nur durch den Akzent).<sup>56</sup> K. Haacker nennt den Hauptgrund für diese Bestimmung: „nachdem zwanzig Jahre engagierter Forschung und lebhafter Diskussion keinen antiken Beleg für den (männlichen) Namen Junias beigebracht haben, während Junia verbreitet war“.<sup>57</sup> Mit dieser Bestimmung werden Andronikus und Junia zumeist als Ehepaar gesehen, so zum Beispiel von J. Fitzmyer: „Sie könnten als gemeinsame Boten des Evangeliums angesehen werden, auch wenn sie Mann und Frau sind“<sup>58</sup>; R. Bauckham: „... wahrscheinlich die Frau ihres Mitapostels Andronikus“<sup>59</sup> oder T. Schreiner: „Das Urteil vieler, dass Andronikus und Junia Mann und Frau waren, ist ebenso wahrscheinlich“.<sup>60</sup> Einige Ausleger äußern sich nicht über ihre Beziehung zueinander, andere bemerken: „Wir wissen nicht, welche Beziehung sie zueinander hatten“.<sup>61</sup>

Zusätzlich zum Geschlecht der Person namens *Iouinian* stellt sich eine weitere Frage: Ist es auch möglich, dass Andronikus und Junia lediglich verwandt waren (zum Beispiel Bruder und Schwester; vgl. Joh 11: Maria, Martha und Lazarus) und nicht verheiratet?<sup>62</sup> Dies hängt davon ab, wie die Bezeichnung τοῦ

55 In: Meyers: *Women*, 53. Mit Bezug auf M. R. D'Angelo: *Women Partners in the New Testament*, in: *JFSR* 6, 1990, 65–86 schreibt Kraemer, dass der Begriff „Schwester“ manchmal im antiken Gebrauch eheliche Konnotationen haben kann, aber regelmäßig als Begriff für weibliche Mitglieder urchristlicher Hausgemeinden erscheint.

56 Für neuere Untersuchungen vgl. Köstenberger: *Women*, 229–232; weitere Studien bei Bauckham: *Paul*, 214, Anm. 66. Auf Seite 214 diskutiert Bauckham den Namen und seine Herkunft.

57 *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. Aufl., ThHK 6, Leipzig: EVA, 2006, 357; siehe auch Bauckham: *Paul*, 214; B. J. Brooten in: Meyers: *Women*, 107; J. A. Fitzmyer: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 33, New York, London: Doubleday, 1993, 737–740; P. Lampe: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, 2. Aufl., WUNT II, 18, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 124–153 und M. Theobald: *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt: WBG, 2000, 14f.

58 *Romans*, 739. Welches Verständnis von Ehe und christlichem Dienst steckt hinter Fitzmyers Formulierung „auch wenn sie Mann und Frau sind“?

59 R. Bauckham: *Paul*, 214.

60 T. R. Schreiner: *Romans*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 1998, 796.

61 So zum Beispiel B. J. Brooten in: Meyers: *Women*, 107.

62 Balz/Schneider schreiben zu συγγένεια: „Im NT sind jeweils konkret die Verwandten gemeint“, *EWNT III*, 675; zu συγγενής: „Im Sinne von Landsmann/Stammesgenosse Römer

συγγενεῖς μου zu verstehen ist. Wenn sie sich eher auf *Mitjuden* (im Sinn von „Landsleute“) bezieht als auf Verwandte, ist es leichter, Andronikus und Junia als Ehepaar anzusehen. Bedeutet sie dagegen, dass die beiden *Verwandte* von Paulus waren, könnte es sein, dass Andronikus und Junia lediglich miteinander verwandt waren und so nicht Gegenstand unserer Untersuchung sind. Andronikus und Junia könnten jedoch verheiratet und zugleich könnte einer von beiden, oder sogar beide, mit Paulus verwandt gewesen sein (entweder durch Blutsverwandtschaft oder durch Heirat).

Was nun sagt Paulus über Junia? *Erstens* berichtet er, dass Andronikus und Junia mit ihm gefangen waren. Wir wissen nicht, welche gemeinsamen (sicherlich missionarischen) Aktivitäten, bzw. jüdische oder heidnische Reaktionen darauf, zu Junias Gefangenschaft führten: „... nach 2. Korinther 11,23 muss Paulus öfter im Gefängnis gewesen sein, als unsere einzige narrative Quelle über ihn (Apg) ihren Lesern zugemutet und der Nachwelt überliefert hat“. <sup>63</sup> Paulus geht in diesem oder in anderen Texten nicht näher darauf ein. Auch die Apostelgeschichte erwähnt keine Gefangenschaft des Paulus zusammen mit anderen, außer mit Silas in Philippi (16,19–39). <sup>64</sup> Dass eine Verbindung zu Paulus leicht zu Gefangenschaft führen konnte, erlebten auch die mazedonischen Reisegefährten des Paulus, Gaius und Aristarchus (vgl. Apg 19,29).

Die in Römer 16,7 erwähnte Gefangenschaft gründete wahrscheinlich auf abgewiesenen missionarischen Anstrengungen, an denen Andronikus, Junia und Paulus beteiligt waren – möglicherweise auch andere Christen. Junia muss involviert gewesen sein oder zumindest nahmen die Gegner an, dass sie in einem solchen Ausmaß beteiligt war, dass sie zusammen mit den Männern inhaftiert wurde. Fitzmyer schreibt jedoch: „Es ist jedoch möglich, dass Paulus nicht ausdrücken will, dass Andronikus und Junia zur gleichen Zeit oder am gleichen Ort mit ihm in Gefangenschaft waren: seine Ausdrucksweise könnte lediglich bedeuten, dass auch sie (irgendwann) um ihres Glaubens willen in Gefangenschaft waren“. <sup>65</sup> B. J. Brooten meint, dass Junia „vielleicht unter denen war, die die Botschaft Christi zu den jüdischen Gemeinden in Rom brachten. Vielleicht nahmen die Römer Andronikus und Junia gefangen wegen der aus diesem missionarischen Einsatz entstandenen Konflikte“. <sup>66</sup>

---

9,3;16,7.11.21“; vgl. auch W. Michaelis: *ThWNT VII*, 736–742 und Spicq: *Notes*, 836–839. In Römer 9,3 bezieht sich der Ausdruck eindeutig auf Mitjuden.

63 Haacker: *Römerbrief*, 358.

64 Fitzmyer: *Romans*, 739 und die meisten Ausleger verneinen, dass der Ausdruck „Mitgefänger“ lediglich im übertragenen Sinn zu verstehen ist.

65 *Romans*, 739.

66 In: Meyers: *Women*, 107. Gegen diese Vermutung spricht jedoch, dass Paulus zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Rom gewesen war, es sei denn man folgt dem Hinweis von Fitzmyer. Die Römer in Rom konnten daher Paulus nicht zusammen mit Andronikus und Junia inhaftiert haben.

Diese Notiz ist insofern bemerkenswert, weil an mehreren Stellen der Apostelgeschichte berichtet wird, dass Paulus und seine männlichen Mitarbeiter in Bedrängnis kamen (zum Beispiel in Philippi in 16,25), während in anderen Fällen Paulus allein behelligt wird ohne dass – soweit uns bekannt – seine Mitarbeiter angegriffen oder inhaftiert werden (14,19). Auch Aristarchus und Epaphras werden als Mitgefangene bezeichnet (συναιχμάλωτος; Kol 4,10; Phlm 23).<sup>67</sup> Von den etwa siebzig namentlich bekannten Mitarbeitern des Paulus<sup>68</sup> werden jedoch nur Andronikus, Junia, Aristarchus und Epaphras als *Mitgefangene* bezeichnet.

Zum zweiten sagt Paulus, dass Andronikus und Junia berühmt oder bekannt waren unter bzw. bei den Aposteln (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις). Dieser Hinweis wirft zwei Fragen auf:

a) Worauf bezieht sich der Ausdruck „Apostel“ in diesem Zusammenhang? Obwohl ein Bezug auf die Zwölf (elf plus Matthias, Apg 1,15–26) möglich ist, ist es wahrscheinlicher, dass der Begriff hier weiter gefasst ist, insbesondere da Paulus sich selbst als Apostel bezeichnet (zum Beispiel in Römer 1,1). Naheliegender ist der lukanische Gebrauch des Begriffs in Apostelgeschichte 14,4.14, wo Paulus und Barnabas als *Apostel* bezeichnet werden (vgl. 1,21f). Dort bezeichnet der Begriff die Missionare wohl als *Abgesandte* der antiochenischen Gemeinde.<sup>69</sup> Fitzmyer schließt daraus, dass der Titel *Apostel* solchen Leuten gegeben wurde, die „als beauftragte umherreisende Evangelisten angesehen wurden“.<sup>70</sup> So wird also das Ehepaar *unter* diejenigen gezählt, die aktiv an der Ausbreitung des Evangeliums beteiligt waren.

b) Ferner wird die Bedeutung die Präposition ἐν diskutiert. Zählt Paulus Andronikus und Junia *zur* Gruppe der „Apostel“ (unter) oder waren sie den „Aposteln“ (bei) bekannt?<sup>71</sup> Wenn Paulus das Ehepaar *zu* den Aposteln zählt, bedeutet dies, dass beide voll anerkannt waren als Abgesandte einer oder mehrerer Gemeinden und in der einen oder anderen Form beauftragt waren, den Glau-

67 Vgl. Stuhlmacher: *Brief an Philemon*, 55.

68 Für einen Überblick vgl. K. B. Akasheh: *Ensemble au service de l'Évangile. Les collaborateurs et les collaboratrices de Saint Paul*, Murcia: Pontificia Università Lateranense, 2000; A. Drews: *Paulus in Gemeinschaft seiner Mitarbeiter*, MTh Dissertation, Pretoria: UNISA, 2006; E. E. Ellis: Paul and His Co-Workers, in: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hg.): *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1993, 183–189 und E. J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 1365–1384.

69 Vgl. J. A. Bühner, *EWNT I*, 342–351, hier 349f: „Schon Paulus greift nicht auf einen historisch definierten, einheitlichen Apostelbegriff zurück .... Er kennt Apostel als qualifizierte, urchristliche Missionare ..., wobei missionierende Prediger (1Kor 9,5; 12,28; 2Kor 11,13; Röm 16,7) und zu besonderer Aufgabe bestellte Gemeindevertreter (2Kor 8,23; Phil 2,25) zu unterscheiden, aber nicht grundsätzlich zu trennen sind ... Paulus wirkt zunächst zusammen mit Barnabas als Apostel der antiochenischen Gemeinde“.

70 Nach B. J. Brooten in Meyers: *Women*, 107 „erfüllte Junia die paulinischen Kriterien des Apostelamts (vgl. 1Kor 9,1), sie muss behauptet haben, den auferstandenen Christus gesehen zu haben und an missionarischem Dienst beteiligt gewesen sein“.

71 Zur Diskussion vgl. Haacker, *Römerbrief*, 357f.

ben weiterzugeben. Wenn es sich damit bei Junia um einen weiblichen Apostel handelt, kommt nur die weitere Bedeutung von Apostel in Frage. Im anderen Verständnis wären Andronikus und Junia bei den Aposteln (im engeren Sinn) anerkannt und geschätzt gewesen. Beide Varianten zeigen die hohe Wertschätzung dieser Frau.

*Drittens* berichtet Paulus, dass Andronikus und Junia noch vor ihm in Christus waren. Dies bedeutet, dass sie in Jerusalem, Judäa oder Syrien zum christlichen Glauben gekommen sein mussten (zur Zeit der Berufung des Paulus gab es bereits Christen in Damaskus – Apg 9,2; vgl. auch Apg 9,31). Der Ausdruck „in Christus sein“ könnte auch darauf hindeuten, dass beide oder einer von ihnen Nachfolger des irdischen Jesus gewesen sind.

Wir wissen nicht, wo, in welcher Funktion und wie lange Junia an der Missionsarbeit mit Andronikus und mit Paulus (und anderen) beteiligt war. Auch wissen wir nicht, wie viel dieser Aktivitäten mit Paulus und seiner Mission verbunden waren oder ob Junia und die anderen schon vor ihrem Zusammentreffen mit Paulus missionarisch tätig waren und inwieweit sie daran festhielten, als sich ihre und des Paulus Wege durch ihre Rückkehr nach Rom trennten.<sup>72</sup>

Kürzlich identifizierte R. I. Bauckham Junia aus Römer 16,7 mit Johanna aus Lukas 8,3 und 24,10.<sup>73</sup> Damit gäbe es einen Beleg für eine Frau, die von den späten zwanziger Jahren bis zur Mitte der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts an der Verbreitung des Glaubens aktiv beteiligt war. Johanna/Junia wäre eine der ersten Zeugen des leeren Grabes gewesen und hätte die Erklärung der Ereignisse durch die Deuteengel gehört (Lk 24,10). Nach Bauckham war „Junia auch ein leitendes Mitglied der Jerusalemer Gemeinde und später als christliche Missionarin in der Diaspora unterwegs ... Als sie und ihr Ehemann beschlossen, als Missionare nach Rom zu gehen, hatte sie vielleicht nicht nur die Mittel für ihren Unterhalt und eine gewisse Anpassung an die römische Kultur, sondern sogar einen römischen Namen“.<sup>74</sup> Die geographische Ausdehnung ihrer Missionstätigkeit und das Ausmaß ihrer Mobilität ist beachtlich: von Galiläa<sup>75</sup> bis zu dem Ort, an dem sie Paulus begegnete und zusammen mit ihm arbeitete – möglicherweise schon bevor sie mit Andronikus verheiratet war – bis hin nach Rom.

Bauckhams These enthält jedoch mehrere Probleme: der in Lukas 8,3 als Johannes Ehemann erwähnte Chuza müsste entweder mit seinem zweiten, griechischen Namen Andronikus geheißen haben<sup>76</sup> oder er müsste gestorben (eine plausible Möglichkeit, die Haacker bei seiner Beurteilung von Bauckham nicht erwähnt) und Andronikus an seine Stelle getreten sein. Es ist auch

72 Vgl. auch Lampe: *Stadrömische Christen*, 135–153.

73 Bauckham: *Paul*, 214, 219f, ebenso in Bauckham: *Gospel Women*, 109–202; für eine Zusammenfassung der Argumente und eine Würdigung vgl. Haacker: *Römerbrief*, 358. Haacker merkt an, dass S. Croft: *Text Messages. The Ministry of Women and Romans* 16, in: *Anvil* 21, 2004, 87–94 und B. Witherington: *Joanna. Apostle of the Lord – or Jailbait*, in: *BiRe* 21, 2005, 12, 14, 46f Bauckham folgen.

74 Bauckham: *Paul*, 219f.

75 Bauckham: *Paul*, 220, vermutet: „... in Palästina waren Chuza und Johanna Mitglieder am Hof des Herodes in Tiberias, der römischsten Stadt im jüdischen Palästina, wo bereits einige der wenigen Beispiele von Juden mit lateinischen Namen in Palästina gefunden wurden“.

76 So die Annahme Bauckhams: *Paul*, 220.

möglich, dass es zu einer Ehescheidung gekommen war: „Diskutabel ist aber auch die Vermutung, dass Chuza seine Frau wegen ihres Anschlusses an Jesus entlassen haben könnte, sodass Andronikus ihr zweiter Ehemann wäre“.<sup>77</sup> Obwohl diese Identifikation gut zu der Angabe passt, dass das Ehepaar schon vor Paulus „in Christus“ war, bleibt sie zu hypothetisch.

### 3.3.3 Priska/Priszilla

Am beachtlichsten unter den direkt an der Mission beteiligten Ehefrauen im Neuen Testament ist die außerordentlich mobile Kollegin und Mitarbeiterin des Paulus, Priska oder Priszilla.<sup>78</sup> Auf Grund eines Edikts des Kaisers Claudius waren sie und ihr Mann Aquila wohl im Jahr 49 n. Chr. aus Rom nach Korinth gekommen (Apg 18,2f). Nach Apostelgeschichte 18,19 blieb das Ehepaar später in Ephesus zurück (vgl. auch 1 Kor 16,19). Römer 16,3 deutet an, dass sie bald nach dem Tod des Claudius im Herbst des Jahres 54 n. Chr. nach Rom zurückgekehrt sein müssen. Aus 2 Timotheus 4,19 geht hervor, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt in Ephesus waren. Priszilla war ein einflussreiches und aktives Mitglied (vgl. Apg 18,26!) von mindestens drei frühchristlichen Gemeinden! Im Gegensatz zu Philemon und Apphia oder Andronikus und Junia werden Aquila und Priszilla eindeutig als verheiratet bezeichnet (Apg 18,2: καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ). Ferner ist es bemerkenswert, dass „Aquila insofern einzigartig im Neuen Testament ist, als seine Frau jedesmal, wenn er erwähnt wird, ebenfalls genannt wird ... Es ist höchst unwahrscheinlich, dass sie so oft namentlich erwähnt worden wäre, wenn sie nicht selbst eine herausragende Persönlichkeit gewesen wäre“.<sup>79</sup>

Was ist über Priszilla und ihre Beteiligung an der Mission bekannt? Nach Apostelgeschichte 18,1–3 traf Paulus Priszilla und Aquila in Korinth, nachdem sie vor Kurzem aus Italien gekommen waren, „weil Kaiser Klaudius allen Juden geboten hatte, Rom zu verlassen“.<sup>80</sup> Während berichtet wird, dass Aquila aus Pontus gebürtig war, wird nicht erwähnt, woher Priszilla stammte (auch aus Pontus oder aus Rom?). Paulus blieb bei ihnen und arbeitete mit ihnen als Zeltma-

77 Haacker: *Römerbrief*, 358. Auch ihre (nachösterlichen) missionarischen Aktivitäten könnten der Auslöser gewesen sein.

78 Ich verwende ihren Namen wie er in den entsprechenden Textstellen erscheint – Priszilla in der Apostelgeschichte, Priska in den Briefen; vgl. Köstenberger: *Women*, 227f; Richter Reimer: *Women*, 195–226; I. H. Marshall, P. H. Towner: *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: Clark, 1999, 828 und P. H. Towner: *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006, 650f.

79 C. K. Barrett: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts 15–28*, ICC, Edinburgh: Clark, 1998, 861.

80 Apg 18,2; vgl. Barrett: *Acts II*, 861–863; H. Botermann: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im ersten Jahrhundert*, Hermes Einzelschriften 71, Stuttgart: Steiner, 1996; Metzner: *Prominente*, 436–440; K.-L. Noethlichs: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt: WBG, 1996 und Lampe: *Stadtrömische Christen*, 156–164. Zu textkritischen Fragen bezüglich Priszilla siehe Richter Reimer: *Women*, 197–199.

cher.<sup>81</sup> Nichts deutet darauf hin, dass die berufliche Zusammenarbeit mit dem Ehepaar auf Aquila beschränkt war.<sup>82</sup> Vers 4 schildert die Missionstätigkeit des Paulus in der Synagoge. Da die ganze Episode hindurch Paulus im Zentrum des Interesses steht, ist es wahrscheinlich ohne Bedeutung, dass Aquila und Priszilla nicht im Zusammenhang des Dienstes des Paulus in der Synagoge erwähnt werden. Die berufliche Zusammenarbeit des Paulus mit dem Ehepaar scheint nach der Ankunft von Silas und Timotheus geendet zu haben (16,5). Dass Aquila und Priszilla nachher nicht mehr erwähnt werden, sollte nicht überbewertet werden, da auch Silas und Timotheus – die Reisegefährten des Paulus seit Apostelgeschichte 15,40 und 16,3 – ebenfalls nicht erwähnt werden.

Nicht berichtet wird, inwieweit das Ehepaar an der Missionsarbeit beteiligt war oder ob sie zu dieser Zeit bereits Christen waren. Letzteres wird von den meisten Exegeten angenommen, da der folgende Bericht dies nahe legt. Richter Reimer mutmaßt, dass sie bereits in Rom Christen geworden waren: „Wir kennen Priszilla und ihren Mann als hervorragende Missionare. Wahrscheinlich sind sie aus genau diesem Grund aus Rom vertrieben worden. Auf Grund ihrer missionarischen Tätigkeit wurden sie zu den Leuten gezählt, die andere aufhetzten“.<sup>83</sup> Da die Verkündigung des Paulus zur Trennung zwischen der Synagoge und ihm sowie seinen neu gewonnenen Anhängern führte (vgl. die schwerwiegenden jüdischen Anklagen gegen Paulus in Apg 18,12–17), scheint es unwahrscheinlich, dass die Juden Aquila und Priszilla mit ihm zusammengearbeitet hätten, ohne seinen Glauben zu teilen. Doch wird die „Trennung des Weges“ zwischen Paulus und der Synagoge erst in Vers 6 erwähnt. Die Beteiligung an der Mission wird in der Regel ebenfalls angenommen. Richter Reimer etwa bezeichnet Priszilla als eine „bedeutende Missionarin“<sup>84</sup> und merkt an, dass sie von Johannes Chrysostomus (in *Salutate Priscillam et Aquilam* 2.1) und von Adolf von Harnack<sup>85</sup> als solche hoch angesehen wurde.

Nach Apostelgeschichte 18,18 verließ das Paar Korinth und brach mit Paulus nach Syrien auf. Als sie Ephesus erreicht hatten, blieben sie dort zurück (18,19).<sup>86</sup> Obwohl die Juden dort Interesse an seiner Botschaft zeigten (18,20)<sup>87</sup>,

81 Vgl. Barrett: *Acts II*, 963; Richter Reimer: *Women*, 199–203.

82 Dies wird von Richter Reimer: *Women*, 196 betont: „Der Text verbindet die zwei Bereiche des Handwerks und der Missionsarbeit sehr eng“; vgl. auch ihre Diskussion von „Priszilla als Handwerkerin“, 203–205. Richter Reimer spricht wiederholt von „der missionarischen Tätigkeit dieses Handwerkerhepaars“ (199).

83 Richter Reimer: *Women*, 214.

84 Richter Reimer: *Women*, 208f.

85 PG 51, 187–207; A. von Harnack: Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs, in: *ZNW* 1, 1900, 16–41.

86 Zu den Anfängen der Gemeinde in Ephesus vgl. S. Shauf: *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, BZNW 133, Berlin: de Gruyter, 2005, 136–140 und P. Trebilco: *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

reiste Paulus eilends nach Cäsarea (und wahrscheinlich Jerusalem? 18,22) weiter, nachdem er seine Rückkehr nach Ephesus angekündigt hatte. Als Reaktion auf das kurze Wirken des Paulus werden keine Bekehrungen verzeichnet. Auch wenn ihre Zahl gering scheint, erwähnt Lukas sie für andere Orte (vgl. Apg 17,34; 18,8).

Setzten Aquila und Priszilla in Ephesus die Verkündigung des Paulus in der Synagoge fort („ging in die Synagoge und redete mit den Juden“; 18,19)? Führten Aquila und Priszilla fort, worum die Juden den Paulus gebeten hatten? Für ihr Zurückbleiben in Ephesus werden keine anderen Gründe angegeben. Oder waren sie nicht in der Lage (aus körperlichen oder materiellen Gründen) oder anderweitig nicht daran interessiert, mit Paulus nach Antiochia und weiter nach Jerusalem zu reisen – vermutlich auf einer Pilgerfahrt zu einem der jüdischen Feste (18,22)?<sup>88</sup>

Nach Apostelgeschichte 18,26 waren die Judenchristen Aquila und Priszilla (als Partner in der paulinischen Mission) mit der Synagoge verbunden. Dort hörten sie Apollos und nahmen ihn zu sich.<sup>89</sup> Diese andauernde Verbundenheit deutet an, dass unter den Juden in Ephesus eine größere Offenheit für den christlichen Glauben bestand (sie baten Paulus, länger zu bleiben!) und / oder dass Priszilla und Aquila mit ihrem Engagement in der Synagoge weniger Ärger erregten als Paulus an anderen Orten.<sup>90</sup> Von ihnen wird jedoch nicht ausdrücklich berichtet – wie von Paulus in Apostelgeschichte 18,19 – dass sie mit den Juden in der Synagoge Diskussionen führten.

Beide, Priszilla und Aquila, nahmen Apollos beiseite. Das folgende Gespräch fand offensichtlich nicht in der Synagoge statt, obwohl dort Interesse an der Verkündigung des Apollos bestand (zumindest wird von keiner negativen Reaktion berichtet!). Jüdischer Widerstand gegen die christliche Verkündigung war anscheinend nicht der Grund für diesen Schritt. Gestatteten die Ordnung und die Sitten der Synagoge es Priszilla nicht, sich an einem Gespräch zu beteiligen? Erklärt das den Schritt, Apollos mit nach Hause zu nehmen?<sup>91</sup> Beide erklärten

87 Zur jüdischen Gemeinde in Ephesus vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 37–51, 104–127, zum Wirken des Paulus und von Aquila und Priszilla, 110–115.

88 Andere Gründe für die Reise nach Jerusalem und warum die Stadt nicht ausdrücklich erwähnt wird bei Barrett: *Acts II*, 880f. Zur finanziellen Situation von Aquila und Priszilla vgl. Lampe: *Stadtrömische Christen*, 158–164 und Richter Reimer: *Women*, 205–208; die zu Recht davor warnt, das Ehepaar als wohlhabende Geschäftsleute zu betrachten. Sie gehörten eher zu „der sehr zahlreichen Schicht kleiner Handwerker“ (208); freilich sind sie sehr mobil, was wohl gewisse Mittel voraussetzt.

89 Barrett: *Acts II*, 889; zum Wirken des Apollos in Ephesus vor seiner Belehrung durch Aquila und Priszilla vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 112–125.

90 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 125–127 zu „Jewish Christians in Ephesus prior to Paul“.

91 Oder waren sie lediglich darauf bedacht, den begabten Verkündiger des Evangeliums nicht vor anderen zu belehren oder gar bloßzustellen?

Apollos den Weg Gottes noch genauer.<sup>92</sup> Sowohl Priszilla wie Aquila, waren bereit und in der Lage, den Weg Gottes (die christliche Taufe scheint ein bedeutender Teil davon gewesen zu sein) einem gebildeten Mann wie Apollos, der selbst richtig von Jesus gelehrt hatte, *noch genauer* zu erklären. Während wir nicht wissen, in welchem Ausmaß Priszilla an der Evangelisation beteiligt war, ist es doch klar, dass sie zusammen mit ihrem Mann einen Mitchristen unterwiesen hat. Richter Reimer bemerkt dazu:

„Es gibt drei wichtige Begriffe in dem Text, die – wenn man sie zusammennimmt – auf eine einzige Aussage hinweisen: Kenntnis der Schrift, Erklärung und Lehre. Wenn sie sich auf Apollos beziehen, kann man mit Sicherheit annehmen, dass Aquila und Priszilla gemeint sind, weil es heißt, dass sie Apollos den Weg Gottes noch genauer erklärten ... sie lehren einen Lehrer! ... Es wird nicht berichtet, dass der hochgebildete Jude (jetzt Judenchrist) Apollos daran Anstoß nahm, von einer Frau, die als Missionarin und Handwerkerin tätig war, unterrichtet zu werden“.<sup>93</sup>

Dies ist angesichts der relativ ausführlichen Beschreibung des Apollos in Apostelgeschichte 18,24 umso bemerkenswerter. Wenige Leute in der Apostelgeschichte werden so ausführlich und mit solch hoher Wertschätzung wie Apollos eingeführt, besonders angesichts der Tatsache, dass Apollos über den unmittelbaren Kontext hinaus keine weitere Rolle in der Erzählung mehr spielt.

Als Apollos Ephesus verließ, um nach *Achaja* zu reisen, ermutigten ihn *die Brüder* und schrieben Empfehlungsbriefe für ihn (18,27).<sup>94</sup> Die Erwähnung der „Brüder“ kann auf zweierlei Weise verstanden werden:<sup>95</sup> Im Kontext sind keine anderen Christen (d. h. Leute, die sich durch Paulus, Aquila und Priszilla oder Apollos oder durch andere nach Ephesus gekommene Christen bekehrt hätten) erwähnt, außer Priszilla und Aquila. Stehen sie hinter der Bezeichnung die „Brüder“, die Apollos ermutigten und solche Briefe schrieben? Die maskuline Pluralform ἀδελφοί könnte sich auf beide beziehen. Diese Identifikation wird gestützt von der vorhergehenden Notiz, dass sie aus dem in *Achaja* gelegenen Korinth gekommen waren, und daher den dortigen Christen, an die der Brief gerichtet war, wahrscheinlich bekannt waren und auch eine gewisse Autorität hatten.<sup>96</sup> Daraus könnte man schließen, dass Aquila und Priszilla den Gläubigen an mehr als einem Ort in Achaja bekannt waren (zum Beispiel Korinth, 18,2f). Ihr Ruf mag sich ausgebreitet haben oder sie waren an mehreren Orten gewesen, bevor

92 Priszilla wird vor Aquila erwähnt in 18,16; vgl. 18,2; vgl. dazu Richter Reimer: *Women*, 195f. Zum Inhalt vgl. Barrett: *Acts II*, 889; Richter Reimer: *Women*, 209–212 und Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 123.

93 Richter Reimer: *Women*, 210f.

94 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 123–125 zum Wirken des Apollos nach der Belehrung.

95 Vgl. die Diskussion bei Richter Reimer: *Women*, 211f.

96 So auch Richter Reimer: *Women*, 211: „diese Empfehlungsbriefe weisen auch auf eine missionarische Autorität hin“.

sie mit Paulus zusammentrafen bzw. während ihres Aufenthalts mit Paulus in Korinth. Man fragt sich jedoch, warum Priszilla und Aquila nun als ἀδελφοί bezeichnet werden, wenn sie vorher nur namentlich genannt werden. Diese Veränderung wäre für die Leser verwirrend, wenn dieselben Leute gemeint sind.

Eine andere Identifikation scheint wahrscheinlicher. Nach Apostelgeschichte 11,29 beschlossen die *Jünger* in Antiochia, den hungernden Christen in Jerusalem eine Gabe zu senden. In diesem Zusammenhang scheint sich der Begriff „Jünger“ auf die Hellenisten zu beziehen, die ursprünglich nach Antiochia gekommen waren, und auf die zahlreichen Christen, die sich aus den Heiden bekehrt hatten. Aus Vers 30 geht nicht klar hervor, ob die Jüngergruppe, die beauftragt wurde, die Gabe nach Jerusalem zu bringen, Paulus und Barnabas einschloss (vgl. auch Apg 14,20, wo die Erwähnung weiterer Jünger in Lystra überraschend kommt). Wenn „Brüder“ in Apostelgeschichte 18,27 eine ähnliche Bedeutung haben sollte wie „Jünger“ in Apostelgeschichte 11,29 (die Gemeindegründer und die durch sie Bekehrten) und wenn es von Bedeutung ist, dass keine Bekehrungen erwähnt werden aufgrund der Verkündigung des Paulus (18,19f), dann bedeutet der Hinweis auf „die Brüder“, dass durch Priszilla und Aquila (und Apollos?) Epheser zum Glauben gekommen waren und die dortige Gemeinde entstanden war. Diese jungen Christen (vielleicht zusammen mit Priszilla und Aquila oder nachdem das Ehepaar weitergezogen war) schrieben den erwähnten Empfehlungsbrief. Priszilla und Aquila unterwiesen also nicht nur einen Mitchristen wie Apollos, sondern waren demnach auch mit Erfolg evangelistisch tätig. Nichts deutet darauf hin, dass diese Aktivitäten auf Aquila beschränkt gewesen wären.

Es ist unklar, in welcher Beziehung „die Brüder“ in Apostelgeschichte 18,27 zu den in 19,1 erwähnten Jüngern standen. Nichts in 18,27 deutet auf irgendwelche Mängel hin, besonders da Priszilla und Aquila die in 19,4 erwähnten Informationen über die christliche Taufe im Fall des Apollos weitergegeben hatten. Wahrscheinlich waren die in Apostelgeschichte 19,1 erwähnten Jünger nach der Abreise von Priszilla und Aquila nach Ephesus gekommen. Die Unterweisung des Apollos ist die letzte Erwähnung des Ehepaars in der Apostelgeschichte. Damit kommen wir zu den Hinweisen auf in den Briefen.<sup>97</sup>

In 1 Korinther 16,19 grüßt Paulus die Leser von den Gemeinden in der Provinz Asien. Auch Aquila und Priska, zusammen mit der Gemeinde in ihrem Haus, „grüßen euch vielmals in dem Herrn“.<sup>98</sup> Das Ehepaar dürfte zur Zeit der Abfassung des Briefes ebenfalls in der Provinz Asien gewesen sein (vgl. aber

97 Für einen Überblick vgl. Richter Reimer: *Women*, 214–216.

98 Zu der Reihenfolge der Namen bemerkt E. J. Schnabel: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2006, 1028: „Paulus nennt Aquila und Priska in der traditionellen Reihenfolge ..., während andere Stellen Priska an erster Stelle nennen und damit die herausragende Bedeutung dieser Frau für die Missions- und Gemeindefarbeit hervorheben“.

V. 20, wo Paulus die Grüße *aller* Brüder weitergibt) und war den Lesern in Korinth bekannt (siehe Apg 18,1–3,18).<sup>99</sup> Es gab eine enge Verbindung zwischen dem Ehepaar und Paulus, aber ebenso zwischen ihnen und den Christen in Korinth (ἀποάζεται υμᾶς πολλά).<sup>100</sup> Dies erklärt, warum sie neben den mehr allgemeinen Grüßen in 16,19a besonders aufgeführt wurden.

Aquila und Priska beherbergten eine Hausgemeinde. Dies passt zu dem Bild aus Apostelgeschichte 19,1. Nachdem Paulus nach Ephesus zurückgekehrt war, waren Aquila und Priska immer noch in der Stadt und leiteten eine Hausgemeinde. Bestand diese Gemeinde aus Leuten, die sie (bzw. Apollos) während der Abwesenheit des Paulus zum Glauben geführt hatten? Paulus erwähnt nichts weiter über diese Gemeinde oder darüber, welche Aufgaben Aquila und Priska dort wahrnahmen. Dass sie jedoch den Korinthern gegenüber eigens hervorgehoben werden, inmitten der Gemeinden Asiens und „allen Brüdern“, weist auf ihre Bedeutung hin.

Dass ihre Namen unter den Grüßen in Römer 16,3–5 vorkommen, belegt, dass Priska und Aquila zwischen dem Tod des Claudius im Herbst 54 n. Chr.<sup>101</sup> und dem Römerbrief im Frühjahr des Jahres 56 nach Rom zurückgekehrt waren. Ihre Namen werden an *erster Stelle* in dieser ausführlichen Liste genannt, die sechsundzwanzig Namen enthält und weitere unbenannte Leute erwähnt (16,5.10f. 14f).<sup>102</sup> Durch diese Position und die weiteren Angaben erhalten Priska und Aquila eine besondere Stellung vor all den anderen, über die Paulus ebenfalls viele positive Dinge zu sagen hat.

Paulus bezeichnet beide, sowohl Priska wie Aquila, als seine *Mitarbeiter* in Christus Jesus.<sup>103</sup> Cranfield merkt an, dass die Betonung der *Arbeit* ein Charakteristikum dieser Grußliste ist (16,6.9.12):

„Für Paulus bedeutete Christsein Mitarbeit, eine aktive und verantwortliche Beteiligung der Gläubigen an dem Werk des Evangeliums. Dass „Werk“ hier einen besonderen Bezug hat auf die Missionstätigkeit und die direkt damit verbundenen anderen Aktivitäten, ist zweifelsohne wahr: gleichzeitig muss festgehalten werden, dass kein zu großer Unterschied gemacht werden sollte zwi-

99 Schnabel: *I. Korinther*, 1028 sagt: „Aquila ... und seine Ehefrau Priska hatten die Gemeindegründung in Korinth miterlebt, wahrscheinlich als aktive Mitarbeiter“.

100 Schnabel: *I. Korinther*, 1028 merkt an: „Weil die korinthischen Christen Aquila und Priska sehr gut kennen, sind die Grüße besonders persönlich“.

101 Metzner: *Prominente*, 440: „Man kann damit rechnen, dass unter dem Nachfolger Nero das Austreibungsedikt des Claudius für ungültig erklärt wurde oder dass es verjährte, da dieser Kaiser zu Beginn seines Regimentes den Juden zu großen Teilen entgegenkam ...“.

102 Vgl. Lampe: *Stadtrömische Christen*, 124–153, 156–164.

103 Römer 16,3; zum Begriff *Mitarbeiter* vgl. C. E. B. Cranfield: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans II. Commentary on Romans 9–16 and Essays*, ICC, Edinburgh: Clark, 1979, 784f; Drews: *Paulus in Gemeinschaft* und Ellis: *Co-Workers*.

schen der Missionsarbeit der Christen und dem Rest ihres gehorsamen Dienens, da jeder Teil ihres Gehorsams zu ihrem Zeugnis des Evangeliums beiträgt“.<sup>104</sup>

Paulus unterscheidet nicht zwischen Priskas und Aquilas Beteiligung und Verdiensten. Dies gilt sowohl für ihren Einsatz in der Vergangenheit (Korinth und Ephesus) als auch jetzt in Rom.

Ferner schreibt Paulus, dass beide zu einem bestimmten Zeitpunkt „für mein Leben ihren Hals hingehalten haben“ (16,4). Es ist unbekannt, auf welches dramatische Ereignis sich Paulus bezieht, aber es wird im Zusammenhang mit seiner Missionstätigkeit gestanden haben. Auch die Apostelgeschichte gibt keinen Hinweis. Es ist jedoch klar, dass sowohl Priska wie Aquila betroffen waren (vgl. oben den Hinweis auf Andronikus und Junia, die zusammen mit Paulus im Gefängnis gewesen waren). Folgende Szenarien sind denkbar: Sind sie für Paulus während seines Aufenthalts in Korinth eingestanden oder während seines Dienstes in Ephesus jüdischer oder heidnischer Opposition entgegengetreten? Haben sie Paulus innerhalb der Synagoge verteidigt? Kamen sie in Bedrängnis aufgrund ihrer Verbindung zu Paulus, so wie es Gajus und Aristarchus in Ephesus erging (Apg 19,29)?<sup>105</sup> Hatten sie Paulus bei sich aufgenommen und Ähnliches erlitten wie Jason und andere Gläubige in Thessalonich (Apg 17,6–9)?<sup>106</sup>

Die Notiz des Paulus zeigt seine große Wertschätzung der *beiden und die Bereitschaft beider*, mit Paulus und seiner Mission identifiziert zu werden und die Konsequenzen zu tragen. Dafür sind Paulus und *alle* Gemeinden der Heiden – wo sie offensichtlich bekannt waren<sup>107</sup> – in ihrer Schuld und danken Gott für sie.<sup>108</sup>

Nach Römer 16,5a beherbergten Aquila und Priska eine Gemeinde in Rom. Wir wissen nicht genau, was dies alles mit sich brachte (vgl. 16,10f.16). Auf jeden Fall zeigt es ihre Beteiligung an der Mission und dem Aufbau der Gemein-

104 Cranfield: *Romans II*, 784f. Zu ihrer Bezeichnung als Mitarbeiter in Christus bemerkt Cranfield: „... der Gedanke ist, dass es auf der Grundlage von Gottes Entscheidung, sie in Christus zu sehen ist ... dass Paulus und Priska und Aquila zusammen und in gleicher Weise unter dem Anspruch Christi stehen und befreit wurden, ihm zu dienen“.

105 Cranfield: *Romans II*, 785 stellt eine Verbindung zu Apostelgeschichte 19,23–40 her.

106 Vgl. Barrett: *Acts II*, 814–817 und C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT II, 125, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 251–267.

107 „... das Wissen über ihre Tätigkeit war in den Gemeinden der Heidenmission weit verbreitet“, Cranfield: *Romans II*, 785.

108 Cranfield: *Romans II*, 786: „... die Art und Weise in welcher Priska und Aquila ganz am Anfang dieser Aufzählung von Grüßen erwähnt werden, und die relative Fülle dessen, was über sie berichtet wird, sowie die anderen Hinweise auf sie im Neuen Testament, all dies zusammen deutet darauf hin, dass es sich um ein Ehepaar handelt, für das Paulus und die heidenchristlichen Gemeinden auch aus vielen anderen Gründen dankbar waren“.

de.<sup>109</sup> Nicht nur die Gastgeber waren an der Mission beteiligt: die ganze Gemeinde war in der Missionskonzeption des Paulus involviert: „Denn Häuser dienten in der paulinischen Mission als Missionsstützpunkte, nicht nur als gottesdienstliche Versammlungsräume, sondern auch dazu, Mitarbeiter für die Mission in der Stadt und deren Umland bereitzustellen“.<sup>110</sup>

Die Grüße an Priska und Aquila in 2 Timotheus 4,19 deuten an, dass das Ehepaar aus Rom (oder von anderswo her) nach Ephesus zurückgekehrt war, als der Brief abgefasst wurde.<sup>111</sup> Wodurch dieser Umzug verursacht wurde oder was das Ehepaar in Ephesus getan hat, ist unbekannt. Wir wissen auch nichts über ihre Beziehung zu Timotheus, den sie nach der Apostelgeschichte gekannt haben: Timotheus hatte Paulus und Silas auf der zweiten Missionsreise begleitet obwohl er nicht durchgehend erwähnt wird (Apg 16,3; 18,5).

Es gibt kein anderes urchristliches Ehepaar, über dessen Hintergrund, Biographie und Beteiligung an der urchristlichen Mission wir soviel (so wenig es auch ist!) wissen wie über Priska/Priszilla und Aquila. Priska ist die bedeutendste bekannte *verheiratete* Frau in dieser Mission. Darin übertrifft sie alle anderen Frauen im Neuen Testament, ob sie nun verheiratet waren oder nicht. Es fällt auf, dass weder Kinder noch deren Fehlen (vgl. Lk 1,7) erwähnt werden.

### 3.4

In 1. Korinther 9,5 argumentiert Paulus, dass *auch* er das Recht hätte, von einer „Schwester als Frau“ (ἀδελφὴν γυναῖκα) begleitet zu werden, wie die anderen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas. Die Aussage „Schwester (als) Frau“ wird gewöhnlich als Hinweis auf die Ehefrau verstanden. „Dieser Begriff wird am besten mit ‚gläubige Ehefrau‘ übersetzt“<sup>112</sup>, ähnlich Schnabel „Mit γυναῖκή, ist die Ehefrau gemeint, die durch die Bezeichnung ‚Schwester‘ (ἀδελφή) als Christin gekennzeichnet wird“.<sup>113</sup> Für M. M. Mitchell bezieht sich der Ausdruck „anscheinend auf die weite Verbreitung von Missionarseehepaaren in der frühen Kirche“.<sup>114</sup> Trifft dies zu, dann ist dieser Vers einer der wenigen Hinweise darauf, dass die genannten Männer verheiratet waren.<sup>115</sup>

109 Zur Bedeutung der Privathäuser für die paulinische Mission vgl. Gehring: *Hausgemeinde*, 259–269, 291–384; zur Größe der Häuser und Handwerksbetriebe vgl. Richter Reimer: *Women*, 207f.

110 Gehring, *Hausgemeinde*, 315; vgl. seine Beschreibung auf S. 315–328 und seine Überlegungen über „Die Leitungsaufgaben der Frau in den paulinischen Hausgemeinden“, 359–380.

111 Marshall beobachtet jedoch in *Pastoral Epistles*, 828: „Die gegenwärtige Forschung nimmt an, dass aus der vorliegenden Textstelle keine biographischen Informationen entnommen werden können“.

112 D. E. Garland: *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 2003, 407.

113 *1. Korinther*, 480.

114 In Meyers: *Women*, 474.

115 Lukas 4,38f erwähnt die Schwiegermutter des Petrus; vgl. auch Mt 19,27–29. Die *Petrusakten* I a berichten die Heilung *der Tochter des Petrus*; vgl. W. Schneemelcher: *Neutesta-*

Manche Ausleger gehen davon aus, dass sich der in Philipper 4,3 erwähnte „treue Gefährte“ eigentlich auf die Ehefrau des Paulus bezieht, so R. S. Kraemer „Obwohl das Wort normalerweise männlich ist, wird es manchmal mit einem weiblichen bestimmten Artikel verwendet und bedeutet dann ‚Ehefrau‘. Mehrere Ausleger früherer Zeiten sahen dies als einen Hinweis auf die eigene Frau des Paulus (teilweise unterstützt durch den zweideutigen Ausdruck ‚Schwester als Frau‘ in 1Kor 9,5), aber da Paulus anscheinend ehelos war (1Kor 7,7f), scheint dies unwahrscheinlich“.<sup>116</sup> Schon in der Alten Kirche wurde der Ausdruck „treuer Gefährte“ unterschiedlich verstanden.<sup>117</sup> Nach Clemens von Alexandrien war damit die Ehefrau des Paulus gemeint (*Stromata* 3.53.5). Clemens war überzeugt, dass „die Frauen der Apostel als Mitarbeiterinnen dienten, die mit den Frauen des Haushalts redeten; so dass das Evangelium auch in die Bereiche der Frauen eindringen konnte, ohne Ärger hervorzurufen“.<sup>118</sup> Nach Tertullian bezieht sich der Ausdruck nicht auf eine Ehefrau, sondern auf *eine weibliche Begleiterin, die den Aposteln diente, ähnlich wie die vermögenden Frauen Jesus gedient hatten* (Argumente gegen diese Auslegung bei Garland).

Es geht Paulus um „das Recht ... , dass nicht nur der Apostel, sondern auch seine ihn begleitende Ehefrau von der Gemeinde versorgt wird. Das Verb ‚mitnehmen‘ (περιάγω) ist ein Hinweis auf Missionsreisen“.<sup>119</sup> Mitchell schreibt: „Die Gepflogenheit, auf die sich Paulus bezieht, sieht man bei Missionarshochzeiten wie Priska und Aquila ... und Junia und Andronikus. In diesen Fällen, die Paulus an anderen Stellen mit großem Lob erwähnt, gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Frauen weniger bedeutende Aufgaben hatten als die Männer“.<sup>120</sup>

Diese kurze Anmerkung ist einer der wenigen Hinweise im Neuen Testament, dass die anderen Apostel ebenfalls umhergereist sind (vgl. Apg 9,31–11,2; 12,17;

---

*mentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandten*, 5. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 256. In diesem Zusammenhang wird auch *die Frau* des Petrus erwähnt.

116 In Meyers: *Women*, 484. Collins, *Marriage*, 570: „... gewichtige exegetische Gründe sprechen dafür, dass Paulus selbst verheiratet war, obwohl er offensichtlich zur Abfassungszeit des 1. Korinther nicht verheiratet war (1Kor 7,8)“.

117 Vgl. Schnabel: *1. Korinther*, 481 und Garland: *1 Corinthians*, 407 zu Tertullian, Hieronymus und Augustinus; im Detail W. Schrage: *Der erste Brief an die Korinther: 1Kor 6,12–11,16*, EKKNT VII/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Solothurn, Düsseldorf: Benziger, 1995, 291–294, 314–316.

118 Garland: *1 Corinthians*, 407. Diese Argumentation wird auch von Schnabel: *1. Korinther*, 481 aufgenommen: „Gerade bei Einladungen in Privathäusern konnten die Ehefrauen der Apostel die in dem Haus lebenden Frauen mit dem Evangelium erreichen, was den Aposteln nur eingeschränkt möglich war“. M. M. Mitchell: „1 Cor 9:5 Sister/Wife Who Accompanies Apostles Other Than Paul“, in: Meyers: *Women*, 474f: „Bei der Auslegung dieses Verses wurde traditionell angenommen, dass diese Frauen ihre Ehemänner begleiteten, um sie zu versorgen, während die Männer die wichtige Missionsarbeit taten“.

119 Schnabel: *1. Korinther*, 481; vgl. Mt 4,23; 9,36; Mk 6,6.

120 M. M. Mitchell in: Meyers: *Women*, 475.

Gal 2,7–9.11–14), nämlich die elf Jünger des irdischen Jesus, der dazu gewählte Matthias (Apg 1,15–26), Jakobus und andere – „Die Gruppe der ἀπόστολοι ist für Paulus offen. Gemeint sind im Kontext von Vers 1f alle, die den Auferstandenen gesehen haben und von Jesus zum missionarischen Dienst ausgesandt wurden“.<sup>121</sup> Da Paulus in 1 Korinther 9,5 lediglich auf die Tatsache hinweisen wollte, dass diese Männer auf ihren Reisen von ihren Frauen begleitet wurden, hat er die Art ihres Dienstes (missionarisch, pastoral, an Juden oder Heiden gerichtet?) nicht beschrieben.

Wir wissen nicht, warum diese Frauen ihre Männer begleitet und in welchem Ausmaß sie an der Intention dieser Reisen beteiligt waren (siehe oben die von Tertullian und Clemens angeführten Gründe). Die Beschreibung der Missionsreisen des Paulus in der Apostelgeschichte sowie seine Hinweise auf seine Mitarbeiter bieten eine Parallele, aber keine weiteren Hinweise. Hatten diese Frauen ähnliche Aufgaben wie die Mitarbeiter des Paulus? Was war die Aufgabe dieser Frauen, wenn ihnen und den Aposteln durch andere Gastfreundschaft gewährt wurde (so das traditionelle Verständnis)<sup>122</sup>? Wie plausibel ist die Behauptung des Clemens? Angesichts der Kosten und Gefahren antiker Reisen<sup>123</sup> und der Unsicherheit, ob man mit gastfreundlicher Aufnahme rechnen konnte (einschließlich der möglichen Risiken, die für die Gastgeber damit verbunden waren; vgl. Apg 17,6f), ist es wenig wahrscheinlich, dass diese „apostolischen“ Ehefrauen nur mitreisten, um ihre Männer zu versorgen, sondern „Die Beispiele der Ehepaare Priszilla und Aquila ... und Andronikus und Junia belegen, dass die Ehefrauen an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt waren“.<sup>124</sup> M. M. Mitchell zieht folgenden Schluss:

„Aus einem Mann und einer Frau bestehende Missionsteams scheinen für die urchristliche Bewegung von Anfang an charakteristisch gewesen zu sein, schon Jesus hat damit begonnen (Mk 6,7 par; zu beachten ist auch das Jüngerpaar auf dem Weg nach Emmaus in Lk 24,13–32, von dem der unbenannte Teil auch eine Frau sein könnte, vielleicht die Ehefrau des Kleopas) ... Diese Aussage des Paulus weist darauf hin, dass Frauen, neben ihren nun besser bekannten Ehemännern, aktiv an der Missionsarbeit in den frühen Jahren der Ausbreitung des Christentums rund ums Mittelmeer beteiligt waren“.<sup>125</sup>

121 Schnabel: *I. Korinther*, 481f.

122 Vgl. Lydia in Apg 16,14f.40 und A. E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, NT Monographs, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005, 94–181.

123 Vgl. W. Heinz, *Reisewege der Antike. Unterwegs im Römischen Reich*, Stuttgart: Theiss, 2003; vgl. meine Rezension in *NT* 51, 2009, 95–98.

124 Schnabel: *I. Korinther*, 481; vgl. auch Schnabel: *Urchristliche Mission*, 1372–1374. M. M. Mitchell in Meyers: *Women*, 474 merkt lediglich an, dass andere Apostel verheiratet waren und ihre Frauen mit ihnen reisten, während sie das Evangelium verbreiteten.

125 In Meyers: *Women*, 475. Allerdings kann man die paarweise Sendung der Jünger nach Markus 6,7–13 nicht als Präzedenzfall für aus Mann und Frau bestehenden Missionsteams

## 3.5

Zwei weitere Texte im Neuen Testament, die männliche und weibliche Namen zusammen nennen, weisen möglicherweise auf weitere urchristliche Ehepaare hin:

In Römer 16,15 bittet Paulus: „Grüßt *Philologus und Julia*, Nereus und seine Schwester“. Waren Philologus und Julia verheiratet? Dies nimmt J. M. Bassler an: „Julia wird zusammen mit Philologus genannt (im Gegensatz zu den meisten englischen Übersetzungen erwähnt die New Jerusalem Bible diese beiden korrekterweise und direkt als Paar), der vielleicht ihr Ehemann oder Bruder ist“.<sup>126</sup> Doch kann der Name Julia wie im Fall von Junia in Vers 7, so wie er hier erscheint entweder als *-iav* (weiblich) oder als *-iav* (männlich) unterschiedlich akzentuiert werden.<sup>127</sup>

Die Schwester des Nereus „war wahrscheinlich Nereus' leibliche Schwester,... obwohl der Begriff Schwester manchmal für christliche Ehefrauen (1 Kor 9,5) und Mitarbeiterinnen (Röm 16,19) gebraucht wurde“.<sup>128</sup> Fitzmyer bemerkt: „Julia ist wahrscheinlich als seine (Philologus') Frau anzusehen, und Nereus und Olympas könnten ihre Kinder sein“.<sup>129</sup> Olympas ist der nächste Name in der Aufzählung in Vers 15. Fitzmyer nimmt an, dass es sich um einen weiteren Namen handelt und sich auf die (oder eine weitere) Schwester des Nereus bezieht. Andere halten Olympas für einen männlichen Namen.<sup>130</sup> Es ist unmöglich, ihr Verwandtschaftsverhältnis näher zu bestimmen. Es ist nichts darüber bekannt, inwieweit diese fünf Personen missionarisch aktiv waren.

Wir wissen nicht, ob andere der in Römer 16,1–16 erwähnten Frauen verheiratet waren: Phöbe<sup>131</sup>, Maria, Tryphäna und Tryphosa, Persis<sup>132</sup> und die Mutter des Rufus.<sup>133</sup> J. M. Basslers Bemerkung über Phöbe gilt wahrscheinlich ebenso für die anderen Frauen: „Sie ist offensichtlich eine unabhängige Frau (sie wird nicht über einen Ehemann, Vater oder eine Familie identifiziert)“.<sup>134</sup> Sie waren an irgendeiner Form von *Missionsarbeit* beteiligt, doch ist nicht bekannt, für welchen besonderen Dienst sie hier empfohlen werden. Bassler notiert zu Maria: „Die Art des Dienstes ist nicht angegeben, aber Paulus verwendet das selbe griechische Wort, um auf seine eigene Missionstätigkeit hinzuweisen (1 Kor 15,10) und auf den Dienst der Leiter innerhalb örtlicher Gemeinden (1 Kor 16,16)“.<sup>135</sup> Paulus begrüßt Tryphäna und Tryphosa als Frauen

anführen, da die *männlichen* Namen der hier gesandten Jünger überliefert sind. Hier ist der Wunsch Mutter der Gedanken.

126 In Meyers: *Women*, 106f; ähnlich Cranfield: *Romans II*, 795.

127 Vgl. die Diskussion in Cranfield: *Romans II*, 795.

128 J. M. Bassler in: Meyers: *Women*, 470.

129 Fitzmyer: *Romans*, 742.

130 Der Name Olympas erscheint nicht in Meyers: *Women*.

131 Zu Phöbe bemerkt J. M. Bassler in Meyers: *Women*, 135: „Sie ist offensichtlich eine unabhängige Frau ... von beträchtlichem Vermögen. Sie mag nach oder durch Rom gereist sein als Missionarin oder kirchliche Mitarbeiterin“. Alle drei Aussagen sind spekulativ.

132 Für J. M. Bassler in: Meyers: *Women*, 134, drückt der bestimmte Artikel *die* geliebte Persis wahrscheinlich die Wertschätzung aus, die die römischen Christen ihr entgegenbrachten: „Paulus beschreibt sie außerdem als eine, die ‚sich viel gemüht hat im Dienst des Herrn‘. Er gebraucht dabei ein Wort, das er an anderer Stelle für seine eigene apostolische Arbeit verwendet ... sie war ganz offensichtlich eine Säule, wenn nicht eine der Gründerfiguren der stadtrömischen Gemeinden“.

133 Vgl. die Einträge in: Meyers: *Women* und Lampe: *Stadtrömische Christen*, 124–153.

134 In: Meyers: *Women*, 135.

135 In: Meyers: *Women*, 124.

„die in dem Herrn arbeiten“, d. h. an missionarischer Arbeit beteiligt sind“<sup>136</sup>, und weiter: „Dass sie mit einem einzigen Verb und Adjektiv begrüßt werden, weist darauf hin, dass sie als partnerschaftliches Missionsteam arbeiten“. Die letzte Angabe bleibt hypothetisch.

2 Timotheus 4,21 erwähnt „Pudens und *Linus und Claudia*“. In welcher Beziehung standen die beiden letztgenannten Personen zueinander? R. S. Kraemer schreibt:

„Der zweite Timotheusbrief bringt Claudia ganz klar mit der „paulinischen“ Mission in Verbindung, obwohl er nichts darüber aussagt, ob sie selbst als Missionarin anzusehen ist oder als eine Person, in deren Haus reisende Missionare beherbergt und entscheidend unterstützt wurden, oder sogar als Leiterin einer Hausgemeinde ... Der Brief scheint Claudia mit Pudens und Linus zu verbinden, jedoch sagt er nichts darüber, trotz ausgedehnter Spekulationen, inwieweit, wenn überhaupt, die drei eine Gruppe bildeten“.<sup>137</sup>

Die Nennung von Eubulus, Pudens, Linus und Claudia mit einem *καί* zwischen jedem der Namen kann einfach eine Aufzählung sein. Da jedoch Claudia als Letzte erwähnt ist, könnte sie auch mit Linus verheiratet gewesen sein. Beide scheinen bei dem oder in der Nähe des Autors gewesen zu sein, als der Brief abgefasst wurde, und den (oder dem) Empfängern bekannt gewesen zu sein. Von einer Beteiligung von Linus oder Claudia an der urchristlichen Mission ist nichts weiter bekannt.<sup>138</sup>

### 3.6

Schlussfolgerung: Auf den ersten Blick fällt das Ergebnis unserer Suche nach den Vorkommen und der Bedeutung verheirateter Frauen in der urchristlichen Mission mager aus. Zusätzlich zu den Frauen, die eindeutig als verheiratet bezeichnet werden (wie oben ausgeführt), gibt es einige Hinweise auf Mitarbeiterinnen des Paulus, zum Beispiel in Römer 16 und im Philipperbrief (4,2: Euodia und Syntyche), die wahrscheinlich zu der Zeit verheiratet waren. Andere Frauen waren wahrscheinlich Witwen. Viele andere Frauen unterschiedlichen Familienstandes dürften an der Mission beteiligt gewesen sein, ohne in unseren Quellen in Erscheinung zu treten. Viel mehr ist unbekannt, als bekannt.

Jedoch wissen wir von einigen Frauen, die zu der Zeit verheiratet und an der Missionsarbeit beteiligt waren. Ihr genauer Beitrag ist weniger klar. Die *eine* verheiratete Frau, von der wir Einzelheiten wissen, nämlich Priska/Priszilla, scheint eine herausragende urchristliche Missionarin gewesen zu sein. Bei der Beurteilung hängt viel davon ab, ob man Priska/Priszilla als Repräsentantin anderer, ähnlich aktiver Frauen ansieht, oder eher als Ausnahme.

Dieses Ergebnis muss jedoch in einen größeren Zusammenhang gestellt werden: die Informationen über Männer und Frauen, Ehemänner und Ehefrauen in der urchristlichen Mission sind überhaupt spärlich. Unsere Ergebnisse für verheiratete *Frauen* gelten im Großen und Ganzen ebenso für *Männer*. Nur von weni-

136 M. R. D'Angelo in: Meyers: *Women*, 165f.

137 In Meyers: *Women*, 63. Über eine mögliche Leitungsfunktion in Hausgemeinden – von einigen Auslegern als selbstverständlich vorausgesetzt – kann man bei Claudia, Priska oder Phöbe nur spekulieren.

138 Vgl. C. P. Thiede: *Linus, GBL II*, 893: „Der wahrscheinlich in Rom geschriebene 2. Timotheusbrief lässt Linus als vertrautes und wohl auch führendes Mitglied der römischen Gemeinde erscheinen“. Thiede fasst auch die patristischen Hinweise auf Linus zusammen.

gen der Männer, die im Neuen Testament vorkommen, wissen wir mit Sicherheit, dass sie zur Zeit ihrer Erwähnung verheiratet waren (zum Beispiel *Zacharias* und Elisabeth, *Pilatus* und seine Frau). Für viele andere Männer wird man – ähnlich wie bei den Frauen –, eine bestehende Ehe annehmen dürfen; sie wird aber nicht erwähnt. Würden wir nach dem besonderen Beitrag von *verheirateten Männern* zur urchristlichen Mission fragen, wäre das Ergebnis ähnlich mager.<sup>139</sup>

Ferner muss bedacht werden, dass es im Neuen Testament insgesamt nur wenige Hinweise auf eine direkte Missionsbeteiligung von gewöhnlichen Christen gibt, einmal abgesehen von den Hauptfiguren, wie Philippus, die Hellenisten, Petrus, Paulus und einige seiner Mitarbeiter, sowie Apollos. Auch die Mitarbeiter des Paulus erscheinen streckenweise eher in der Rolle von Gehilfen als von selbstständigen Missionaren. Auch wird die eigentliche missionarische Tätigkeit einiger dieser Hauptfiguren (zum Beispiel die Hellenisten oder Apollos) nicht näher beschrieben. Diese Beobachtung hat zu der Frage geführt, ob Paulus überhaupt eine Beteiligung der „einfachen“ Christen an der Ausbreitung des Evangeliums erwartet hat.<sup>140</sup>

Angesichts dieser Beobachtungen ist es umso bemerkenswerter, dass Priszilla einen wesentlichen Anteil an der Gründung der Gemeinde von Ephesus hatte, die einige Bedeutung in der Apostelgeschichte (19f), unter den paulinischen Missionsgemeinden sowie ganz allgemein im Urchristentum hatte.<sup>141</sup>

#### 4. Verheiratete Frauen und Mission in der Ehe

Mehrere Texte im Neuen Testament implizieren, dass Christinnen ihre nichtchristlichen Ehemänner durch christliches Verhalten und Worte gewinnen können (1 Kor 7,16; Tit 2,5; 1 Petr 3,1). Auch die Aussage des Paulus in 1 Korinther 7,14, dass der nichtchristliche Ehepartner durch den christlichen Partner *geheiligt* ist, gehört in diesen Zusammenhang.

Das Neue Testament thematisiert kaum, nach welchen Kriterien Christen Ehepartner auswählen sollen. 2 Korinther 6,14f („Zieht nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen“) wird oft herangezogen, um Christen vor einer Ehe mit Nichtchristen zu warnen – wohl öfter von Pastoren, Seelsorgern und Ethikern als von Exegeten. Obwohl dies eine legitime Anwendung der Aufforderung des Apostels ist, hat seine Warnung eine größere Reichweite. Christliche Witwen können hei-

139 Das Neue Testament erwähnt keine Ehefrau von Jesus oder von Paulus. Daher schließen die meisten Forscher, dass beide Männer entgegen damaliger Sitte ledig waren. Für Paulus wird eine Ehe allerdings gelegentlich erwogen; vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*, 484.

140 Für die Missionstätigkeit *der Gemeinden* in der Apostelgeschichte siehe Stenschke: *Gemeinde und Mission*, 19–31; für den Bereich der paulinischen Gemeinden vgl. 31–55.

141 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus* und W. Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Tübingen: Francke, 1995.

raten, wen sie wollen. Die einzige Bedingung ist: „... nur dass es in dem Herrn geschehe!“ (1 Kor 7,39), das heißt, dass sie Christen heiraten sollen.<sup>142</sup>

Mehrere Texte im Neuen Testament behandeln Ehen zwischen Christen und Nichtchristen. Paulus legt dar, wie Christen sich gegenüber ihren nichtchristlichen Ehepartnern verhalten sollen. Sie werden nicht aufgefordert, als Folge der Bekehrung ihre nichtchristlichen Ehepartner zu verlassen (1 Kor 7,12f) oder sich des sexuellen Umgangs mit ihnen zu enthalten (wie dies in einigen apokryphen Schriften dezidiert gefordert wird). Verheiratete Christen sollen vielmehr ihre Ehe als Chance sehen, ihren Glauben ihren Ehepartnern und Kindern, ihren Häusern weiterzugeben.<sup>143</sup> Diese Anweisungen setzen den Einfluss von Frauen in religiösen Fragen voraus: Er soll jetzt der Ausbreitung des Evangeliums dienen.<sup>144</sup> Garland betont, „wie schwierig eine gemischte Ehe sein musste, besonders für Christinnen: die Christen lebten in einer Welt, die glaubte, dass Frauen zu religiösem Fanatismus neigen und die obskure Sekten beschuldigte, Frauen zu unmoralischem Verhalten zu verführen und die Stabilität der ganzen Gesellschaft zu bedrohen. Ein ungläubiger Mann war wahrscheinlich nicht von dem neuen Glauben seiner Frau begeistert (siehe 1 Clemens 6,2f; Tertullian, *Apologeticum* 3). Doch der evangelistische Optimismus des Paulus zeigt sich darin, dass er fordert, die Ehe fortzusetzen, wenn der nichtchristliche Partner dazu bereit ist“.<sup>145</sup>

#### 4.1 1 Korinther 7,16

Paulus beginnt diesen Teil einer längeren Abhandlung mit der Empfehlung, dass es nicht zur Ehescheidung kommen soll, wenn ein nichtchristlicher Ehepartner damit einverstanden ist, mit seinem christlichen Partner weiter zusammenzuleben (12f).<sup>146</sup> Will sich jedoch der nichtchristliche Partner von seinem bzw. ihrem christlichen Partner trennen, „... so lass ihn sich scheiden. Der Bruder oder die Schwester ist nicht gebunden in solchen Fällen. Zum Frieden hat euch Gott berufen“ (V. 15). In diesem Fall ist der christliche Ehepartner nicht gebunden und es soll Frieden herrschen. Diese Regelung wird durch Vers 16 motiviert: „Denn was

142 Für einen Überblick über die Diskussion und Auslegung vgl. Garland: *1 Corinthians*, 343f und Schnabel: *1. Korinther*, 411: „konkret das Christsein des zweiten Ehemanns“. Siehe auch 1 Thess 4,4: „und ein jeder von euch seine eigene Frau zu gewinnen suche in Heiligkeit und Ehrerbietung“; Collins: *Marriage*, 571 und O. L. Yarbrough: *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBLDS 80, Atlanta: Scholars, 1985.

143 Zum ganzen Kapitel 1 Kor 7 vgl. S. Briggs in: Meyers: *Women*, 471–474.

144 Mehrere Texte im Alten Testament belegen den Einfluss von Frauen auf die religiöse Ausrichtung und Praxis ihrer Ehemänner („Nehemias Einwände beruhen auf seiner Überzeugung, dass Frauen einen starken Einfluss auf das Verhalten ihrer Ehemänner haben“, T. Cohn Eskenazi in: Meyers: *Women*, 289). Diese Einsicht steht hinter den Warnungen vor Ehen mit nichtjüdischen Frauen (und Männern) und erscheint in Erzählungen von diesem destruktiven Einfluss oder von erzwungenen Ehescheidungen, zum Beispiel in Neh 13,23–30.

145 Garland: *1 Corinthians*, 297.

146 Schnabel: *1. Korinther*, 374–376; zu V. 14 siehe unten.

weißt du, Frau, ob du deinen Mann retten (σώσεις) wirst. Oder du, Mann, was weißt du, ob du die Frau retten (σώσεις) wirst“.<sup>147</sup>

Weil Paulus – neben der Berufung zum Frieden – eine Chance sieht, den nichtchristlichen Ehepartner zu gewinnen, sollen Christen an ihren Ehen mit Nichtchristen durchaus festhalten. Der Zusammenhang impliziert, dass Paulus davon positive Ergebnisse erwartet. Christinnen können ihre nichtchristlichen Ehemänner für den Glauben an Christus gewinnen.

Nicht nur Paulus ist Missionar: „In den Häusern und Stadtwohnungen der korinthischen Christen, die mit Nichtchristen verheiratet waren, gab es lebendige Gespräche über den christlichen Glauben, die zur Bekehrung des ungläubigen Partners führen konnten. Auch deshalb sollen die korinthischen Christen, die sich in einer solchen Situation wiederfinden, die Ehe nicht aufgeben. Die Frageform in Vers 16 zeigt allerdings, dass es bei allem Optimismus keine Gewissheit gibt, ob sich die ungläubigen Ehepartner tatsächlich einmal bekehren werden“.<sup>148</sup>

Die Intention des Paulus ist *nicht*, „den Christen von dem Versuch abzuraten, eine Ehe mit einem Nichtchristen fortzusetzen in der Hoffnung den nichtchristlichen Ehepartner schließlich zu retten“.<sup>149</sup> Vers 16 will keine Resignation mit Bezug auf Vers 15ab ausdrücken, dahingehend, dass Christen ihre nichtchristlichen Ehepartner ziehen lassen sollten, da es keine Hoffnung gibt, sie zu retten.<sup>150</sup> Vers 15c bezieht sich auf den ganzen Text oder auf Vers 15a: Christen sollen an ihren Ehen festhalten, da sie zum Frieden berufen sind.<sup>151</sup>

J. Jeremias untersuchte die einführende Frage τίοῖδας von Vers 16 und zeigt – ähnlich wie Schnabel – dass der Vers wie folgt zu übersetzen ist: „Vielleicht nämlich kannst du, Ehefrau, den Mann retten und vielleicht kannst du, Mann, die

147 Für Überblicke über die exegetischen Schwierigkeiten dieses Verses vgl. Garland: *1 Corinthians*, 293f; Schnabel: *1. Korinther*, 380f.

148 Schnabel: *1. Korinther*, 381.

149 Garland: *1 Corinthians*, 293.

150 Schnabel: *1. Korinther*, 380: „nicht negativ-resignativ, sondern positiv ermutigend ... die Wendung kommt in optimistischen Zusammenhängen vor“; dort ausführliche Argumentation für dieses Verständnis. Nach Justinus, *Apologia* 2,5 will sich Flora von ihrem nichtchristlichen Mann scheiden lassen. „Sie wird aber von den Ihren, d. h. wohl von ihren christlichen Freundinnen und Freunden gedrängt, die Ehe fortzusetzen, weil noch Hoffnung auf einen Gesinnungswandel (μεταβολή) des Mannes besteht“, so W. Reinbold: *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188, Göttingen: V&R, 2000, 302; weitere Beispiele 303–306.

151 Schnabel: *1. Korinther*, 379 bemerkt, dass V. 15c zuweilen so verstanden wird, „dass Paulus den in Mischehen lebenden Christen rät, sich lieber von dem ungläubigen Partner zu trennen, als im ständigen Streit mit diesem zu leben“. Dies Verständnis weist Schnabel zu Recht zurück: „Paulus schränkt die in V. 15a als Möglichkeit formulierte Trennung ein, die der ungläubige Ehepartner initiieren kann und fordert die christlichen Ehepartner auf, die Ehe möglichst zu bewahren ... Der Schwerpunkt von V. 10–15 ist jedoch nicht die ‚Freigabe‘ der Ehescheidung, sondern die Aufrechterhaltung der Ehe“.

Frau retten“.<sup>152</sup> Zu Vers 15c schreibt Jeremias: „Dieser Wille zum Frieden ist zumal in der Mischehe unaufgebbar um der missionarischen Verpflichtung willen, die sie dem christlichen Ehegatten auferlegt: „Denn vielleicht kannst du den Gatten retten“.“<sup>153</sup> Ähnlich folgert Garland:

„Es ist viel wahrscheinlicher, dass Paulus die Chance sieht, dass der Ehepartner bekehrt wird, angedeutet durch γάρ, als Begründung für das Argument, dass die Ehe fortgesetzt werden sollte, da der Christ vielleicht Gottes bestes Werkzeug ist, um den nichtchristlichen Ehepartner zum Heil zu bringen ... Die Schlussfolgerung des Paulus ist: Verlass die Ehe nicht; es besteht immer die Möglichkeit, dass der Ehepartner für Jesus gewonnen wird“.<sup>154</sup>

„Retten bedeutet, für den rettenden Glauben an Jesus Christus zu gewinnen: Jemanden zu retten □ ist gleichbedeutend mit ‚jemanden zu gewinnen‘ (κερδαίνειν). Paulus verwendet diesen Ausdruck auch in 1 Korinther 9,19–22 als er darlegt, dass er alles zu tun bereit ist, um jemanden für den Herrn zu gewinnen. Sein eigenes missionarisches Anliegen, andere um jeden Preis zu gewinnen, hat wahrscheinlich diese Anweisung für die Ehe beeinflusst“.<sup>155</sup>

Nichts im Kontext deutet an, dass das Zeugnis von Christinnen auf ihre Ehemänner, ihre Familien oder unmittelbares häusliches Umfeld beschränkt bleiben soll.

#### 4.2

Nach Titus 2,3f sollen die älteren Frauen in den Gemeinden die jüngeren Frauen dazu anhalten, dass sie ihre Männer und Kinder lieben. Die Anweisung bezieht sich eindeutig auf *verheiratete* Christinnen. Außerdem sollen sie „besonnen sein, keusch, häuslich, gütig und sich ihren Männern unterordnen“. Obwohl es keinen Hinweis darauf gibt, dass *nichtchristliche* Ehemänner gemeint sind, beziehen sich diese Anweisungen auch auf Mischehen. In diesem Fall hat das von den Frauen geforderte Verhalten eine ähnliche Funktion wie in 1 Petrus 3,1f. Diese Forderungen, die an die hellenistische Familienethik erinnern,<sup>156</sup> werden durch den Zusatz unterstrichen „damit nicht das Wort Gottes verlästert werde.“ Ein entgegengesetztes Verhalten hätte die christliche Botschaft und die Gemeinde vor Außenstehenden in Misskredit gebracht. Es wird vorausgesetzt, dass diese die Christen und ihr Verhalten untereinander beobachteten. So werden die verheirateten Christinnen dazu aufgefordert, dem Evangelium durch ihr Verhalten Ehre zu machen und seine Ausbreitung nicht zu behindern. Die hier angewandte Argumentation gehört zu einem größeren Themenkomplex im Neuen Testament,

152 „Die missionarische Aufgabe der Mischehe (1Kor 7,16)“, in: J. Jeremias: *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen: V&R, 1966, 296.

153 Jeremias: *Die missionarische Aufgabe*, 297.

154 Garland: *1 Corinthians*, 194f.

155 Garland: *1 Corinthians*, 294.

156 Marshall: *Pastoral Epistles*, 246: „Die geforderten Eigenschaften sind im wesentlichen dieselben, die in der zeitgenössischen antiken Gesellschaft anerkannt und üblich waren“.

nach dem Christen eine „Verpflichtung zur Mission als ethischer Apologetik“ haben.<sup>157</sup>

„Die Christen sollten sich dessen bewusst sein, dass sie vor den Augen einer ungläubigen Gesellschaft lebten und deshalb nach einem moralisch „guten Schein“ vor ihren Zuschauern trachten. Dass dies mehr bedeutete, als nur einen bösen Schein zu meiden, wird durch den Ausdruck in 1 Thessalonicher 4,11f klargemacht und durch die Art, wie der Kolosserbrief (4,5f) die Rolle der Gläubigen in Analogie zur Missionsarbeit des Paulus und seiner Gefährten darstellt ... Der „weise“ und „ehrbare“ Lebensstil der Gläubigen soll eine missionarische Funktion haben. Dies war eine der Möglichkeiten, wie das missionarische Motiv von 1 Korinther 10,31–11,1 ... im Leben des Paulus und seiner Gemeinden zum Ausdruck kommen sollte“.<sup>158</sup>

#### 4.3

In 1 Petrus 3,1f werden verheiratete Christinnen direkt angesprochen und aufgefordert: „Desgleichen sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch die, die nicht an das Wort glauben, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ihr in Reinheit und Gottesfurcht lebt“. Die folgenden Verse beschreiben, wie dieses gewinnende Verhalten in Reinheit und Gottesfurcht aussehen soll.<sup>159</sup>

Diese Christinnen sind mit Nichtchristen verheiratet; weder haben sie sich von ihnen getrennt, noch haben sich ihre Männer von ihnen scheiden lassen (vgl. 1 Kor 7,12f,16). Ihre Ehemänner haben offensichtlich die christliche Verkündigung gehört<sup>160</sup>, haben sie aber (bisher) nicht angenommen. Es ist unklar, ob sie die Botschaft von ihren Frauen, zusammen mit ihnen von anderen, oder unabhängig von ihren Frauen gehört haben. Nichts deutet darauf hin, dass es unmög-

157 Vgl. den Überblick bei Dickson: *Mission-Commitment*, 262–292.

158 Dickson: *Mission-Commitment*, 291. Das in den neutestamentlichen Haustafeln vorgeschriebene Verhalten christlicher Ehefrauen ihren Männern gegenüber wird ebenfalls nicht direkt mit missionarischen Absichten motiviert, kann jedoch nicht davon getrennt werden.

Nur im Kontext von 1 Korinther 7,14 („sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig“) spielen Kinder verheirateter Christinnen eine Rolle (bei den Haustafeln geht es um die Väter; vgl. dazu A. Backe-Dahmen: *Die Welt der Kinder in der Antike*, Mainz: Zabern, 2008) und M. J. Bunge, T. E. Fretheim, B. Roberts Gaventa (Hg.): *The Child in the Bible*, Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 2008, 143–304.

159 Vgl. D. L. Balch: *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico: Scholars, 1981 und S. J. Tanzer: *Wives (and Husbands) Exhorted*, in: Meyers: *Women*, 497f. In diesem Kontext erwähnt der Brief mit Abraham und Sara ein Ehepaar des Alten Testaments (vgl. S. J. Tanzer: *Holy Women of the Past*, in: Meyers: *Women*, 499). Andere Ehefrauen des Alten Testaments werden im Neuen Testament im Stammbaum Jesu in Mt 1,3,5f erwähnt. Sara erscheint auch in Röm 4,19; 9,9; Hebr 11,11 und Gal 4,21–31; vgl. S. Briggs in: Meyers: *Women*, 151f.

160 Das „Wort“, zum Inhalt vgl. P. J. Achtemeier: *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1996, 210.

lich oder gar unzulässig gewesen wäre, dass sie das Evangelium von ihren Frauen gehört haben. Der Verfasser macht jedoch deutlich, dass *unter diesen besonderen Umständen* eine ständige Verkündigung der Ehefrauen gegenüber ihren Männern weder notwendig noch ratsam ist.

Diese Frauen werden aufgefordert, ihre Männer durch ihr vorbildliches Verhalten zu gewinnen. Ihr Verhalten dient als ständige Erinnerung an das Wort, das den Männern bekannt war. Damit haben diese Christinnen eine aktive Rolle bei der Ausbreitung des Glaubens in Umständen, unter denen andere Aktivitäten nur eingeschränkt möglich waren. Ihr christliches Leben soll für ihre Ehemänner sichtbar und so eindeutig sein, dass das Wort dadurch unterstrichen wird. Die Männer konnten ihre Frauen beobachten und daraus die richtigen Schlüsse ziehen. Außerdem konnte dieses Verhalten von allen anderen Mitgliedern des Haushalts beobachtet werden, in dem diese Christinnen lebten. Ihr Verhalten war deshalb für mehr als eine Person zeugnishaft. Daher haben verheiratete Christinnen in Familien und Haushalten eine wichtige Funktion für die Ausbreitung des Glaubens. Die letzte Aufforderung – „und lasst euch durch nichts beirren“ – deutet jedoch auch an, dass dieses Lebenszeugnis ein steiniger Pfad sein kann.

Die Aufforderung, dass nichtchristliche Ehemänner durch ihre christlichen Ehefrauen *ohne Worte* gewonnen werden sollen, bedeutet weder, dass diese Christinnen auch anderen Menschen gegenüber im oder außerhalb des Haushalts schweigen sollten noch dass andere Frauen (oder Männer!) auf die mündliche Weitergabe des Evangeliums ganz allgemein verzichten sollten.<sup>161</sup> Der Brief lässt keinen Zweifel, dass die Glaubensverbreitung durch Wort und Verhalten trotz widriger Umstände weitergehen soll. Das Schweigen der verheirateten Christinnen gegenüber ihren nichtchristlichen Ehemännern ist die Ausnahme, nicht die Regel. Auch bedeutet die Aufforderung in 1 Petrus 3,1 nicht, dass keine mündliche Verkündigung möglich ist, wie manche Ausleger aus der Situation der Briefempfänger schließen.<sup>162</sup>

Das von den verheirateten Frauen in 1 Korinther 7,16; Titus 2,5 und 1 Petrus 3,1f erwartete Verhalten gilt zugleich für alle Christen. 1 Petrus 3,1f folgt der

161 Vgl. auch 1 Petr 3,15 und C. Stenschke: „.... das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk“ (1 Petr 2,9). Funktion und Bedeutung der Ehrenbezeichnungen Israels im 1 Petrusbrief“, in: B. Schwarz, H. Stadelmann (Hg.): *Christen, Juden und die Zukunft Israels. Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie*, EDIS 1, Frankfurt a. M. etc: Lang, 2009, 97–116.

162 Gegen F. Hahn: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 2. Aufl., WMANT 13, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965, 125, der behauptet: „Sicher ist die Aufgabe gegenüber der Welt und der Auftrag der Kirche klar gesehen, aber zu einer missionarischen Aktion kommt es hier gerade nicht mehr ... Wohl kommt in dem passiven Charakter ihrer Bewährung in der Verfolgung und ihrem Zeugnisablegen etwas von dem missionarischen Auftrag zum Tragen, sofern eben die Kirche in ihrer ganzen Existenz von der missionarischen Funktion bestimmt ist, doch sollte man den Unterschied nicht vorschnell verwischen“ (Hervorhebung CS).

allgemeinen Ermahnung in 2,11f.<sup>163</sup> Alle Christen sind zu einem vorbildlichen Verhalten aufgefordert, das auch für Nichtchristen erkennbar und annehmbar ist. Sie sollen „members of good standing“ in ihrer Gesellschaft sein.<sup>164</sup> Durch ihr vorbildliches Leben sollen Christen die Lehre Gottes buchstäblich ausschmücken (κοσμῶσιν, Titus 2,10).<sup>165</sup>

#### 4.4

1 Korinther 7,14 spricht von der Heiligung nichtchristlicher Ehepartner durch Christen: „Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den gläubigen Mann“. Was bedeutet es, dass der nichtchristliche Ehemann durch seine christliche Frau „geheiligt“ (ἡγιασται) ist? G. Delling weist darauf hin, dass das Verständnis dieser Aussage davon abhängt, welchen Begriff von Heiligung man der Aussage des Paulus zugrundelegt.<sup>166</sup> Er verwirft zurecht, dass der nichtchristliche Ehepartner grundsätzlich geheiligt wird und so den gleichen Status erlangt wie der christliche Partner („... es wird nichts davon sichtbar, dass damit dem nichtchristlichen Ehepartner eine Art spezifischer Heiligkeit ... zu eigen wird“.<sup>167</sup> Ein ontologisches Verständnis stünde den Aussagen des Paulus über die Rechtfertigung durch den Glauben und über die Heiligung der Gläubigen durch den Geist direkt entgegen.

Paulus will vielmehr sagen, dass die Ehe mit einem Nichtchristen die Teilhabe der christlichen Ehefrau an der Erlösung oder ihre Stellung vor Gott weder vermindert noch aufhebt. Wenn der nichtchristliche Ehemann einwilligt, mit seiner christlichen Frau weiter zusammenzuleben (7,12f), ist die Fortsetzung der Ehe in keiner Weise schädlich für das geistliche Leben der Frau. Sie verunreinigt sich durch die Fortsetzung der Ehe nicht, da ihr Ehemann als „geheiligt“ anzusehen

163 Vgl. F. van Rensburg: A Code of Conduct for Children who Suffer Unjustly. Identity, Ethics and Ethos in 1 Peter, in: J. G. van der Watt, F. S. Malan (Hg.): *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin, New York: de Gruyter, 2006, (473–509) 484; zu weiteren Passagen im 1. Petrusbrief siehe C. Stenschke: 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 und A. J. Köstenberger, P. T. O'Brien: *Salvation to the Ends of the Earth. A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology 11, Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2001, 237–243.

164 Vgl. van der Watt: *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, 631.

165 Vgl. dazu Dickson: *Mission-Commitment*, 262–292. Dicksons Behandlung dieses Aspekts urchristlicher Mission umfasst 1 Thess 4,11f; Phil 4,5; Kol 4,5 sowie Tit 2,3–10 und 3,1–8.

166 *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen: V&R, 1970, 257, 261f, 283f.

167 Delling: *Studien*, 286; für einen Überblick über die Auslegungen vgl. Garland: *1 Corinthians*, 287–289 und Schnabel: *1. Korinther*, 376; dagegen Collins: *Marriage*, 571: „Für Paulus ist die Ehe eine heiligende und heilsvermittelnde Wirklichkeit, die nicht nur den Glaubenden selbst, sondern auch ihren nichtchristlichen Partnern und den aus dieser Verbindung stammenden Kindern zugute kommt“.

ist.<sup>168</sup> Die Aussage des Paulus sollte vor dem Hintergrund des jüdischen und hellenistisch-römischen Verständnisses von Reinheit gesehen werden (vgl. die Diskussion in 1 Kor 8–11):

„Die Sorgen der Korinther hinsichtlich dieser Ehen können nur aus der Befürchtung einer möglichen Verunreinigung durch den Geschlechtsverkehr mit einem Ungläubigen, im Besonderen mit einem Götzendiener, entstanden sein. Paulus stellt ihre Befürchtungen auf den Kopf, indem er versichert, dass Christen ihre nichtchristlichen Ehepartner heiligen. Der mit Christus verbundene Christ bringt den nichtchristlichen Partner in eine heilige Atmosphäre, die die Möglichkeit des nichtchristlichen Partners zur Verunreinigung des Christen neutralisiert. In anderen Worten, „rein“ übertrumpft „unrein“ in dieser Beziehung.“<sup>169</sup>

Garland bemerkt zu Recht, dass Vers 14 als „die erste Rechtfertigung des Paulus für seine Forderung gilt, dass sich Christen nicht von ihren ungläubigen Partnern trennen sollen“<sup>170</sup> und dass „Paulus nicht für ‚Heiligung durch Stellvertretung‘ plädiert, sondern ein Argument gegen Ehescheidung liefert“.<sup>171</sup>

Die Ehe einer Christin mit einem Nichtchristen bringt also als solche dem Mann keine geistlichen Vorteile oder macht ihn wesensmäßig heilig.<sup>172</sup> „Paulus macht keine Aussage zur ‚heiligenden Macht‘ der Ehe oder des christlichen Ehepartners, auch erklärt er den ungläubigen Ehepartner nicht für gerettet“.<sup>173</sup> Von seiner christlichen Ehefrau (und anderen Christen!) soll er das Evangelium hören und vorgelebt bekommen und so zum Glauben kommen. 1 Korinther 7,14 trägt also nicht direkt zu unserer Fragestellung bei, indem christlichen Ehefrauen eine besondere übertragbare heiligende Wirkung zugesprochen würde.

Das Alte Testament warnt wiederholt vor Mischehen mit Nicht-Israeliten. Besonders nicht-israelitische *Frauen* werden als eine Bedrohung für den Glauben Israels gesehen. Die Folgen solcher Verbindungen werden verschiedentlich berichtet (zum Beispiel Salomo und seine ausländischen Frauen in 1 Kön 11,1–13; Ahab und Isebel, 1 Kön 16,31). Die wiederholten Warnungen lassen darauf schließen, dass die Praxis in Israel zuweilen anders war und diese Warnungen

168 Ausführliche Argumente für dieses Verständnis bei Garland: *1 Corinthians*, 288f. Die Argumentation des Paulus erinnert an die Praxis Jesu. Hängt sein freier(er) Umgang mit Frauen (Heilungen, Frauen im Jüngerkreis) mit seiner neuen Definition von rein und unrein zusammen?; Witherington: *Women. NT*, 958.

169 Garland: *1 Corinthians*, 288; vgl. auch Schnabel: *1. Korinther*, 376 und Delling: *Studien*, 259–269.

170 Garland: *1 Corinthians*, 286.

171 Garland: *1 Corinthians*, 298.

172 Manche Ausleger vermuten, dass Paulus annimmt, dass ein nichtchristlicher Partner durch den christlichen Ehepartner „beiseite genommen“ wird, um so christliches Zeugnis und Einfluss zu erhalten, was sonst unmöglich wäre. Durch das Festhalten an ihrer Ehe erhalten Christen ihre Chance, den nichtchristlichen Partner zum Glauben zu führen; für einen Überblick und kritische Bewertung dieser Auslegung vgl. Garland: *1 Corinthians*, 287.

173 Schnabel: *1. Korinther*, 376.

notwendig waren.<sup>174</sup> Im Gegensatz zum Alten Testament und dem Frühjudentum<sup>175</sup> spielt das Verbot der Mischehe keine wesentliche Rolle im Neuen Testament. Was im Alten Testament als ernsthafte Bedrohung der Glaubensgemeinschaft erscheint – bis dahin, dass solche Beziehungen zwangsweise aufgelöst wurden – wird im Neuen Testament hauptsächlich als Gelegenheit für christliche Frauen gesehen, die nach ihrer Bekehrung weiterhin in Ehen mit Nichtchristen leben. Sie sollen an diesen Ehen festhalten und die missionarischen Möglichkeiten, die sie bieten, nutzen.<sup>176</sup>

## 5. Verheiratete Frauen und Mission in apokryphen Apostelakten

Welche Rolle spielten verheiratete Christinnen bei der späteren Ausbreitung des Christentums? Wir konzentrieren uns auf einige apokryphe Apostelgeschichten<sup>177</sup>, andere altkirchliche Schriften können hier nicht berücksichtigt werden.<sup>178</sup> Doch wurden alle Hinweise auf verheiratete Frauen in den Johannesakten, Paulusakten, Petrusakten und Thomasakten berücksichtigt.<sup>179</sup>

Die Rolle verheirateter Frauen wird vielfältig dargestellt. Jungfrauen und Witwen werden öfter erwähnt als verheiratete Frauen. Einige Christinnen, die

174 Apostelgeschichte 16,1 erwähnt die jüdische Mutter des Timotheus – „aber sein Vater war ein Grieche“ (vgl. auch 2 Tim 1,5). Ist sicher, dass sie verheiratet waren? War Timotheus eventuell ein nichteheliches Kind? R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 462 schreibt: „... angenommen, dass Timotheus aus einer offiziellen ehelichen Verbindung stammt (die Apostelgeschichte erwähnt dies nicht ausdrücklich), dann wäre diese Ehe (Apg 16,19) ein wichtiger Beleg für das Vorhandensein von Ehen von Juden und Heiden auch über die Eliten hinaus“.

175 Vgl. Gen 26,34f; Num 12,1; Dtn 7,3f; Jos 23,11–13; Esr 9,1–4; 10,1–44; Neh 13,23–27; Tobit 4,12; usw.; zu allen Angaben vgl. Meyers: *Women*; vgl. auch Garland: *1 Corinthians*, 343 zur „endogamen Ausrichtung des Alten Testaments und der jüdischen Tradition“.

176 Patristische Beispiele für die Mitwirkung christlicher Frauen bei der Bekehrung ihrer nichtchristlichen Ehemänner bei Reinbold: *Propaganda und Mission*, 303–306. Delling: *Studien*, 287 beobachtet, dass 1 Kor 7,14 eine außergewöhnliche Aussage für einen Autor jüdischer Abstammung ist, denn „Die Mischehe erscheint nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora als durchaus unduldbar, und zwar insbesondere deshalb, weil der heidnische Ehepartner ein Götzendiener ist“.

177 Zur Ausbreitung des Christentums in der nachapostolischen Zeit vgl. A. von Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl., Leipzig: Hinrich, 1924); R. Hvalvik: In Word and Deed. The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era, in: J. Adna, H. Kvalbein (Hg.): *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 265–287 und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 284–341.

178 Zur Rolle der Frauen in anderer Literatur siehe Harnack: *Mission und Ausbreitung*, 589–611; I. Ludolph: Frau V. Alte Kirche und Mittelalter, in: *TRE 11*, 1983, (436–441) 436f und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 301–306.

179 Gemäß Schneemelcher: *Apokryphen II*, 138–367; vgl. die kurze Abhandlung bei Reinbold: *Propaganda und Mission*, 303f.

klar als verheiratet identifiziert werden, sind an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt, andere anscheinend nicht. Einige sind sehr darauf bedacht, Geschlechtsverkehr mit ihren nichtchristlichen Ehemännern zu meiden.<sup>180</sup> Dies wird mit ihrem neu angenommen christlichen Glauben in Zusammenhang gebracht. Dieses Streben nach Enthaltbarkeit bringt einige von ihnen (und die Apostel, die angeblich entsprechend lehrten) in massive Schwierigkeiten.

Die *Johannesakten*<sup>181</sup> erwähnen eine verheiratete Christin in einer Gruppe von Männern als Gastgeber des Johannes in Milet und als seine Reisegefährtin: „sowie die Frau des Markellos“ (der Mann ist anscheinend nicht dabei, 18). Nach seiner Ankunft in Ephesus heilt Johannes Kleopatra, die Frau des Lycomedes, von ihrer Lähmung und weist sie später an, Lycomedes von den Toten aufzuwecken (19–25). Johannes heilt mehrere ältere Frauen in Ephesus (30–36).

Eine Frau namens Drusiana folgt Johannes und ihrem Mann von ferne mit allen um die von Johannes gewirkten Taten zu schauen und sein Wort zu hören beständig im Herrn.<sup>182</sup> Andronikus und Drusiana folgen später Johannes als er Ephesus verlässt (59). Weitere Nachfolger sind Lycomedes, Kleobios und ihre Leute, die Witwe Aristobula, „Aristippos zusammen mit Xenophon, die sittsame Dirne“ und mehrere andere. Es mögen noch weitere verheiratete Frauen in der Gruppe gewesen sein. Die Geschlechtsidentifikation ist teilweise unklar. Drusianas Verweigerung von Geschlechtsverkehr mit Andronikus führte dazu, dass er ebenfalls sexuelle Enthaltbarkeit akzeptierte (63). Drusianas Bekehrung und deren Folgen brachten Andronikus auch zum christlichen Glauben („Wenn sie nun ihrem Gebieter und Mann nicht die Zustimmung zum Umgang gegeben hat, sondern ihn dazu bewegte, die gleiche Gesinnung wie sie zu hegen ...“).<sup>183</sup> Später weckt Drusiana den Fortunatus von den Toten auf (81f). In welchem Maß dieses Ehepaar und andere verheiratete Frauen aktiv an der Weitergabe des Evangeliums beteiligt waren, ist schwer abzuschätzen, da der Bericht Johannes im Fokus hat.

Die *Paulusakten*<sup>184</sup> berichten, dass Paulus in Ikonion von Onesiphorus, seiner Frau Lektra und ihren Kindern Simmias und Zeno (2, eines der wenigen Beispiele, wo Kinder überhaupt erwähnt und ihre Namen genannt werden!) empfangen und beherbergt wurde. In ihrem Haus predigte Paulus „das Wort Gottes von sexueller Enthaltbarkeit“ (5). Später folgt die ganze Familie Paulus nach, erfährt eindrücklich die Härte dieses Lebensstils (23) und wird von Paulus in ihre Stadt zurückgeschickt (26):

„Paulus aber weilte fastend mit Onesiphorus, seiner Frau und seinen Kindern in einer offenen Grabanlage an dem Wege ... Nachdem aber viele Tage vergangen waren, während sie fasteten, sprachen die Kinder zu Paulus: ‚Wir haben Hunger□. Und sie hatten nichts, wovon sie Brote hätten kaufen können; denn Onesiphorus hatte die weltlichen Dinge verlassen und war dem Paulus mit seiner ganzen Familie gefolgt. Paulus aber zog sein Obergewand aus und sprach:

180 Vgl. V. Burrus: Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts, in: *Semeia* 38, 1986, 101–111.

181 Vgl. die Einführung in Schneemelcher: *Apokryphen II*, 138–56; P. J. Lalleman: *The Acts of John: A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 4, Leuven: Peeters, 1998, und E. Plümacher: *Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten*, in: J. Schröter, R. Brucker (Hg.), WUNT 170, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 171–273.

182 § 105, zur Bekehrung des Ehepaars siehe die Rekonstruktion in Schneemelcher: *Apokryphen II*, 162.

183 Sie spricht ihren Ehemann als „Gebieter und Herr“ an. Gleichzeitig verweigert sie jedoch ihre Einwilligung zum Geschlechtsverkehr.

184 Vgl. die Einleitung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 193–214.

„Geh hin mein Kind, verkaufe dies und kaufe mehrere Brote und bringe sie her! □ ... Und Paulus entließ den Onesiphorus mit seiner ganzen Familie nach Ikonium, nahm aber Thekla zu sich und kam nach Antiochien“.<sup>185</sup>

Die Episode mag veranschaulichen, warum so wenig davon berichtet wird, dass verheiratete Frauen und Familien an überörtlicher missionarischer Arbeit beteiligt waren.

Der größte Teil der Pauluskaten ist Thekla gewidmet, einer engagierten Frau, die sich von der Botschaft der sexuellen Enthaltsamkeit angezogen fühlt (7f).<sup>186</sup> Dadurch erwachsen sowohl ihr wie dem Apostel ernsthafte Schwierigkeiten. Selbst dann bekennt sie vor den Behörden, dass sie dem lebendigen Gott dient (37). Thekla wird auf wunderbare Weise gerettet und beginnt, den Glauben zu verkündigen: „... und unterrichtete sie im Wort Gottes, so dass auch die Mehrzahl der Dienerinnen zum Glauben kamen und in dem Haus große Freude herrschte“ (39). Durch ihr Zeugnis und ihre Tugendhaftigkeit kommt auch Tryphäna zum Glauben (39). Als Thekla ankündigt, dass sie nach Ikonion zurückkehren wolle, beauftragt Paulus sie zu gehen und das Wort Gottes zu lehren (40). Dort kommt sie ins Haus des Onesiphorus, dessen Frau nicht genannt wird. Dort betet sie: „Mein Gott und Gott dieses Hauses ...“. In Seleucia erleuchtet sie viele durch das Wort Gottes (43).

In Myra trifft Paulus Hermokrates und seine Frau Nympha, sowie ihre Söhne Hermippus und Dion. In dieser dramatischen Episode kommt Nympha zum Glauben und wird getauft. Später ergreift sie die Initiative zur Auferweckung des toten Dion. Hermippus wendet sich später an seine Mutter und diese führt ihn zu den Witwen und zu Paulus.<sup>187</sup> Unter den Nachfolgern des Paulus aus Perge sind zwei Ehepaare: „Thrasymachus und Kleon, zusammen mit ihren Frauen Aline und Chrysa, Kleons Frau“. Es wird nichts darüber berichtet, ob sie direkt an der Mission beteiligt waren, obwohl später alle fünf Personen wegen der Zerstörung eines Apollotempels in Schwierigkeiten geraten (226f; vgl. Röm 16,4.7).

In Ephesus verbringt Eubula, eine Jüngerin des Paulus, soviel Zeit damit, Paulus zuzuhören, dass ihr nichtchristlicher Ehemann Diophantes eifersüchtig wird und dafür sorgt, dass Paulus inhaftiert und in der Arena einem Löwen vorgeworfen wird. Als Artemilla, die Frau des Hieronymus, Paulus beim Beten zuhören will, führt Eubula sie zu Paulus. Dass Eubula ihr das Evangelium weitersagt, wird nicht erwähnt. Durch die Verkündigung des Paulus bekehrt sie sich. Beide Frauen wollen sich taufen lassen (229). Danach bleiben sie Tag und Nacht bei Paulus. Es wird nicht berichtet, dass Artemilla und Eubula an der Mission beteiligt gewesen wären oder Anstrengungen unternommen hätten, ihre Männer für den Glauben zu gewinnen.<sup>188</sup> Ihr Verhalten ist eher kontraproduktiv.

185 Zu freiwilligem Fasten, aber auch Hungern des Paulus im Zusammenhang seiner Mission vgl. Apg 13,2; Röm 8,35 und 2 Kor 11,27; zum Verhalten des Onesiphorus vgl. 1 Tim 5,8. Zu dieser Episode vgl. auch 1 Kor 7,26–35 und Collins: *Marriage*, 571.

186 Vgl. E. Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, NTA NF 53, Münster: Aschendorff, 2008.

187 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 224–26.

188 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 241–43 führt einen Papyrus an, der auch den Aufenthalt des Paulus in Ephesus bestätigt. Er erwähnt Aquila und Priszilla. Zu ihnen sagt Paulus: „... an den lebendigen Gott seid ihr gläubig geworden; und indem ihr belehrt worden seid, *habt ihr das Wort gepredigt*“.

Die *Petrusakten*<sup>189</sup> erwähnen die Ehefrau des Petrus und ihre Tochter<sup>190</sup> und eine Frau namens Candida, die Ehefrau des Quartus (258). Als Candida der Predigt des Paulus aufmerksam zuhört, kommt sie zum Glauben. Sie unterrichtet anschließend ihren Mann und auch er wird Christ: „... geschah es auch, dass eine Frau mit Namen Candida, die Gattin des Quartus, eines Angehörigen der Wachmannschaft, den Paulus hörte und seiner Rede aufmerksam anhing und gläubig wurde. Und als sie nun ihrerseits ihren Gemahl unterrichtet hatte und er zum Glauben gekommen war ...“ (258f; kursiv CS). Dieses Weitersagen erscheint jedoch als Ausnahme. Und doch zeigt es, dass solches Glaubenszeugnis weder unmöglich noch unangebracht war. Repräsentativer sind Aussagen wie: „Auch viele andere Frauen wurden von der Predigt über die Keuschheit ergriffen und trennten sich von ihren Männern ...“ (286; vgl. auch 285: „die Gattin des Albinus ... Xantippe mit Namen, kam zusammen mit anderen Matronen zu Petrus und versagte sich dem Albinus. Jener aber, voller Wut und von Liebe zu Xantippe entbrannt, wunderte sich, dass sie nicht mehr mit ihm zusammen auf demselben Lager schlafen wollte ...“). Dass diese Frauen das Evangelium an ihre Männer oder an andere weitergegeben hätten, wird nicht gesagt.

Die *Thomasakten*<sup>191</sup> berichten ausführlich die Folgen der Bekehrung der Mygdonia, Ehefrau des Charis (§§ 82–133). Es wird nicht erwähnt, dass Mygdonia versucht, ihren Mann für ihren neuen Glauben (dessen Hauptmerkmal sexuelle Abstinenz zu sein scheint) zu gewinnen. In §§ 134–36 erzählt Mygdonia, die zur Oberschicht gehört, der Tertia, der Frau des Königs Misdai von Indien, ausführlich von Judas (135). Tertia bittet sie darum, sie mit zu Judas zunehmen, um all das zu bekommen, wovon Mygdonia ihr erzählt hatte. Sie trifft Judas und bekehrt sich unter seiner Verkündigung (136). Als sie in Freude zu ihrem Ehemann Misdai zurückkommt, erzählt sie ihm von ihrem neuen Glauben und fordert ihn zur Konversion auf:

„... hörte ich von dem neuen Leben und sah den Apostel des neuen Gottes, der denen das Leben gibt, die an ihn glauben und seine Befehle erfüllen. Ich bin es demnach auch meinerseits schuldig, dir diese Gunst und Mahnung (Aufforderung) durch eine eigene gute Mahnung (Aufforderung) zu vergelten. Denn du wirst im Himmel ein großer König sein, wenn du mir gehorchst und den von dem Fremden verkündigten Gott fürchtest und dich dem lebendigen Gott heilig bewahrst. Denn dieses Königreich vergeht, und deine Ruhe wird in Bedrängnis verwandelt werden. Doch geh zu jenem Mann und glaube ihm, und du wirst bis zum Ende Leben“ (137).

Es ist aufschlussreich zu vergleichen, wie Mygdonia den Judas der Tertia empfiehlt („Denn dieser ist die Ursache zum Leben für alle geworden, die in Indien gerettet werden“) und was dieser vorher zu Tertia gesagt hatte (136) mit dem was sie ihrerseits ihrem Mann, dem König Misdai, erzählt (137). Der König weist ihre Botschaft jedoch heftig ab (137). In §§ 139f hört der Sohn des Königs dem Judas zu und bekehrt sich, ebenso seine Frau.<sup>192</sup>

Wie im Neuen Testament, kommen in diesen Apostelakten viele Frauen vor, jedoch werden nur wenige klar als verheiratet identifiziert. Während diese Apostel

189 Die *Acta Vercellenses*; vgl. die Einführung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 243–255. Zu den Frauen in den *Petrusakten* vgl. J. N. Bremmer: „Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date“, in J. N. Bremmer (Hg.): *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3, Leuven: Peeters, 1998, 1–20.

190 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 256f; über ihre Beteiligung an der Mission wird nichts ausgesagt; vgl. oben zu 1 Kor 9.5, wo Petrus explizit erwähnt wird.

191 Vgl. die Einführung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 289–303.

192 Soweit ich sehen kann, tragen die *Taten des Petrus und der zwölf Apostel* (Schneemelcher: *Apokryphen II*, 374–380) nichts zur unserer Fragestellung bei. Die *Andreasakten* habe ich nicht herangezogen (Schneemelcher: *Apokryphen II*, 93–137).

teilweise in Schwierigkeiten geraten, weil sie sexuelle Abstinenz predigen (in manchen Fällen war das der Grund für ihr Martyrium!), kommen in den Berichten mehrere *verheiratete* Frauen vor. Sie werden kaum als aktiv an der Ausbreitung des Glaubens beschrieben. Einige befolgen offensichtlich nicht die Aufforderung von 1 Petrus 3,1f oder 1 Korinther 7. Einige der Probleme, die sich aus der aktiven Mitarbeit verheirateter Frauen in der Mission ergeben haben dürften, werden in diesen Schriften thematisiert.

Bei der Bewertung der knappen Hinweise muss man berücksichtigen, dass sich – streckenweise ähnlich wie in der kanonischen Apostelgeschichte – in diesen Akten der Fokus auf die Apostel richtet, nicht auf andere Christen, seien sie nun männlich oder weiblich, verheiratet oder nicht. Was über verheiratete Frauen und ihre Beteiligung ausgesagt wird, muss verglichen werden mit dem, was über verheiratete Männer berichtet wird. Dort ist das Bild ähnlich mager. Deshalb sind die genannten Beispiele umso eindrucksvoller.

Eine Bewertung muss ferner berücksichtigen, was allgemein über die Ausbreitung des Christentums in dieser Zeit bekannt ist<sup>193</sup>: Wie und in welchem Ausmaß waren Frauen allgemein und Männer an der Mission beteiligt? Im Hinblick auf das Gesamtbild<sup>194</sup> entspricht das Auftreten und die Beteiligung verheirateter Frauen bei der Glaubensverbreitung in diesen apokryphen Apostelakten in etwa ihrer Erwähnung und Mitarbeit in anderen zeitgenössischen Quellen.

## 6. Zusammenfassung und Reflektion

Die enge Eingrenzung unserer Untersuchung, nämlich auf eindeutig als verheiratet identifizierbare Frauen, die an der urchristlichen Mission aktiv beteiligt waren – führte zu begrenzten Ergebnissen. Viele der anderen im Neuen Testament erwähnten Frauen gehören wahrscheinlich ebenso in diese Personengruppe, auch wenn nichts Entsprechendes berichtet wird. Ferner ist zu bedenken, dass alle Hinweise auf die „Gläubigen“, die „Jünger“, die „des Weges sind“, die „Hellenisten“, die „Christen“, usw. auch verheiratete Frauen einschließen.

Bei der Bewertung dieses relativ mageren Ergebnisses muss bedacht werden, dass ein ähnliches Bild entstehen würde, wenn man nach dem Beitrag der Männer fragen würde, die als verheiratet bezeichnet werden und an der Mission beteiligt waren. Außerdem ist über die Hauptprotagonisten der urchristlichen Juden- und Heidenmission hinaus relativ wenig bekannt über die missionarischen Bemühungen der gewöhnlichen Christen. Man kann zu Recht annehmen, dass viel mehr geschehen sein muss, als in den uns zur Verfügung stehenden Quellen berichtet wird.

193 Vgl. Hvalvik: *In Word and Deed*.

194 Aufgrund von Harnack: *Mission und Ausbreitung*; Hvalvik: *In Word and Deed* und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 301–306.

Trotz dieser Grenzen und der verfügbaren Quellen sind wir auf einige namentlich genannte Frauen gestoßen, die an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren: Apphia, Junia und Priska/Priszilla. Ihre Mitarbeit wird erwähnt und gelobt. Man könnte daraus schließen, dass sie eher die Ausnahme waren als die Regel in den vorhandenen Quellen, die verheiratete Frauen als solche bezeichnen. Da diese Frauen jedoch im Zusammenhang der intensiven Missionsarbeit des Paulus erwähnt werden (selbst davon wissen wir wenig!; ohne die Grüße in Römer 16 wüssten wir noch weniger von solchen Frauen), sollte man nur vorsichtig von diesen Frauen auf das ganze Urchristentum schließen.

Wegen der begrenzten Hinweise ist es schwierig, die *Missionstätigkeit* verheirateter Frauen, die im Neuen Testament beschrieben und bestätigt wird, zu den Texten in Beziehung zu setzen, die die aktive Beteiligung verheirateter Frauen in einem *gemeindlichen Kontext* behandeln.<sup>195</sup>

Zusätzlich zu den Hinweisen auf direkte Beteiligung an der Missionsarbeit, sollten Christinnen, die mit Nichtchristen verheiratet waren, diese Ehen als Gelegenheiten sehen, ihren Glauben zu bezeugen – ihren Männern und anderen, die zu einem Haushalt in der Antike gehörten. Diese Aufgabe steht im weiteren Zusammenhang christlichen Verhaltens als „Ausschmückung“ des Evangeliums (Tit 2,10), das von allen Christen erwartet wird.

Verheiratete Frauen kommen im Neuen Testament vor und haben einen bedeutenden Beitrag zur Ausbreitung des Glaubens geleistet. Weitere Untersuchungen müssten diese Ergebnisse mit der Rolle (verheirateter) Frauen im Frühjudentum und in den hellenistisch-römischen Religionen in Beziehung setzen. Ein weiterer Aspekt wäre die Rolle verheirateter Frauen als Mütter bei der Unterweisung ihrer Kinder und ihr Vorbild in christlichem Verhalten.

In einer Zeit, wo traditionsreiche Kirchen des Christentums im Niedergang begriffen sind, machen diese Hinweise des Neuen Testaments auf verheiratete Frauen und auf die Ausbreitung des Glaubens Mut. Während die Würde der Ehe und die Berufung dazu von der Reformation zu Recht neuentdeckt und gegenüber den Idealen der zölibatären monastischen Traditionen betont wurde (vgl. Luthers Bestätigung und Wertschätzung der Ehe)<sup>196</sup>, muss die Bedeutung gewöhnlicher Frauen (und Männer), unabhängig von ihrem Familienstand, in ihrem Engagement für die Ausbreitung des Glaubens und seine Erneuerung wieder neu entdeckt und betont werden. Dass dies keine leichte Aufgabe ist – und nicht ohne Opfer gelingt – wird im Neuen Testament ebenso klar.

195 Vgl. den hervorragenden Überblick bei C. L. Blomberg: Neither Hierarchialist nor Egalitarian. Gender Roles in Paul, in: S. E. Porter (Hg.): *Paul and His Theology*, PAST 3, Leiden: Brill, 2006, 283–326.

196 Vgl. die Zusammenfassung bei M. E. Schild: Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformation, in: *TRE* 9, 1982, (336–346) 337–340.

Christoph Stenschke

**Married women and early Christian missions**

This article examines the extent and function in which married women were involved in the spread of early Christianity as reflected in the New Testament. After a survey of married women in the New Testament in general, the article focuses on the direct and indirect involvement of these women (which cannot be fully separated from the role of their husbands). A final section surveys their role in some apocryphal acts of apostles. The article argues that married women made a significant contribution to early Christian mission.

# Die Ziegenleber und der Antialkoholiker. Was heutige Bibelübersetzer durch die Septuaginta lernen können

## 1. Zur Einführung

Die Wogen um die „Volxbibel“ und die „Bibel in gerechter Sprache“ haben sich geglättet. Doch das Bedürfnis nach neuen deutschen Bibelübersetzungen scheint noch nicht befriedigt zu sein. Außer durch die gelegentlich veröffentlichten Revisionen bestehender Übersetzungen wird dies durch das Projekt „Offene Bibel“ deutlich, das beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2009 ins Leben gerufen wurde und das eine copyright-freie Neuübersetzung zum Ziel hat.<sup>1</sup> Wie die theologische und kirchliche Öffentlichkeit auf die „Offene Bibel“ reagieren wird, bleibt abzuwarten. Nur wenige Monate vor dem Beginn dieses Projekts ist nach zehn Jahren Arbeit die *Septuaginta Deutsch* zum Abschluss gekommen,<sup>2</sup> die auch denjenigen eine Beschäftigung mit dem griechischen Alten Testament ermöglichen will, die der biblischen Sprachen nicht (mehr) mächtig sind.

Die Septuaginta ist die älteste Bibelübersetzung überhaupt. Schon im dritten Jahrhundert vor Christus haben jüdische Theologen angefangen, die heiligen Schriften in die Sprache ihrer aktuellen Kultur zu übersetzen. Dass die Kenntnis dieser Übersetzungen nicht nur im Rahmen der Textkritik des Alten Testaments angewandt werden sollte, sondern auch, da es sich um die Bibel der ersten Christen handelt, bei der Exegese des Neuen Testaments, wurde unlängst angemahnt.<sup>3</sup> Doch obwohl die Septuaginta zurzeit intensiv erforscht wird, ist meines Wissens noch nicht die Frage gestellt worden, was wir durch diese Sammlung von Übersetzungen für unsere heutige Bibelübersetzungspraxis lernen können.

---

1 Siehe <http://www.offene-bibel.de> (zur Entstehung des Projekts siehe: <http://www.erf.de/index.php?node=3178-542-3039&fpc=680>). Während es bei der „Volxbibel“ grundsätzlich für jeden möglich ist, an der Übersetzung mitzuarbeiten (<http://wiki.volxbibel.com/index.php/Hauptseite>), gibt es bei der „Offenen Bibel“ eine Version von Theologiestudenten und Theologen sowie eine „lesefreundliche Übersetzung“, an der man sich auch ohne entsprechende Sprachkenntnisse beteiligen kann (Internet-Seiten Stand: 23.01.2010).

2 *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hg. von W. Kraus, M. Karrer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

3 K. H. Jobes: When God Spoke Greek: The Place of the Greek Bible in Evangelical Scholarship, in: BBR 16, 2007, 222. 235.

Die folgenden Ausführungen wollen keine Bewertung neuer oder schon länger bestehender Übersetzungen bieten. Stattdessen beschreibt der Hauptteil des Artikels in fünf Thesen, was vor mehr als 2000 Jahren bei der Bibelübersetzung möglich und auch üblich war. Ob aus diesen Thesen tatsächlich Kriterien für unsere heutige Übersetzungspraxis abgeleitet werden sollten, muss anhand hermeneutischer und dogmatischer Kriterien geprüft werden. Das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Doch können die hier präsentierten Einblicke in die damalige Praxis dazu anregen, unsere eigene Übersetzungsmethodik und auch unsere Bewertung mancher Bibelübersetzung kritisch zu hinterfragen.

## 2. Fünf Thesen zur Übersetzung der Septuaginta

### 2.1 Die Übersetzung der Septuaginta wurde als vorläufig angesehen

Die Septuaginta gibt es genau genommen nicht. Es handelt sich vielmehr um von verschiedenen Gelehrten erstellte griechische Übersetzungen der einzelnen Bücher des Alten Testaments, die verschiedene übersetzungstechnische Eigenheiten aufweisen. Diese Übersetzungen liegen, ähnlich wie die Schriften des Neuen Testaments, in einer Vielzahl von Textzeugen vor.<sup>4</sup> Komplizierter wird dieser Tatbestand dadurch, dass Schriften der Septuaginta einige Jahrhunderte nach ihrer erstmaligen Übersetzung revidiert wurden. Konsequenterweise unterscheidet man zwischen der „alten griechischen Übersetzung“ („Old Greek“) und den späteren Revisionen (auch „Rezensionen“ genannt). Letztere lassen sich wie folgt charakterisieren:<sup>5</sup>

- Die Revision des Proselyten Aquila (α') entstand um 125 n. Chr.; sie ist als wortgetreu (formerhaltend) einzustufen. Ein besonderes Kennzeichen ist die konsequente Wiedergabe von  $\aleph$  durch  $\sigma\upsilon\nu$ , und zwar auch dann, wenn im hebräischen Text nicht die Präposition „mit“ gemeint ist, sondern der Akkusativmarker.

4 Die 1935 veröffentlichte kritische Edition von A. Rahlfs (*Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, editio A. Rahlfs*, Stuttgart, 1935) wertet zur Erstellung eines eklektischen Textes lediglich die Codices Alexandrinus, Sinaiticus und Vaticanus aus. Die *Editio altera* von R. Hanhart (Stuttgart 2006) bietet zusätzlich die Lesarten dreier weiterer Unzialen sowie der lukianischen Rezension und der des Origenes. Eine noch umfangreichere Ausgabe ist die seit 1936 in Teilbänden erscheinende so genannte „Göttinger Septuaginta“ (*Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen, 1936 ff.). Aus der relativen Unüberschaubarkeit der Textzeugen folgt, dass die LXX nicht ohne weiteres zum Zweck der Textkritik des AT benutzt werden kann (wie das im Apparat der BHS oft geschieht), sondern dass zuvor eine gründliche textkritische Auswertung der griechischen Textzeugen erfolgen muss, vgl. dazu Jobs 2007, 226.

5 Folgende knappe Übersicht nach E. Tov: *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 119–124.

- Die Revision des Symmachus (σ') wurde um 300 n. Chr. verfasst und ist eher sinnerhaltend als formerhaltend.
- Die dem Theodotion (Ende 2. Jh. n. Chr.) zugeschriebene Revision (θ') existierte teilweise wahrscheinlich schon in einer sehr frühen Textform aus der Mitte des 1. Jh. n. Chr. („Proto-Theodotion“). Wegen der konsequenten Wiedergabe von ׀λ (bzw. ׀ל) mit καίτε spricht man bei diesem Texttyp auch von *kaige*-Theodotion.
- Die fünfte Kolumne der Hexapla des Origenes (um 250 n. Chr.) markiert in der ursprünglichen Septuaginta solche griechische Wortfolgen, deren Äquivalent im hebräischen Text fehlt. Außerdem wurde die Übersetzung von hebräischen Wortfolgen eingefügt, die in der Septuaginta fehlen, und zwar meist aus der Textform *kaige*-Theodotion.<sup>6</sup>
- Die dem Lukian (gest. 312) zugeschriebene Rezension (der sogenannte antiochenische Text) wurde im 19. Jh. in Minuskel-Handschriften wiederentdeckt und bietet einige Übereinstimmungen mit hebräischen Texten aus Qumran.
- Weitere weniger gut bezeugte Rezensionen wurden im 20. Jh. entdeckt, unter anderem in den griechischen Qumran-Schriften (z.B. 4QLXXNum).

Die große Anzahl der Revisionen zeigt, dass die ursprüngliche Septuaginta nicht für Jahrhunderte konserviert wurde, auch wenn die Entstehungslegende im Aristeasbrief (§310-311) von der immerwährenden Unveränderbarkeit der Übersetzung ausgeht und deshalb einen Fluch über diejenigen erwähnt, die den Text in irgendeiner Form verändern würden.<sup>7</sup> Von den Verfassern der Revisionen dagegen wurde die Septuaginta keineswegs als sakrosankt angesehen, sondern vielmehr als ungeeignet für die eigenen Bedürfnisse und die ihrer Zielgruppe. Es entstanden jüdische Bewegungen, die zurück zum hebräischen Text wollten (α', θ'), *ad fontes* sozusagen, und das bedeutete für sie, sich enger an den Wortlaut und die grammatischen Strukturen des hebräischen Originals anzulehnen als die Übersetzer der „Old Greek“ das ihrerzeit getan hatten. Hinzu kommt, dass die alte Septuaginta schon bei der Abfassung der neutestamentlichen Schriften von den Christen fleißig benutzt wurde, unter anderem um zu zeigen, dass Jesus von Nazareth der Messias ist. Diese Vereinnahmung der griechischen heiligen Schriften durch die Christen war ein zusätzlicher Grund für die rege Rezensionstätigkeit innerhalb des Judentums.

6 Die übrigen Kolumnen enthielten 1. den hebräischen unvokalisiertem Text, 2. eine Umschrift in griechischer Schrift, 3. α', 4. σ' sowie 6. eine Textform, die im Allgemeinen θ' entspricht.

7 Zum Aristeasbrief (Übersetzung und Kommentar) vgl. N. Meisner, Aristeasbrief, in: JSHRZ II/1, Gütersloh: Gütersloher, 1973, 35–87 sowie neuerdings die zweisprachige Ausgabe K. Brodersen (Hg.): *Aristeas. Der König und die Bibel*, Stuttgart: Reclam, 2008.

Neue gesellschaftliche Lebenssituationen führten zu neuen Bedürfnissen und Ansprüchen des hellenistischen Judentums an eine Bibelübersetzung. Die alte Septuagintafassung wurde demnach nicht als ein Werk für die Ewigkeit verstanden (auch wenn der Aristeebrief etwas anderes suggeriert), sondern als eine Übersetzung, die in der Vergangenheit ihre Berechtigung hatte, in der gegenwärtigen Situation jedoch anderen Konzepten (wie bei Aquila und Theodotion dem der *hebraica veritas*) weichen musste. Dass eine heutige Bibelübersetzung nach einigen Jahrzehnten revidiert werden kann, weil sich Sprache und Kultur der Rezipienten verändert haben, hat demnach ein Vorbild in der Geschichte. Und auch der Erarbeitung neuer Übersetzungen für bestimmte Zielgruppen ist grundsätzlich zuzustimmen, wenn bestehende Übersetzungen den kommunikativen Gegebenheiten in diesen Gruppen nicht gerecht werden.

## 2.2 Die Septuaginta als Übersetzung ist nur so gut wie ihre Textgrundlage

In 1 Sam 19 wird beschrieben, wie Davids Frau Michal ihm zur Flucht vor König Saul verhilft. Sie verwirrt die Häscher des Königs, indem sie auf Davids Bett eine Art Puppe drapiert, die den kranken David darstellen soll. Zur Herstellung benutzt sie neben einem Hausgötzen („Teraphim“) und einem Stück Stoff im griechischen Text eine Ziegenleber (ἥπαρ τῶν αἰγῶν in 19,13.16), während es sich im hebräischen Text um ein „Geflecht von Ziegen[haaren]“ (כְּבִיר הָעֵזִים) handelt.<sup>8</sup> Was macht in der Septuaginta die Prinzessin mit der Ziegenleber? Laut Josephus dient die noch zuckende Leber dazu, die Schergen davon zu überzeugen, dass der Kranke schwer atmet.<sup>9</sup> Dass diese kuriose Interpretation nicht wirklich überzeugt, liegt auf der Hand. Wie der Übersetzer auf die ungewöhnliche Wiedergabe gekommen ist, lässt sich leicht rekonstruieren: Er hatte einen unvokalisierten hebräischen Text vor sich, bei dem wahrscheinlich auch keine *matres lectionis* benutzt wurden.<sup>10</sup> Das seltene Wort כְּבִיר „Geflecht“, das im AT nur hier vorkommt, konnte demnach leicht als כֶּבֶד „Leber“ gelesen werden. Dass ד und ר tatsächlich verwechselt wurden, lässt sich durch andere Texte belegen.<sup>11</sup> Ob diese Verwechslung dem Übersetzer anzulasten ist oder dem Produzenten seiner hebräischen Vorlage, lässt sich nicht entscheiden und ist ohne Belang. Es ist auch durchaus möglich, dass schlicht und einfach die Vergänglichkeit des Schreibmaterials die Verwechslung von ד und ר provoziert hat. Festzuhalten bleibt, dass die Erwähnung einer Ziegenleber in diesem Kontext für den Übersetzer nicht im Bereich des Unmöglichen lag. Denn in Hes 21,26 wird ausdrücklich die im Altertum übliche Leberschau als Orakelpraxis genannt, und zwar zusammen mit dem

8 Ob das Ziegenhaargeflecht ursprünglich als Decke, als Kissen oder als Moskitonetz diente, ist umstritten, vgl. R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10, Dallas: Word, 1983, 197.

9 *Flav. Jos. Ant.* VI,11,4.

10 Tov 1997, 181–183.

11 Siehe Tov 1997, 212–213.

Befragen der Teraphim. Die Logik des Übersetzers ist nachvollziehbar: Wer einen Teraphim im Haus hat, offensichtlich für fragwürdige mantische Praktiken, der hat auch eine Leber schnell zur Hand.

Ein weitaus weniger spektakuläres Beispiel liefert Jon 2,3b:

מבתן שאול שִׁנְעָתִי שְׁמַעַת קוֹלִי

Aus dem Bauch der Totenwelt schrie ich, du hörtest meine Stimme.

Aus dem Bauch der Totenwelt hast du mein Geschrei erhört, meine Stimme.

ἐκ κοιλίας ἄδου **κραυγῆς μου** ἤκουσας φωνῆς μου.

Hier wirkt die griechische Übersetzung, die „meine Stimme“ als Apposition voraussetzt, etwas unnatürlich. Ursache für diese Wiedergabe ist die Interpretation der Konsonantenfolge שִׁנְעָתִי als Substantiv שִׁנְעָה „Geschrei“ mit Pronominalsuffix, also שִׁנְעָתִי, während die masoretische Vokalisierung eine *qatal*-Form des Verbs שָׁעַ (pi.) voraussetzt. Hier bewirkt allein schon die Tatsache, dass es sich bei der Vorlage um einen unvokalisierten Text handelt, eine Mehrdeutigkeit, die der Übersetzer auflösen musste.<sup>12</sup>

Auch wenn man ein positives Bild von den Übersetzern der Septuaginta hat, wird man zugeben müssen, dass Fehler existieren. Oft haben die Übersetzer im Rahmen ihrer Möglichkeiten aus einer schwierigen Vorlage das Beste gemacht. Dass ihre Wiedergabe den Sinn des Originals manchmal nicht ganz getroffen hat, ist ihnen nicht als Nachlässigkeit anzulasten, denn damit würde man die Schwierigkeiten ignorieren, mit denen Schreiber und Übersetzer in der Antike zu kämpfen hatten. Heutige Bibelübersetzer haben es vergleichsweise leicht, da ihnen eine Fülle von philologischen, exegetischen und textkritischen Ressourcen zur Verfügung steht, die es ausgiebig zu nutzen gilt.

### 2.3 Die Übersetzung der Septuaginta stellt mancherorts nur einen Versuch dar

In 1 Sam 13,3(4) erschlägt Jonathan den Statthalter der Philister ( אֶת נָצִיב (פלשתים). Im Septuagintatext wird daraus „Nasib, der Andersstämmige“ (τὸν Νασιβ τὸν ἀλλόφυλον; ähnlich, doch mit zusätzlichen Phänomenen auch in 1 Sam 10,5). Die Bezeichnung der Philister als „Andersstämmige“ ist in der Septuaginta üblich. Doch das hebräische Wort נָצִיב wurde vom Übersetzer offensichtlich nicht verstanden, als Eigennamen aufgefasst und transkribiert. Dass er das Wort nicht kannte, ist nicht verwunderlich, denn es ist recht selten und in seiner Bedeutung nicht unumstritten.<sup>13</sup>

12 Ob man in solchen Fällen gegebenenfalls die Interpretation der Übersetzer derjenigen der späteren Masoreten vorziehen sollte, kann hier nicht thematisiert werden.

13 Klein 1983, 91.

Ein weiteres Beispiel: In Ru 4,1 redet Boas den potenziellen Löser Ruths mit פלני אלמני („so-und-so / N. N.“) an. Die Etymologie mittels der Wurzeln פלה „absondern“ und אלם „stumm sein“ ist zwar unsicher,<sup>14</sup> spielt jedoch in der frühjüdischen Auslegungstradition eine Rolle.<sup>15</sup> Dass der wirkliche Name des Löserers durch diese ungewöhnliche Anrede ersetzt wird, ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel des Autors. Ausgedrückt wird damit entweder eine negative Bewertung des Mannes, der nicht bereit ist, den Namen des Verstorbenen zu erhalten, oder aber der Anklang des Geheimnisvollen.<sup>16</sup> Der Übersetzer des Ruthbuchs ins Griechische entschied sich für die Wiedergabe κρύφτε „Verborgener“. Das erscheint auf den ersten Blick ungenau, lässt sich jedoch möglicherweise ebenfalls auf פלה zurückführen, da die Verben „absondern“ und „verbergen“ ähnlich konnotiert sind. Offensichtlich handelt es sich bei dieser Übersetzung um einen Versuch, den man mit der Bezeichnung „etymological guessing“ charakterisieren könnte.<sup>17</sup> Später wurde die ungewöhnliche Wiedergabe mit κρύφτε in einigen Minuskelhandschriften durch ὁ δεινός ersetzt, was der ursprünglichen Bedeutung „so-und-so“ genauer entspricht,<sup>18</sup> die negative oder geheimnisvolle Konnotation allerdings verliert.

Es gibt weitere versuchsweise Übersetzungen von פלני אלמני in der Septuaginta: In Dan 8,13 bezeichnet der zu פלמוני kontrahierte Ausdruck einen „Anderen“, was im griechischen Text schlicht als φελμουσι transkribiert wird. Im Gegensatz zum Original impliziert diese Wiedergabe eine konkrete Person. In 2 Kön 6,8 macht der aramäische König „einen gewissen Ort“ zum Lager seines Heeres. Die Septuaginta gibt פלני אלמני hier mit εἰς τὸν τόπον τόνδε τινὰ ἐλμῶνι wieder. Dabei ist der Übersetzer wahrscheinlich von der Etymologie פלה „absondern“ ausgegangen und hat die dadurch implizierte Unbekanntheit des Ortes durch das Indefinitpronomen τινὰ ausgedrückt. Der Rest des fraglichen Ausdrucks wurde transkribiert, so dass dem Leser ein „gewisser Ort namens Elmoni“ kommuniziert wird, dessen Lokalisation der Übersetzer offensichtlich nicht einzuordnen wusste. In 1 Sam 21,3 schließlich erzählt David dem Priester Ahimelech, er habe seine Leute „an einen bestimmten Ort“ (אל־מקום פלני אלמוני) geschickt. Die Septuaginta übersetzt hier mit ἐν τῷ τόπῳ τῷ

14 W. Gesenius, R. Meyer, H. Donner, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Berlin u. a.: Springer, 1987 ff., 67. 1057 versieht die Angabe einer möglichen Wurzel bzw. Ableitung mit einem Fragezeichen.

15 Y. Zakovitch, *Das Buch Ruth. Ein jüdischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1999, 153–154.

16 I. Fischer, *Rut*, HThK, Freiburg u. a.: Herder, 2001, 235; E. F. Campbell, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, AB 7, New York: Doubleday, 9. Aufl., 1985, 143.

17 E. Tov, Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?, in: A. Pietersma, C. Cox (Hg.), *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, Mississauga: Benben, 1984, 68–69.

18 H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 9. Aufl., 1951, 374.

2 Kön 6,8) geschickt. Die Septuaginta übersetzt hier mit ἐν τῷ τόπῳ τῷ λεγομένῳ Θεοῦ πίστις, Φελλανι Αλεμωνι.<sup>19</sup> Zusätzlich zur vollständigen Transkription wurde also die Bezeichnung des Ortes als „Gottes Treue“ eingefügt. Die Quelle dieses Zusatzes muss offen bleiben,<sup>20</sup> wichtig ist jedoch, dass sowohl der Zusatz als auch die Transkription eine konkrete Ortsangabe implizieren. Hier wird der Versuchscharakter der Übersetzung besonders spürbar. Einerseits wird der Ort durch die Benennung identifiziert, andererseits wird, offensichtlich weil der Übersetzer unsicher bezüglich seiner Wiedergabe war, die Transkription angeschlossen. Der Septuagintatext liefert hier einen Übersetzungsversuch sowie das „Original“. Wollte der Übersetzer dadurch vielleicht den Lesern seine Unsicherheit mit Hilfe einer Art von „Fußnote“ kommunizieren?<sup>21</sup>

Die genannten Beispiele zeigen, dass die Übersetzer der Septuaginta den hebräischen Text oft nur versuchsweise wiedergeben konnten. Das liegt vor allem daran, dass das Hebräisch des Ausgangstextes zur Zeit der Übersetzer bereits nicht mehr im alltäglichen Leben gesprochen wurde. Die Übersetzungsversuche in den Beispieltexten bilden ein Spektrum, das von reiner Transkription (1 Sam 13,3; Dan 8,13) bis zu gelungenen und den Sinn des Originals recht gut kommunizierenden „etymological guesses“ (Ru 4,1) reicht. Manchmal muss eine Übersetzung also ein Versuch bleiben. Das gilt auch heute noch, trotz der ausgezeichneten Hilfsmittel, die Bibelübersetzern zur Verfügung stehen. Eine versuchsweise Wiedergabe spricht nicht gegen den Übersetzer oder seine Kompetenz. Doch wird ein mündiger Bibelleser sich über Transparenz mittels Fußnoten oder Anmerkungen freuen, besonders dann, wenn unklare Texte in verschiedenen Übersetzungen verschieden wiedergegeben werden.

#### 2.4 Die Übersetzungen der einzelnen Bücher der Septuaginta dienten verschiedenen Zwecken

In Jon 1,2 wird der Prophet aufgefordert, „gegen Ninive“ zu predigen ( וקרא (עליה).<sup>22</sup> In der griechischen Übersetzung (καὶ κήρυξεν ἐν αὐτῇ) scheint der Auf-

19 Für die Transkription gibt es an dieser Stelle verschiedene, aber ähnliche Schreibweisen in den Mss.

20 Ein „etymological guess“ des Übersetzers könnte אמוני von אמונה „Treue“ abgeleitet haben und פלני von פלא „wunderbar“, das dann wie evtl. in Jes 9,5 personifiziert verstanden wurde.

21 Denkbar (aber unbeweisbar) ist, dass die Transkription in 1 Sam 21,3 ursprünglich eine Randglosse bildete, die von einem Kopisten in den Haupttext integriert wurde.

22 Dass על hier in der Bedeutung „gegen“ verwendet ist, wird (abgesehen vom Kontext) durch Stellen wie 1 Kön 13,2,4 (der Prophet droht Gericht über den Altar an: ויקרא עליהמזבח) oder Dtn 15,9 (der Arme ruft Jahwe gegen den Ausbeuter an: וקרא עליך אליהוה) deutlich. Allein mit dem Kontext argumentieren H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, BK XIV/3, Neukirchen: Neukirchener, 3. Aufl., 2004, 77 und C. F. Keil, *Die zwölf Kleinen Propheten*, BC III/4, Leipzig: Dörffling & Franke, 3. Aufl., 1888, 283.

trag Jonas vom Predigen *gegen* Ninive zum Predigen *in* Ninive abgemildert. Direkt im Anschluss ist es auch nicht die Bosheit der Niniviten (רעתם), die zu Gott aufgestiegen ist, sondern die Klage darüber (ἡ κραυγὴ τῆς κακίας αὐτῆς). Durch diese Einfügung klingt die Formulierung aus Gen 18,20–21 an, die das Klagegeschrei über die Bosheit von Sodom und Gomorrha erwähnt.<sup>23</sup> Damit wird einerseits kommuniziert, dass die Bosheit von Ninive mit der von Sodom und Gomorrha vergleichbar ist.<sup>24</sup> Andererseits wird durch den intertextuellen Bezug zu Gen 18 beim Leser die Frage ausgelöst, ob die Stadt durch das Wirken Jonas vielleicht verschont wird, weil sich ausreichend viele „Gerechte“ darin finden, die auf Jonas Predigt reagieren. Der griechische Text betont also die aus dem Auftrag Jonas resultierende Hoffnung für die Heiden. Diese Beobachtung wird durch die Übersetzung von Jon 1,6 bestätigt. Die Hoffnung des heidnischen Kapitäns im Sturm („vielleicht gedenkt Gott unser“; אוֹלֵי יַתְעִשׂתָּהּ אֱלֹהִים לָנוּ) ist im hebräischen Text recht vage, da der Gott Jonas nur einer von vielen möglichen ist.<sup>25</sup> Der griechische Text dagegen unterstellt dem Seemann deutlich mehr Hoffnung auf den Gott Jonas („damit Gott uns hindurchrettet“; ὅπως<sup>26</sup> διασώσῃ ὁ θεὸς ἡμᾶς).<sup>27</sup> Der Zweck der griechischen Übersetzung des Jonabuchs wird somit unter anderem (soweit es sich aus Kapitel 1 erschließen lässt) in folgendem bestanden haben: Es sollte ein Text produziert werden, der im Einklang mit dem Original Jonas Auftrag der Verkündigung des Gottes Israels unterstreicht. Gleichzeitig sollte der Text die Leser zu Bekenntnis und Verkündigung in ihrer hellenistischen Umwelt aufrufen, indem er die Zuwendung Gottes auch zu den Heiden betont.

Die Frage nach dem Zweck einer Übersetzung ist besonders vor dem Hintergrund der modernen Übersetzungswissenschaft interessant. Die in den achtziger Jahren von Reiß und Vermeer entwickelte *Skopostheorie* nimmt den Übersetzungsprozess als zweckgerichtete Handlung in den Blick.<sup>28</sup> Den Kernbegriff des Skopos definieren die Autoren mit Hilfe der Handlungstheorie. Dort gilt, dass der Handlungsskopos der Handlungsart übergeordnet ist und sie demnach bestimmt. Auf eine Übersetzung übertragen bedeutet dies: Es ist wichtiger, dass ein be-

23 W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT XII.2, Gütersloh: Gütersloher, 1971, 334.

24 Das wird gestützt durch die Beobachtung, dass schon im hebräischen Text in Jonas Bußruf in 3,4 das Verb הפך benutzt wird, das auch die völlige Zerstörung der Städte in Gen 19,21.25.29 beschreibt, vgl. Rudolph 1971, 357.

25 Vgl. Wolff 2004, 90.

26 Statt ὅπως lesen einige Mss der Alexandrinischen und der Catenen-Gruppe sowie die Origenes-Rezension und einige Mss der Lukianischen Rezension εἰ πως. Die Ursprünglichkeit von ὅπως wird jedoch überzeugend durch den äußeren und inneren Befund nahegelegt.

27 Die den hebräischen Text konkretisierende Verwendung von διασώζω könnte auch durch Unsicherheiten bei der Interpretation des Hapaxlegomenons עִשׂתָּהּ hitp. („gedenken“) begründet sein; es bleibt jedoch der final-konsekutive Anschluss des Nebensatzes mit ὅπως.

28 Zur kompletten Darstellung der Theorie siehe K. Reiß und H. J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984.

stimmter Zweck erreicht wird, als dass die Übersetzung in einer bestimmten als „richtig“ vorausgesetzten Art und Weise durchgeführt wird.<sup>29</sup> Der Skopos ist vom Rezipienten abhängig, kann folglich nur durch eine Einschätzung der Zielempfänger und ihrer Kultur definiert werden. Es existiert im Rahmen dieser Theorie keine Regel, dass die kommunikative Funktion des Originals erhalten bleiben muss. Denn eine Übersetzung kann durchaus anderen Zwecken dienen als der Ausgangstext.<sup>30</sup>

Für verschiedene Übersetzungstypen werden bezüglich der *Äquivalenz* von Ausgangs- und Zieltext unterschiedliche Forderungen gestellt: Wortäquivalenz für eine Interlinearübersetzung, Wort- und Strukturäquivalenz für eine wortgetreue Übersetzung, Wort-, Struktur- und Stiläquivalenz für eine philologische Übersetzung. Bei einer kommunikativen Übersetzung schließlich sollte in erster Linie Textäquivalenz erreicht werden.<sup>31</sup> Im Rahmen der Skopostheorie ist nun wesentlich, dass weder Text- noch irgendeine andere Art von Äquivalenz grundsätzlich gefordert wird.<sup>32</sup> Stattdessen wird *Adäquatheit* gefordert, also Angemessenheit des Übersetzungszwecks. Eine Übersetzung wird als *adäquat* bezeichnet, wenn die verschiedenen Arten von Äquivalenz konsequent vom Skopos abhängig gemacht werden.<sup>33</sup>

Wendet man die Skopostheorie auf die Septuagintaforschung an, so ist zu beachten, dass uns der Skopos eines jeden Buches der Septuaginta zunächst unbekannt ist. Diese Unwissenheit ist darin begründet, dass uns keine Quellen über den Zweck der einzelnen Übersetzungen vorliegen. Der Skopos kann jedoch retrospektiv erschlossen werden, wenn man davon ausgeht, dass Adäquatheit vorliegt, dass also der Übersetzer eine konkrete Vorstellung von dem Zweck seiner Arbeit hatte und diese erfolgreich umsetzen konnte. Mit Hilfe von Beobachtungen am übersetzten Text kann zunächst festgestellt werden, auf welchen Ebenen Äquivalenz vorliegt; anschließend lässt sich daraus dann der Skopos ermitteln.

Bei Anwendung der Skopostheorie auf die griechische Übersetzung des Buches Ruth lässt sich folgendes zu den verschiedenen Äquivalenzebenen festhalten:<sup>34</sup> Eine weitestgehend stereotype Übersetzung und die Verwendung von lexikalischen Hebraismen<sup>35</sup> implizieren *Wortäquivalenz*. *Strukturäquivalenz* ist eben-

29 Reiß und Vermeer 1984, 96,100–101.

30 Reiß und Vermeer 1984, 101–103. Als Beispiel kann die folgende Überlegung dienen: Man kann einen Werbesprospekt einer ausländischen Firma zum Zweck der Werbung im eigenen Land übersetzen, aber auch (mit anderem Resultat) zur eigenen Information über das Angebot der Firma (ebd., 218).

31 K. Reiß, Adequacy and Equivalence in Translation, in: BT 34, 1983, 301–302.

32 Reiß und Vermeer 1984, 133.

33 Reiß und Vermeer 1984, 139.

34 Für eine genaue Analyse siehe C. Ziegert, Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik, in: Bib 89, 2008, 221–251.

35 Z.B. ἐγένετο für יהי in 1,1; καὶ ἔσται für יהיה in 3,3; ἰδοὺ für הנה in 1,15; ἐπισκέπτομαι für פקד in 1,6; der kausative Gebrauch von ἐπιστρέφω für שׁוּב hif. in 4,15; ἐχθὲς καὶ τρίτης

falls vorhanden, da auch die Syntax größtenteils vom hebräischen Original geprägt ist.<sup>36</sup> *Stiläquivalenz* ist durch die meist parataktische Verbindung der Sätze<sup>37</sup> sowie die schon genannten Hebraismen gegeben. Dieser archaisierende Stil der Übersetzung drückt Nähe zum Original sowie Identifikation mit dem ursprünglichen Autor und mit der Kultur der Protagonisten aus. Das aus griechischer Sicht niedrige Stilniveau erfüllt demnach einen rhetorischen Zweck,<sup>38</sup> durch den der Leser in die Zeit von Ruth und Noomi zurückversetzt wird. Durchbrochen wird dieser besondere Stil nur dann, wenn die Verständlichkeit in Gefahr ist. Dann werden schon einmal Stilfiguren aufgelöst<sup>39</sup>, Strukturmarker werden verwendet,<sup>40</sup> Ambiguität wird vermieden,<sup>41</sup> Implizites wird explizit gemacht.<sup>42</sup> Trotz dieser kommunikativen Elemente wird *Textäquivalenz* nicht erreicht, denn die archaisierenden Eigenschaften rufen auf pragmatischer Ebene einen anderen Effekt hervor als das Original. Das Griechisch der Übersetzung ist nicht so flüssig wie das Hebräisch des Originals. Der besondere Stil zwingt zum stärkeren Nachdenken. Es handelt sich demnach um eine philologische Übersetzung, bei der der Leser zum Original hingeführt wird.<sup>43</sup>

Der *Skopos* der Übersetzung des Ruthbuches ins Griechische war mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Wiedergabe des Textes, die ausdrücklich hebräisches Lokalkolorit enthalten sollte. Eine Kontextualisierung des Textes in die hellenistische Kultur wie bei den oben genannten Beispielen aus dem Jonabuch war ausdrücklich nicht erwünscht. Es sollte vielmehr deutlich werden, dass es sich ursprünglich um einen hebräischen Text handelte, dessen Protagonisten nicht in der hellenistischen, sondern in der israelitischen Kultur verwurzelt waren. Gleichzei-

---

für תמול שלשום in 2,11 sowie die wörtliche Wiedergabe idiomatischer Wendungen wie ἔλεος ποιεῖν μετὰ τινος für עם חסד פשע in 1,8 und ἐπαίρειν τὴν φρονίην für קר נבז in 1,9.

36 Als Beispiel möge die häufige Voranstellung des Verbs dienen wie in 1,3: καὶ ἀπέθανεν Ἀβιμέλεχ ... καὶ κατελείφθη αὐτή.

37 Die hebräische Parataxe wird sogar bei Objektsätzen beibehalten wie in 1,9: δόνη κύριος ὕμιν καὶ εἴροτε ἀνάπαυσιν für יתן יהוה לכם מנוחה ורצון מנוחה.

38 K. Usener, Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position, in: *Im Brennpunkt. Die Septuaginta; Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* 2, hg. von S. Kreuzer und J. P. Lesch, BWANT 161, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 87–88 spricht von der „Verweigerung der stilistischen Feile als verdecktes Mittel der Rhetorik“.

39 So wird die Metonymie עמי ערש in 3,11 zu φυλὴ λαοῦ μου aufgelöst, während ערש im konkreten Sinne des Stadtores in 4,1.11 mit πύλη wiedergegeben wird. Dass es sich in 3,11 nicht um einen Schreibfehler handelt, bemerkt auch W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder*, KAT XVII.1–3, 1962, 55.

40 C. Ziegert, δέ statt καί als textpragmatisch motivierte Wiedergabe des Waw consecutivum und copulativum in der Septuagintafassung des Buches Ruth, in: BZ 53, 2009, 263–273.

41 In 1,15 wird die Pluralform אלהים als Plural übersetzt, da es sich auf den moabitischen Götterpantheon bezieht, in 1,16 dagegen als Singular, da hier der Gott Israels gemeint ist.

42 Beispielsweise in Dialogen durch Einfügung des aktuellen Sprechers wie bei καὶ εἶπεν Βόος für ויאמר in 3,10.

43 Vgl. Reiß 1983, 302.

tig sollte eine Übersetzung produziert werden, die verstanden wurde. Bei der Zielgruppe wird es sich demnach um Juden handeln, die keine umfangreichen Kenntnisse des Hebräischen mehr hatten, denen der Stil der hebräischen Sprache jedoch nicht ganz unbekannt war, so dass sie die in der Übersetzung imitierten Eigenschaften des Hebräischen erkennen und wertschätzen konnten.

Die verschiedenen Übersetzer der Septuaginta verfolgten also mit ihrer Arbeit verschiedene kommunikative Ziele. Die Empfänger der neu übersetzten heiligen Schriften waren nicht immer dieselben, sie lebten in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten und hatten verschiedene Bedürfnisse. Daher ist auch der „Sitz im Leben“ der verschiedenen Septuagintaschriften unterschiedlich. All diese Übersetzungen erfuhren eine weite geographische Verbreitung und konnten friedlich miteinander koexistieren. Leider liegen uns keine Quellenzeugnisse über den jeweiligen Skopos dieser Übersetzungen vor. Wie der Skopos jeweils aussah, lässt sich mit Hilfe der modernen Übersetzungswissenschaft erschließen.<sup>44</sup> Die in regelmäßigen Abständen im deutschsprachigen Raum zu beobachtenden Diskussionen zum Thema „Bibelübersetzung“ würden an Qualität gewinnen, wenn Übersetzer ihren „Skopos“ transparent machen und wenn (manche) Übersetzungskritiker nicht nur dogmatische, sondern auch übersetzungswissenschaftliche Argumente ins Feld führen würden. Und wenn man wie im Fall der Septuagintaschriften ein breites Spektrum an verschiedenen Übersetzungstechniken als Bereicherung akzeptieren würde.

### 2.5 Die Übersetzer der Septuaginta hielten die Unterscheidung zwischen form- und sinnerhaltender Übersetzung nicht für angemessen

Bleiben wir noch ein wenig beim griechischen Ruthbuch. Im letzten Abschnitt wurde bereits erwähnt, dass sich die Übersetzung durch eine äußerst genaue Nachahmung der Form des hebräischen Textes auszeichnet. Man wird sie demnach als eine „formgetreue“ oder „formerhaltende“ Übersetzung bezeichnen können.<sup>45</sup>

Auf der anderen Seite finden wir aber zahlreiche Elemente einer kommunikativen oder „sinnerhaltenden“ Übersetzung, in denen die starke Formorientierung aufgegeben wird. Hier ist zunächst die euphemistische Sprache der Übersetzung zu nennen. Diese zeigt sich vor allem in der Auslassung von Wendungen mit sexueller Konnotation. So wird in der Rede Noomis in 1,12, wo die hypothetische Möglichkeit angesprochen wird, weitere Söhne zu gebären, auf die Wiedergabe

<sup>44</sup> Für die meisten Bücher der Septuaginta ist das bisher noch nicht geschehen.

<sup>45</sup> Die Alternative „formerhaltend – sinnerhaltend (kommunikativ)“, auch als „formal equivalence – dynamic equivalence“ bzw. als „(zielsprachen-) verfremdend – angleichend“ und früher als „treu – frei“ bezeichnet, wird in der Übersetzungswissenschaft so nicht mehr vertreten, siehe dazu R. Stolze, *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, Tübingen: Narr, 4. Aufl., 2005, 94–95. Ein differenzierteres Spektrum wird bei Reiss 1983, 301–302 beschrieben.

von הלילה verzichtet. Im Original wird betont, dass eine Verbindung von Orpa und Ruth mit Noomis potenziellen Söhnen unmöglich scheint, selbst wenn Noomi „noch diese Nacht einem Mann angehört“. Offensichtlich war diese Anspielung für den Übersetzer und seine Leser unschicklich.<sup>46</sup>

Im dritten Kapitel ist eine Häufung von Wörtern mit sexueller Konnotation zu beobachten (בוא, ידע, שכב, מרגלות, גלה, כנף, כנף). Die Erzählung ist jedoch eindeutig darin, dass Boas und Ruth in der Szene auf der Tenne keinen Geschlechtsverkehr haben.<sup>47</sup> Bei der Verwendung der genannten Wörter handelt es sich also um eine bewusst eingesetzte literarische Technik, durch die der Erzähler die „knisternde“ Atmosphäre der Szene gestaltet hat.<sup>48</sup> Diese Atmosphäre wird in der Septuaginta deutlich entschärft, und zwar dadurch, dass in 3,7 ותשכב nicht übersetzt wird (wohl aber die entsprechende Anweisung Noomis an Ruth in 3,4).<sup>49</sup> Ebenfalls in 3,7 wird וישת בעו ויאכל mit καὶ ἔφαγεν Βόος wiedergegeben. Die Tätigkeit des Trinkens wird also in der Übersetzung unterdrückt. Paränetische Warnungen vor übermäßigem Alkoholgenuss sind in der hellenistischen Literatur häufig und durch den potenziellen Verlust der Selbstbeherrschung auf sexuellem Gebiet motiviert. Man kann also davon ausgehen, dass auch im griechischen Ruthbuch kein schlechtes Licht auf Boas fallen sollte.<sup>50</sup> Der Übersetzer vermeidet sexuelle Konnotationen und gestaltet die Handlung so eindeutig wie möglich, um bei seinen Lesern keinen Anstoß zu erregen; er berücksichtigt demnach die kulturellen Gegebenheiten der Rezipienten.

Eine weitere Eigenschaft einer kommunikativen Übersetzung besteht in der Verwendung erklärender Zusätze. In 1,14 wird hinter καὶ κατεφίλησεν Ὀρφα τὴν πενθεράν αὐτῆς der Satz καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς angefügt, der ohne formale Entsprechung im hebräischen Text ist. Inhaltlich ist dieser Zusatz jedoch ganz im Sinne des Originals. Denn in 1,12–13 fordert Noomi ihre Schwiegertöchter ausdrücklich zur Rückkehr auf und in 1,15 wird ebenfalls erwähnt, dass Orpa zu ihrem Volk zurückgekehrt ist. Was in 1,14 im Original nur

46 E. Bons, Die Septuaginta-Version des Buches Ruth, in: BZ 42, 1998, 213–214. Das Targum weist dieselbe Tendenz auf, denn hier wird als (irreale) Voraussetzung der nochmaligen Mutterschaft eingefügt, dass Noomi eine junge Frau ist und nochmals heiratet. — Eine leicht zugängliche Targum-Ausgabe ist die „Aramaic Bible“, in diesem Fall *The Targum of Ruth. Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes*, hg. von D. R. G. Beattie, The Aramaic Bible 19, Edinburgh: Clark, 1994.

47 M. J. Bernstein: Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative, in: JSOT 50, 1991, 18.

48 Bernstein 1991, 19–20.

49 Bons 1998, 214–215. Diese Tendenz, das Nichtgeschehen des Sexualakts zu betonen, finden wir auch im Targum, wo mit Hinweis auf biblische Vorbilder gesagt wird, dass Boas seine „Begierde“ zügelte.

50 Bons 1998, 214. Aus derselben Tendenz heraus lässt sich das Vertauschen von Essen und Trinken in 3,3 deuten, durch das die Tätigkeit des Essens in der Übersetzung an die betontere Stelle am Satzende rückt. Das Targum begründet die in 3,7 erwähnte fröhliche Stimmung von Boas nicht durch das Essen und Trinken, sondern durch die Bemerkung, dass Gott seine Gebete erhört und die Hungersnot beendet habe.

implizit gesagt wird und aus dem Kontext erschlossen werden muss, wird in der Übersetzung für die Leser explizit gemacht.

In Ru 4,7 wird die Sitte des Erbfolgerechts erklärt, bei der man seinen Verzicht auf den Erwerb eines Grundbesitzes durch die Übergabe einer Sandale dokumentierte. Während der hebräische Text den Brauch mit den Worten ונתן לרעהו nur knapp beschreibt, spezifiziert die Übersetzung den Empfänger der Sandale als denjenigen, der die Erbfolge tatsächlich antritt: καὶ ἐδίδου τῷ πλησίον αὐτοῦ τῷ ἀγχιστεύοντι τὴν ἀγχιστείαν αὐτοῦ. Dadurch werden die Leser in die Lage versetzt, einen alten Brauch aus einer ihnen nicht mehr vollständig bekannten Kultur nachzuvollziehen. Ganz in diesem Sinne wird dann in 4,8 die Aufforderung an Boas zum Erwerb um ein Objekt ergänzt: Aus קנה-הקנה wird κτήσαι σεαυτῷ τὴν ἀγχιστείαν μου. Auch die direkt anschließend genannte tatsächliche Handlung der Sandalenübergabe, die im hebräischen Text knapp mit ונעלו נעליך angedeutet wird, erfährt in der Septuaginta durch καὶ ὑπελύσατο τὸ ὑπόδημα αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ eine Konkretisierung. Bei den genannten Ergänzungen handelt es sich keineswegs um „dichterische Freiheit“ des Übersetzers, sondern um eine kommunikative Übersetzungstechnik, bei der implizite Informationen der Vorlage explizit gemacht wurden.

In Diskussionen über deutsche Bibelübersetzungen werden oft nur die beiden Extreme „formerhaltend“ und „sinnerhaltend“ gegeneinander ausgespielt. Die Septuaginta zeigt, dass es Mischformen geben kann und darf. Im Fall des Ruthbuches wurden Elemente einer kommunikativen Übersetzung in eine ansonsten philologische Übersetzung integriert, wofür sich die Bezeichnung „integrative Übersetzungstechnik“ anbietet.<sup>51</sup> Um die Technik des griechischen Ruthbuches im deutschsprachigen Kontext nachzuahmen, müsste man eine feierliche, altertümlich-kirchensprachliche und trotzdem gut verständliche Übersetzung produzieren, die bei einer Zielgruppe, die den kirchensprachlichen Soziolekt versteht und wertschätzt, keine Fragen offen lässt. Eine solche Übersetzung wäre ein innovatives Projekt, das allerdings unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten wahrscheinlich nur wenig Erfolgsaussichten hätte. Allein die Idee veranschaulicht jedoch ausgezeichnet, wozu manche Übersetzer der Septuaginta fähig waren: Unter Verwendung innovativer Techniken schufen sie kreative Übersetzungen für Leser, die nicht auf Extrempositionen festgelegt waren.

### 3. Fazit

Auch wenn die Septuaginta hier nicht zum Maßstab für heutige Bibelübersetzungen gemacht werden soll: Aus Michals Ziegenleber, dem Alkoholverzicht des

51 Ziegert 2008, 249. Es handelt sich hier jedoch nicht um einen diplomatischen Mittelweg zwischen den zwei Arten der Übersetzung, denn dafür ist der philologische Anteil zu dominant.

Boas und anderen Beobachtungen lässt sich vieles lernen, was für Bibelübersetzer relevant ist. Daher verdient die Septuaginta weitaus mehr Aufmerksamkeit als ihr in diesem Kontext bisher zuteil wurde.

Kein Übersetzer und kein Leser einer bestimmten Übersetzung sollte „seine“ Übersetzung als absolut ansehen. Neue Bedürfnisse von Lesern erfordern neue Bibelübersetzungen oder auch Revisionen. Aus diesem Grund wurde die ursprüngliche alte griechische Übersetzung im Lauf der Jahrhunderte immer wieder revidiert (These 1).

Übersetzungen können Fehler enthalten, sogar heute noch, und auch dann, wenn die Übersetzer gründlich gearbeitet haben. Das kann an unzulänglichen textkritischen Entscheidungen liegen, aber auch an der Schwierigkeit, Hapaxlegomena oder ungewöhnliche syntaktische Strukturen korrekt zu deuten. Unsere Kenntnisse der heute nicht mehr gesprochenen Grundsprachen sind begrenzt, obwohl inzwischen viele ausgezeichnete Hilfsmittel zur Verfügung stehen (These 2).

Aus diesem Grund darf eine heutige Übersetzung an kritischen Stellen auch einmal ein Versuch sein. Auch die Übersetzer der Septuaginta, die größtenteils ausgezeichnete Arbeit geleistet haben und die der Ausgangssprache zeitlich und kulturell viel näher waren als wir, mussten manchmal „raten“. Heutige Bibelübersetzer brauchen sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit nicht zu schämen. Moderne Layoutmöglichkeiten wie Fußnoten erlauben es, versuchsweise Übersetzungen als solche zu markieren, angemessen zu dokumentieren und damit für Leser transparent zu machen. Dadurch verhilft der Übersetzer dem Bibelleser zur Mündigkeit. Dieser kann mit Hilfe einer solchen Anmerkung die benutzte Übersetzung mit anderen Übersetzungen vergleichen oder, sofern ihm die Möglichkeit zur Verfügung steht, auf den Grundtext zurückkommen, um sich eine eigene Meinung zu bilden (These 3).

Die Schriften der Septuaginta waren für verschiedene Zielgruppen in verschiedenen Situationen konzipiert und dienten somit verschiedenen Zwecken. Die einzelnen Bücher konnten trotz ihrer Unterschiedlichkeit friedlich miteinander koexistieren und bildeten ein breites Spektrum an Übersetzungstechniken. Die Skopostheorie der modernen Übersetzungswissenschaft ist ein hilfreiches Werkzeug, um den Zweck einer Übersetzung zu erschließen. Auch heutige Bibelübersetzungen verfolgen einen Zweck, auch wenn dieser oft nicht explizit genannt wird und vielleicht sogar den Übersetzern selbst nicht immer bewusst ist. Eine Übersetzung wird jedoch an Qualität gewinnen, wenn alle Beteiligten (und auch die zukünftigen Kritiker dieser Übersetzung) den „Skopos“ des Übersetzungsprojekts kennen und benennen können (These 4).

Die im Rahmen der Septuaginta verwendeten Übersetzungstypen bewegen sich nicht nur innerhalb der Alternativen „formerhaltend“ und „sinnerhaltend“. Innovative Mischformen waren nicht nur möglich, sondern offensichtlich auch erwünscht. Moderne Bibelübersetzungen sind meist nur einem bestimmten Übersetzungsprinzip verpflichtet. Das gilt auch dann, wenn es sich um eine Zwi-

schenposition zwischen den beiden Extremen „interlinear“ und „kommunikativ“ handelt. Das Beispiel der Septuaginta kann heutigen Übersetzern helfen, im Rahmen des „Skopos“ ihres Projekts offen zu sein für neue und kreative Lösungen (These 5).

Die Septuaginta ist nicht nur eine wichtige Quelle für die Textkritik des Alten Testaments und die Exegese des Neuen Testaments. Jeder, der sich in irgendeiner Form mit dem Thema „Bibelübersetzung“ beschäftigt, wird zweifellos vom Studium der Septuaginta profitieren.

Carsten Ziegert

### **What contemporary Bible translators can learn from the Septuagint translation**

This article advocates a more profound use of the Septuagint in today's practice in Bible translation. Examples are given from different books of the Septuagint in order to prove five statements about the translation practice at that time: 1. The Septuagint was considered a temporary translation. 2. The quality of the translation was restricted by the textual basis of its source. 3. At some verses, the translation is only an educated guess. 4. The translations of the individual books served different purposes. 5. The Septuagint translators did not opt for the modern distinction between formal equivalence and dynamic equivalence. — These statements lead to suggestions for translating the Bible nowadays as well as for evaluating existing translations.



## Kein Bristol ohne Halle. Georg Müllers frühe Jahre in Deutschland (1805–1829)

1898 starb im Alter von 92 Jahren in Bristol, England, ein Deutscher, der zu den bekanntesten religiösen Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts gehörte: Georg Müller (1805–1898)<sup>1,2</sup>. Sein Bekanntheitsgrad beruhte auf verschiedenen Tätigkeitsfeldern: Die einen kannten ihn als Gründer und Leiter des größten Waisenhauses der Welt<sup>3</sup>, andere schätzten ihn als Mitbegründer einer freikirchlichen

---

1 In der Literatur kommen unterschiedliche Schreibweisen des Namens vor. Häufig wird von „George Müller“ gesprochen, aber auch von „George Muller“.

2 Vgl. folgende, meist populäre Quelleneditionen: George Muller: *A Narrative of Some of the Lord's Dealings with George Muller*, Nachdr. Muskegon: Dust & Ashes, 2003 (ursprünglich: London: James Nisbet, 1837ff.; dt.: *Des Herrn Führungen im Lebensgang des Georg F. Müller*, Teil 1–2, Stuttgart: A Liesching, 1844); die „Narratives“ erschienen auch unter dem Titel: *Autobiography of George Müller or A Million and a Half in Answer to Prayer*, 3. Aufl., Nachdr. Pasig City: Life Line, o. J.; große Teile davon auch komprimiert und zusammengefasst unter dem Titel *Leben und Wirken des Georg Müller in Bristol: Seinen eigenen Berichten übernommen*, 2. Aufl. Basel: Spittler, 1875, die Beiträge waren vorher schon im „Appenzeller Sonntagsblatt“ abgedruckt worden. Vgl. außerdem: Mrs. Müller: *The Preaching Tours and Missionary Labours of George Müller*, 2. Aufl. London: J. Nisbet, 1889.

Die Zahl der Biographien über Müller ist Legion. Nur einige seien genannt: A. T. Pierson: *Georg Müller von Bristol*, 2. Aufl. Gotha: P. Ott, 1910 (engl.: *George Müller of Bristol*, 5. Aufl. London: James Nisbet, 1901; spätere dt. Auflagen bei Lahr: St. Johannis und Bielefeld: CLV); Roger Steer: *Georg Müller: Vertraut mit Gott*, Bielefeld: CLV, 1995 (engl. *Delighted in God*, Sevenoaks: Hodder & Stoughton, 1981); W. Claus: *Leben und Wirken des Georg Müller in Bristol nach den besten Quellen dargestellt*, 4. Aufl. Basel: Spittler, 1891; Gottlieb Fischer: *Georg Müller. Ein Blick in die Welt des Glaubens und des Gebets*, 2. Aufl. Herborn: Naussauischer Colportageverein, 1900; Frederick G. Warne: *Georg Müller. Ein Glaubensapostel unserer Zeit*, Frankfurt/M.: Johannes Schergens, o. J. (engl. 1898); Clive Langmead: *Robber of the Cruel Streets. The Prayerful Life of George Muller*, Farnham: CWR, 2006; William Henry Harding: *The Life of George Müller*, Nachdr. Westwood: Barbour, 1985 (1914); Ulrich Bister, *Georg Müller (1805–1898). Zum 200. Geburtstag*, Hammerbrücke: Jota, 2005; Edward Kennaway Groves, *George Müller and His Successors*, Bristol: 11, Greenway Road, 1906.

3 In seinen Waisenhäusern in Bristol wurden bis zu 2.000 Waisenkinder versorgt. Er wurde der „englische August Hermann Francke“ genannt. Der Begriff taucht auf im Vorwort von O. Steinecke in: *Georg Müller. Prediger zu Bristol; Ein Abriss seines Lebens und eine Auswahl seiner Reden*, hg. Von O. Steinecke, Halle: Richard Mühlmann (Max Grosse), 1898, III; außerdem im Titel bei Gottlob von Polenz, *Georg Müller. Ein Hallischer Student und der englische August Hermann Francke*, Halle: Julius Fricke, 1865.

Denomination („Offene Brüderbewegung“)<sup>4</sup>, wieder andere wussten um seinen Vorsitz in einem der größten Fördervereine für Mission („Scripture Knowledge Institution“)<sup>5</sup>, die meisten kannten ihn jedoch als Autor von auflagenstarken Büchern<sup>6</sup> sowie als Redner auf vielen Kanzeln der Welt<sup>7</sup>.

Die wissenschaftliche Forschung hat sich bisher kaum mit Georg Müller beschäftigt.<sup>8</sup> In den deutschen Standardwerken zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts fehlt sein Name.<sup>9</sup> Das mag unter anderem daran liegen, dass Müller ab 1829 in England lebte und von daher außerhalb des Blickfelds deutscher Theologen und Kirchengeschichtler stand. Es ist aber auch zu vermuten, dass Müllers „evangelikale“ Ausrichtung mit seiner radikal anmutenden Glaubensfrömmigkeit akademischen Theologen eher suspekt vorkam. Angesichts seines großen Einflusses, insbesondere in der angloamerikanischen Welt, ist eine Auseinandersetzung mit ihm und seiner Theologie und Frömmigkeit jedoch lohnenswert.<sup>10</sup>

In diesem Beitrag soll es um eine Darstellung seiner ersten Lebensjahre in Deutschland gehen, insbesondere um seine Studienjahre in Halle an der Saale. Dieser Zeitabschnitt wird in den klassischen Biographien oft nur am Rande erwähnt, wobei die Darstellung fast ausschließlich auf Müllers Selbstdarstellung in seinen Tagebüchern beruht. Von den über 700 Seiten seiner „Narratives“ sind

- 
- 4 Zusammen mit Henry Craik hatte Müller seit 1832 die „Bethesda-Chapel“ in Bristol aufgebaut, eine der Gemeinden der „Brüderbewegung“. Durch die Trennung von John Nelson Darby 1848 entstand ein eigener Zweig, die „Open Brethren“. Müller war einer der Hauptvertreter dieser Richtung. Vgl. Johannes Warns: *Georg Müller und John Nelson Darby. Ein Rückblick auf den sogenannten Bethesdastreit zu Bristol im Jahre 1848*, Wiedenest: Offene Türen Verlag, 1936.
  - 5 Diese „Missionhilfsgesellschaft“ unterstützte weltweit Missionare, Schulen und die Verteilung von Bibeln und Traktaten.
  - 6 Müllers *Narratives of Some of the Lord's Dealings* wurden in viele Sprachen übersetzt.
  - 7 Seit 1875 war Müller unermüdlich als Prediger weltweit unterwegs. Einige seiner Predigten wurden auch gedruckt: *Jehovah Magnified: Addresses*, Bristol: The Bible and Tract Depot of the Scriptural Knowledge Institution, 1876 (Nachdr. Muskegon: Dust and Ashes, 2003); ders., *Der Glaube und sein Werk: Ansprachen von Georg Müller aus Bristol*, Neukirchen: Stursberg, 1891; ders., *Der Segen des Gebens*, 3. Aufl. Basel: Majer, 1925 u. ö. Mehrere Ansprachen finden sich auch bei Steinecke, a. a. O., 62–151.
  - 8 Eine Dissertation über Georg Müller wird derzeit von Darin Lenz an der Kansas State University eingereicht. Andere wissenschaftliche Arbeiten über Müller sind mir nicht bekannt.
  - 9 Dies gilt für die oft gebrauchten Kompendien von Heussi und Hauschild. Kurt Aland erwähnt ihn wenigstens in einem Satz: *Geschichte der Christenheit, Bd. II: Von der Reformation bis in die Gegenwart*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1982, 322. Erstaunlicherweise taucht Müller auch in Reginald Ward, *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, KiE III/7, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2000, nicht auf. Dabei findet man noch in der 3. Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche einen eigenen Artikel über Müller, verfasst von Kolffhaus (Leipzig: Hinrichs'sche Buchh., 13, 1903, 515–521).
  - 10 2006 wurde sogar ein umfangreicher Film über sein Leben produziert, herausgegeben in verschiedenen Sprachen. Der deutsche Titel lautet: „Georg Müller: Ein Mann, der die Welt veränderte“, Wetzlar: ERF Medien, 2006.

aber nur 27 den ersten Jahren in Deutschland gewidmet. Dabei lagen hier die Wurzeln für seinen späteren weltweiten Dienst. Deshalb soll erstmals ausführlicher auf diese Zeit eingegangen werden.

Für die Darstellung seiner frühen Jahre konnten neben den „Narratives“ erstmals Originalquellen aus Archiven herangezogen und ausgewertet werden. Ziel des Beitrags ist der Nachweis, dass Müllers Glaubensüberzeugungen, die ihn weltweit bekannt machten, schon während der Studienjahre in Halle (1825–1829) vorhanden waren und später in England nur vertieft und weiterentwickelt wurden. Müller selbst ist ein klassisches Beispiel für eine sozialmissionarische Variante der Erweckungsbewegung im frühen 19. Jahrhunderts.

## 1. Müllers Kindheit und Jugendzeit bis 1824

Johann Georg Ferdinand Müller<sup>11</sup>, so sein vollständiger Name, wurde am 27. September 1805 als zweites Kind der Eltern Johann Georg Ferdinand<sup>12</sup> und Sophie Eleonore<sup>13</sup> Müller, geborene Haase, in Kroppenstedt<sup>14</sup> geboren. Die Stadt lag zwischen Halle und Magdeburg und gehörte seit 1815 zur neugegründeten preußischen Provinz Sachsen. Müllers Vater war Trompeter einer Reiterstaffel<sup>15</sup>, gab diesen Beruf jedoch frühzeitig auf und wurde „Steuereinnnehmer“. Dadurch scheint er es zu einem gewissen Wohlstand gebracht zu haben, der es ihm ermöglichte, seinem Sohn eine längere Ausbildung zu finanzieren.<sup>16</sup>

- 
- 11 Im Geburtsregister wird der Vorname „Georg“ als „George“ aufgeführt, die damals übliche französische Schreibweise.
  - 12 Der Vater lebte von Oktober 1768 (Okt.) bis 1840 (30.3.). Der vollständige Name des Vaters findet sich im Einschreiberverzeichnis von Georg Müller in Halle (Studierendenverzeichnis 1825, Nr. 43).
  - 13 Vgl. Evang. Pfarramt der Liebfrauen-Gemeinde Stadt Hadmersleben, Sterberegister 1815–1847, Jahr 1820, Eintrag Nr. 3. Sie lebte von 1772 (April) bis 1820 (Jan.).
  - 14 Im 19. Jahrhundert findet man die Schreibweise „Croppenstedt“. Sein Geburtshaus steht heute noch in der Bachstraße 8. Die Stadt errichtete anlässlich des 200. Geburtstags von Georg Müller einen Gedenkstein vor dem Geburtshaus.
  - 15 Genauer: des 4. Reitereskadrons des Regiments von Quizow.
  - 16 Müller wuchs zusammen mit seinem älteren Bruder auf, einem Friedrich Johann Wilhelm Müller (geb. 1803, gest. am 7.10.1838). Vgl. die Eintragung im Register des Domgymnasiums zu Halberstadt von 1815 unter Eintrag Nummer 987. Vgl. auch: *Des Herrn Führungen im Lebensgang des Georg F. Müller*, Teil 1, Stuttgart: Liesching, 1844, 2. 1822 wurde wohl noch ein Halbbruder mit dem Namen Frank geboren, der mit einer Maria verheiratet war und in die USA emigrierte. Aus dem Namen „Müller“ wurde dort „Miller“. Sein Sohn Ferdinand (Fred), geboren 1854, lebte in Iowa und starb 1893 in Cheyenne, Wyoming. Nachkommen dieses Familienzweiges leben noch heute in den Vereinigten Staaten. Diese Hinweise verdanke ich Steve Griff und Robert Hagerty, einem Nachkommen dieser Familie.

Die Taufe Müllers fand neun Tage später, am 6. Oktober, in der Kroppenstedter Martinikirche statt.<sup>17</sup> 1810 zog man ins benachbarte Heimersleben (heute Hadmersleben), wo die Familie ein eigenes Haus bezog und Müller eingeschult wurde. Weitere sechs Jahre später, Ostern 1816, trat Müller ins Domgymnasium in Halberstadt ein.<sup>18</sup>

Die Halberstädter Domschule war ein angesehenes Gymnasium.<sup>19</sup> Der damalige Rektor, Friedrich Carl Heinrich Maaß<sup>20</sup> (1768–1840), fungierte nicht nur als Lehrer, sondern auch als Müllers „Heimvater“, denn in seinem Haus („Pensionsanstalt“) wohnten die auswärtigen Schüler. Anhand des Lehrplans standen vor allem die Fächer Latein, Französisch und Griechisch auf dem Programm.<sup>21</sup> Maaß galt als „pflichtbewusst, gebildet, streng“, aber gleichzeitig auch als „väterlicher Freund“.<sup>22</sup> Müller blieb dort fünf Jahre, bis Juni 1821. Wie anhand der Schulakten ersichtlich wird, waren seine Noten durchschnittlich.

Müller lässt in seiner späteren Autobiographie, klassisch für neupietistische Lebensbeschreibungen, die Jugendjahre in schlechtem Licht erscheinen. Großzügige Geldgaben seines Vaters hätten ihn verschwenderisch gemacht. Dieser ausschweifende Lebensstil wird dabei in einen Kontrast zum späteren „Leben im Glauben“ gestellt, das durch einen einfachen Lebensstil geprägt war. Müller war nach eigenen Angaben auch des Öfteren mittellos und verschaffte sich Geld durch Betrug. Am Tag des Todes seiner Mutter, 1820, war er betrunken – was

- 
- 17 Vgl. Seiler, „George Müller in Bristol. Vortrag gehalten zu Magdeburg im Rathaussaal 1881“, *Monatsschrift für innere Mission mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege* 2, 1882, 386.
- 18 Vgl. das Verzeichnis der Eintritte in das Domgymnasium, vorhanden im Stadtarchiv Halberstadt, Nr. 2/747. Unter dem Jahrgang 1815 (Blatt 255) findet sich der Name „Johann Georg Ferdinand Müller“.
- 19 Die Schule bestand spätestens seit 816. Da sie dem hl. Stephanus geweiht war, erhielt sie den Namen „Stephaneum“. Vgl. Fritz Eggeling: *Die Halberstädter Schulen – früher und heute. Ein Beitrag zur Geschichte des Schulwesens der Stadt Halberstadt*, Halberstadt: o. V., 1962, 6. – Ab 1759 wirkte der Rektor Struensee als Erneuerer der Einrichtung, ebenso sein Nachfolger G. Ch. Nachtigall ab 1800. Die Schule wurde 1814 von der preußischen Regierung übernommen, nachdem sie schon 1810 nicht mehr kirchlich geführt wurde. Das Gymnasium gliederte sich in fünf Klassen und war humanistisch ausgerichtet. Es orientierte sich am klassischen preußischen Lehrplan.
- 20 Maaß, der in Halle Theologie studiert hatte, war Sohn des Predigers Samuel Ehrenreich Maaß. Das Rektorenamt hatte er seit dem Jahr 1800 inne. Vgl. *Neue Nachrichten von der Domschule zu Halberstadt*, o. O., o. V., 1806, 16. Er unterrichtete Deutsch, Französisch und Latein.
- 21 Im geringeren Umfang lehrte man auch Englisch, Italienisch, Religion, Geschichte, Mathematik, Physik, Philosophie, Enzyklopädie, Archäologie, Klassische Literatur und Zeichen (Neue Nachrichten, 59).
- 22 So die Charakterisierung in Arthur Richter: *Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Jubiläums der Wiederherstellung des Halberstädter Dom-Gymnasiums und zur Einweihung des neuen Schulgebäudes*, Halberstadt: C. Doelle, 1875, 71. Während Müllers Zeit stieg die Schülerzahl von 271 auf 361 an.

wiederum im scharfen Gegensatz zu seiner Abstinenz in späteren Jahren stand. Auch die Einsegnung im Rahmen der Konfirmation zu Ostern 1820 im Dom zu Halberstadt soll ohne Einfluss auf sein Leben geblieben sein – und dient in der Lebensbeschreibung als ein abschreckendes Beispiel für eine traditionelle Frömmigkeit ohne echtes Glaubensleben.

1821 wurde sein Vater nach Schönebeck bei Magdeburg versetzt. Müller verließ das Domgymnasium<sup>23</sup> und zog ins nun leerstehende väterliche Haus in Heimersleben, um dort Umbaumaßnahmen zu beaufsichtigen.<sup>24</sup> Auch diese Zeit wird von Müller später als äußerst problematisch dargestellt, ebenso wie eine längere „Vergnügungsreise“ des damals 16jährigen nach Magdeburg, Braunschweig und Wolfenbüttel. Da er in einer Pension seine Rechnung nicht bezahlen konnte, landete er für vier Wochen im Gefängnis (18.12.1821–12.1.1822) – was als der Tiefpunkt seines Lebens geschildert wird.

Sein Vater beglich die Schulden, befreite ihn aus dem Gefängnis und nahm ihn mit nach Schönebeck, um ihn dort besser kontrollieren zu können. Nach seinen Plänen sollte Müller eigentlich auf das Gymnasium nach Halle gehen, weil dort strenge Regeln herrschten und der Vater sich dadurch eine Änderung versprach. Der Sohn überredete den Vater jedoch, ihn lieber auf das Gymnasium nach Nordhausen zu schicken. Müller trat tatsächlich im Oktober 1822 ins Gymnasium in Nordhausen ein. Er blieb dort 2 ½ Jahre, bis Ostern 1825.

Immerhin muss sich dort sein Lerneifer gebessert haben, er galt sogar als Musterschüler. Auf dem Lehrplan standen die Lektüre der Klassiker, Französisch, Geschichte, Deutsch, Griechisch, Hebräisch und Mathematik. Besonders die Ausbildung in den Sprachen sollte für den späteren Dienst Müllers von großer Bedeutung sein. Zudem war er in den biblischen Sprachen Griechisch und Hebräisch bewandert.

Auch in Nordhausen wohnte Müller im Hause des Direktors. Er soll dort 300 Bücher besessen haben, für einen Schüler eine bedeutende Zahl. Nach eigenen Angaben stand er morgens um 4.00 Uhr auf und lernte bis 22.00 Uhr. Das Resultat war allerdings eine dreimonatige Krankheitsphase, die ihm schwer zu schaffen machte. Das damalige Arbeitspensum blieb auch später für Müller charakteristisch.

## **2. Halle an der Saale (1825–1829): Grundlage für Müllers Theologie und Frömmigkeit**

Georg Müllers Vater hatte den Sohn frühzeitig für den Pfarrerberuf vorgesehen, allerdings weniger aus geistlichen als aus pekuniären Gründen. Nach Ostern 1825, also mit 19 Jahren, nahm Müller sein Theologiestudium an der Universität

23 Im Schulregister heißt es: „Ging 1821 ab.“

24 Während der Zeit bekam er Privatunterricht bei einem Dr. Nagel.

Halle auf.<sup>25</sup> Dort gab es damals fast 1.000 Studierende, davon zwei Drittel im Fachbereich Theologie.<sup>26</sup>

### 2.1 Müllers „Bekehrung“ und die freien Erbauungsversammlungen

Im Herbst 1825, also etwa ein halbes Jahr nach Beginn seines Studiums, muss es bei Müller zu einem einschneidenden geistlichen Erlebnis gekommen sein, das in allen Biographien ausgiebig beschrieben wird. Kurz vorher hatte er mit einigen Freunden noch eine Vergnügungsreise unternommen, die sie bis in die Schweiz führte.<sup>27</sup> Nach ihrer Rückkehr besuchte einer seiner Freunde, ein Christoph Leopold Friedrich Beta<sup>28</sup>, einen Kreis von erweckten Christen, die sich bei dem Handwerker Johann Veit Wagner<sup>29</sup> (17.12.1775–8.9.1862) trafen, einem aus Süddeutschland stammenden Pietisten.<sup>30</sup> Müller nahm an einem Samstagabend im November 1825 ebenfalls an dieser Versammlung teil.<sup>31</sup> Nach eigenen Angaben war er von der schlichten Atmosphäre und vor allem von den freien Gebeten

- 
- 25 Vgl. *Amtliches Verzeichnis des Personals und der Studierenden auf der Königlichen Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg für das halbe Jahr von Ostern bis Michaelis 1825*, Halle: Friedrich Ruff, 1825, 19. Als Geburtsort wird dort kurioserweise „Halberstadt“ angegeben. Müller wohnte zunächst in der Märkerstraße 404, ab Herbst 1827 in der Brauhausgasse 335. Der letzte Eintrag ins Universitätsregister datiert auf das Frühjahr 1828.
- 26 Ebd., 30. Die Zahl stieg auf 951 Theologiestudenten im Frühjahr 1828. Diese Zahl nennt auch Müller in seinem Tagebuch (I, 16), allerdings mit dem Hinweis: „not nine of them feared the Lord“. Als ordentliche Professoren lehrten G. C. Knapp, der auch Direktor der Franckeschen Stiftungen war, A. H. Niemeyer (Kanzler), M. Weber, J. A. L. Wegscheider, W. Gesenius, J. S. Vater und C. Thilo.
- 27 Die Reise soll immerhin 43 Tage gedauert haben.
- 28 Beta studierte in Halle bis zum Sommersemester 1827. Im Einschreibeverzeichnis der Universität von 1824 (Nr. 149) gibt er als Geburtsort „Halberstadt“ an. Sein Vater hieß Friedrich Luter (?) Beta. Der Kontakt zum Kreis in Halle kam durch einen Dr. Richter zustande.
- 29 Nach Bister wurde Wagner im fränkischen Bayern geboren. Er soll in Halle die Tochter des Erweckten Hubert geheiratet haben, in dessen Haus schon Erbauungsversammlungen stattfanden, Bister, Müller, 19.
- 30 Das Grabkreuz mit Inschrift findet sich heute noch auf dem „Stadtgottesacker“ in Halle. Es trägt die Inschrift: „Hier ruht in Gott seinem Heilande unser inniggeliebter Mann, Vater, Schwager und Grossvater Johann Veit Wagner, geb. den 17. December 1775, gest. den 8. September 1862.“ Beta hatte über einen Bekannten seines Vaters, Dr. Richter, der auch in Halle studiert hatte, Kontakt zu Wagner bekommen. Paulus Scharff nennt den Beruf Wagners „Stellmacher“ (173), Müller spricht von „Kaufmann“. Heinrich Ernst Ferdinand Gericke hat sich später negativ über den Glauben und die Frömmigkeit des späten Wagner in einer Rezension über die Müller-Biographie von Polenz geäußert: *ZLThK* 28 (1867), 324–326.
- 31 Außerdem erwähnt er noch einen Schneidermeister Bredow, der zum Hauskreis gehörte. Ein Gustav Adolf Bredow, vielleicht sein Sohn, studierte mit Müller zusammen Theologie in Halle. Als Geburtsort wird Halle angegeben.

der Anwesenden stark beeindruckt.<sup>32</sup> Er selber bezeichnete dieses Erlebnis später als seine Hinwendung zum Glauben.<sup>33</sup> In den Biographien wird ebenfalls von einer „Bekehrung“ gesprochen.<sup>34</sup>

Kreise wie die um Wagner waren zu Anfang des 19. Jahrhunderts keine Seltenheit. Man traf sich analog zu den „collegia pietatis“ des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts als „Erbauungsgemeinschaften“ in Privathäusern. Allerdings war das Laienelement im 19. Jahrhundert stärker ausgeprägt als im Pietismus, wo häufiger noch Pfarrer an den Zusammenkünften teilgenommen hatten. Manche dieser Erbauungskreise wurden von der „Deutschen Christentumsgesellschaft“ und von den Herrnhuter Diaspora-Mitarbeitern betreut.<sup>35</sup> Viele dieser Gruppen standen in einem regen Austausch miteinander. Es herrschte eine biblizistische Bibelauslegung vor, oft gepaart mit einer starken Naherwartung der Wiederkunft Jesu.

Während dieser kurzen Zeit im Kreis um Wagner formten sich bei Müller eklesiologische Prinzipien aus, die später in England ihre Wirkung entfalten sollten. Ohne Pfarrer oder Pastoren wurde von Laien das Wort Gottes ausgelegt und christliche Gemeinschaft gelebt. Es gab dabei keine kirchlichen Barrieren und Schranken. Wer immer Jesus Christus als Herrn und Heiland erfahren hatte, konnte an den Zusammenkünften teilnehmen. Konfessionelle Fragen wurden nicht thematisiert oder spielten eine untergeordnete Rolle. 1827 leitete Müller in seinem Zimmer eine ähnliche Versammlung von „gläubigen Studenten“.

Diese Erfahrungen in der Erbauungsgemeinschaft in Halle an der Saale legten die Fundamente für Müllers spätere Arbeit in der Bethesda-Gemeinde in Bristol, wo es ebenfalls keine Pastoren gab, die Auslegung der Bibel im Mittelpunkt stand und dem Laienelement besondere Bedeutung zukam. Diese Prinzipien korrespondierten auch mit der „Brüderbewegung“, einer Erneuerungsbewegung innerhalb der englischen und irischen Kirche, die seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts zur Neugründung von unabhängigen „Versammlungen“ führte. Müller war einer ihrer führenden Vertreter.

Eines wird dadurch deutlich: Die Überzeugung vom allgemeinen Priestertum, vom weltweiten Leib Christi jenseits der Konfessionen und von der absoluten Priorität der Bibelauslegung für die christliche Existenz lernte Müller nicht erst von der Brüderbewegung in England, sondern vom Wagnerschen Kreis in Halle an der Saale.

32 Laut Müller soll ein „Bruder Kayser“ anwesend gewesen sein. Es handelt sich dabei um den Missionar Friedrich Kayser, der mit der London Missionary Society (LMS) in Südafrika arbeitete.

33 „The evening was the turning point in my life“ (*Narrative*, I, 17).

34 Pierson spricht von „new birth“, die Autobiographie von „conversion“.

35 Müller hielt während seines Studiums Kontakt zur Niederlassung der Herrnhuter in Gnadau (*Narratives*, I, 27).

## 2.2 Müllers Missionsverständnis

Georg Müller war zeitlebens jedoch nicht nur als Vertreter einer überkonfessionellen Frömmigkeit bekannt, die die etablierten Staatskirchen in Frage stellte. Er stand auch für ein konsequentes missionarisches Leben. Auch dieses Anliegen keimte während der Zeit in Halle auf.

Müller begann seit 1826 Missionsblätter zu lesen und Traktate zu verteilen. Ausschlaggebend dafür war sein Kontakt mit F. A. G. Tholuck<sup>36</sup> (1799–1877), einem Professor für Altorientalistik und Theologie, der im gleichen Jahr von Berlin nach Halle gekommen war und mit dem sich Müller auf Anhieb verstand. Tholuck wurde, wie aus seinen Tagebüchern zu ersehen ist, der „Mentor“ Müllers.<sup>37</sup> Als der bekannteste Theologe der Erweckungsbewegung war Tholuck selbst ein großer Förderer der Mission. Er stand mit vielen Missionsgesellschaften weltweit in Verbindung. Noch vorhandene Briefe Müllers an Tholuck zeugen von der tiefen Hochachtung Müllers für seinen Lehrer in Halle.

Bald reifte in Müller der Entschluss, selber Missionar zu werden. 1826 bekam er Kontakt zu Hermann Ball<sup>38</sup>, einem Evangelisten unter Juden in Polen, der sich in Halle aufhielt. Ball wollte Müller gerne als Mitarbeiter einstellen, was sich jedoch zerschlug.<sup>39</sup> Den Kontakt hatte Tholuck hergestellt, der in seiner Berliner Zeit bei der 1822 gegründeten „Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden“ angestellt gewesen war. Im August 1827 plante Müller, mit der „Continental Society“ unter Deutschen in Bukarest zu arbeiten, was sich allerdings ebenfalls zerschlug.<sup>40</sup> Auch Hermann Ball drängte ihn erneut zur Judenmissionsarbeit in Polen. So forcierte Müller seine Hebräischstudien und nahm über Tholuck Kontakt zur 1809 gegründeten „London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ auf, um von ihr nach Polen ausgesandt zu werden.

Erst im Juni 1828 bekam er aus London einen positiven Bescheid. Man lud ihn ein, nach England zu kommen, allerdings mit der Auflage, noch für sechs Monate am Missionsseminar in London zu studieren. Diese Nachricht enttäuschte Müller, lag doch schon eine lange Ausbildungszeit hinter ihm. Es drängte ihn, endlich in der praktischen Missionsarbeit aktiv werden zu können. Erschwerend kam hinzu, dass er sich vor der Ausreise zunächst einmal vom preußischen Militär-

36 Vgl. zu Tholuck die immer noch ergiebigste Quelle: Leopold Witte, *Das Leben D. Friedrich August Gottfreu Tholuck's*, 2 Bde., Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1884–1886.

37 Vgl. den Begriff im Tagebuch Tholucks, Eintrag vom 17. Januar 1838. Das Tagebuch befindet sich in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.

38 Ball kam aus wohlhabenden Verhältnissen in Elberfeld und hatte unter Tholuck in Berlin studiert. Er war Bruder des späteren Oberkonsistorialrats Fritz Ball. Hinweise in Witte, I, 374.

39 Auch eine Bewerbung bei der Berliner Missionsgesellschaft zerschlug sich, da keine Einwilligung seines Vaters vorlag (*Narratives*, I, 20).

40 Hintergrund war der Krieg zwischen Russland und der Türkei.

dienst befreien lassen musste, was kein leichtes Unterfangen war.<sup>41</sup> Erst im März 1829 landete er in London. Nach einer kurzen Episode am Missionsseminar und einem Erholungsaufenthalt in Teignmouth quittierte er jedoch den Dienst, da er mittlerweile mit der Brüderbewegung in Verbindung gekommen war und kirchlichen Institutionen kritisch gegenüber stand.

Auch später erfüllte sich Müllers Wunsch, Missionar zu werden, nicht. 1833 bat ihn sein Schwager Anthony Norris Groves<sup>42</sup> (1795–1853), nach Bagdad zu kommen. Müller lehnte jedoch ab, wohl weil er die junge Arbeit in Bristol nicht allein lassen wollte. Später band ihn dann die Arbeit im Waisenhaus so sehr, dass an einen eigenen Missionsdienst nicht mehr zu denken war.

Trotzdem fand Müller einen Weg, von England aus die Mission zu unterstützen. 1834 gründete er einen Missionshilfsverein, der heute noch besteht, die „Scriptural Knowledge Institution for Home and Abroad“ (SKI), eine Art überkonfessionelle Unterstützerkasse für weltweite Missionsprojekte. Die SKI war keine klassische Missionsgesellschaft. Von einer solchen hatte sich Müller ja getrennt. Sie arbeitete bewusst unabhängig von allen Kirchen, um nicht in Abhängigkeiten zu geraten. Unbürokratisch wurden hier Gelder für verschiedene Missionsprojekte gesammelt. Aber nicht nur das: Die SKI unterstützte auch Tagesschulen, Sonntagsschulen, Schulen für Erwachsene und die Verbreitung von Bibeln – alles Arbeiten, die Müller schon von Halle her kannte.<sup>43</sup> Bis 1898 wurden Geldbeträge an 500 Missionare weitergegeben. Ferner sollen in dieser Zeit etwa zwei Millionen Bibeln oder Bibelteile und 113 Millionen Traktate, Flugschriften und Bücher verbreitet worden sein.<sup>44</sup>

Auch mit einer deutschen Missionsgesellschaft war Müller verbunden, der Neukirchener Mission, der ersten deutschen „Glaubensmission“.<sup>45</sup> Nicht umsonst hielt er bei der Eröffnung des Missionshauses in Neukirchen 1882 die Festpredigt.<sup>46</sup> Über sein Glaubensprinzip nahm er Einfluss auf fast alle so genannte „Glaubensmissionen“, besonders auf die „China-Inland-Mission“ Hudson Taylors, die er tatkräftig unterstützte und deren Entstehung Hudson Taylor u. a. auf

41 Das Gesuch um Befreiung wurde zunächst abgelehnt, später aufgrund seiner schwachen Gesundheit jedoch bewilligt. In dieser Zeit reiste Müller wieder mit einem seiner amerikanischen Freunde (wahrscheinlich Charles Hodge, s. u.) durch Deutschland, u. a. nach Leipzig und Berlin. In dieser Phase erkrankte Müller mehrmals schwer; er spricht von „Magenbluten“. *Narratives*, I, 33f. In Berlin predigte er mehrfach in einem Armenhaus.

42 Zu Groves vgl. Robert Bernard Dann: *Father of Faith Missions. The Life and Times of Anthony Norris Groves*, Waynesboro: Authentic Media, 2004; *Memoir of the Late Anthony Norris Groves*, Nachdr. Sumneynotw: Sentinel, 2002 (1856).

43 In Halle gab es verschiedene Schulen der Franckeschen Anstalten, außerdem die „von Cansteinsche Bibelgesellschaft“.

44 Zahlen bei Steinecke, 30ff.

45 Zur Geschichte der Neukirchener Mission vgl. Bernd Brandl: *Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*, SVRKG 128, Köln: Rheinland, 1998.

46 Brandl, *Neukirchener Mission*, 85.

die Einflüsse Müllers zurückführte.<sup>47</sup> Man kann deshalb Müller neben Hudson Taylor und Anthony Norris Groves als einen der „Väter der Glaubensmissionen“ bezeichnen. Darüber hinaus war auch Müllers Bethesda-Gemeinde in Bristol stark am Missionsleben beteiligt. Zu Müllers Lebzeiten sollen durch diese Gemeinde allein 63 Missionare ausgesandt worden sein.

Auch hier ist festzuhalten: Müllers Engagement für Mission wurde in Halle an der Saale geweckt, insbesondere durch seinen Lehrer August Tholuck. Durch die Lektüre von Missionszeitschriften bekam er dort einen guten Überblick über den Stand der Weltmission. Sozialmissionarische Projekte waren ihm ebenfalls von Halle her gut bekannt.

### 2.3 Müllers „Glaubensprinzip“

Auch das später bekannt gewordene so genannte Glaubensprinzip, also das bewusste Vertrauen auf die finanzielle Fürsorge Gottes und der damit verbundene Verzicht auf Spendenwerbung, praktizierte Müller in gewisser Weise schon in Halle.

Ausgangspunkt war das Jahr 1827. Müllers Vater war damals mit dem Wunsch des Sohnes, Missionar zu werden, überhaupt nicht einverstanden und stellte 1827 die finanzielle Unterstützung ein, wie es scheint, ermutigt durch seinen Sohn.<sup>48</sup> Müller lebte seither „im Glauben“ an die Versorgung Gottes, wenn er auch sein Studienleben zunächst noch dadurch finanzierte, dass er amerikanischen Studenten Deutschunterricht gab.<sup>49</sup> Immer wieder betete Müller um die tägliche Versorgung – ein Prinzip, das dann besonders im Waisenhaus zu Bristol Berühmtheit erlangte.

In England begegnete Müller dann seinem späteren Schwager, Anthony Norris Groves, der dieses Glaubensprinzip konsequent als Missionar lebte und auch Müller ermutigte, sein Leben danach auszurichten. Dies wurde später das ent-

47 Klaus Fiedler: *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Gießen: Brunnen, 1992, 100: „Das finanzielle Glaubensprinzip, das die Unabhängigkeit von jeder Missionsgesellschaft und Kirche sicherte, hatte Hudson Taylor von George Müller (1805–1898), dem Gründer und Leiter der Waisenhäuser von Bristol, übernommen.“

48 Vgl. Müllers Ausführungen in den *Narratives*, I, 19.

49 Unter seinen Deutschschülern war auch Charles Hodge, der spätere bekannte Professor für Systematische Theologie am Princeton Seminary. Vgl. David B. Calhoun: *Princeton Seminary, Vol. 1: Faith and Learning 1812–1868*, Carlisle: Banner of Truth, 1994, 119. Wahrscheinlich gehörte auch Edward Robinson dazu, der spätere Professor am Union Seminary in New York. Hodge und Robinson erwähnt auch Tholuck ab 1827 in seinem Tagebuch. Besonders mit Hodge verband Tholuck eine enge Freundschaft. Er bezeichnet ihn als „truly a brother to me“ (Tagebuch Tholuck, Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle, Eintrag vom 29. Juli 1827). Mit einem dieser Amerikaner reiste Müller 1827 nach Berlin und Leipzig.

scheidende Charakteristikum der Glaubensmissionen<sup>50</sup> („Faith Missions“), ange-  
stoßen durch Hudson Taylor, der wiederum durch die Schriften Georg Müllers  
für das Glaubensprinzip gewonnen worden war. Erste Schritte auf diesem Weg  
machte Müller jedoch schon in Halle.

#### 2.4 Müller und die Waisenhausarbeit

Schließlich hat auch ein viertes Lebensthema Müllers, das bis heute untrennbar  
mit seinem Namen verbunden ist, mit Halle zu tun: die Waisenarbeit. Die Stadt  
war seit den Tagen August Hermann Franckes für ihr Waisenhaus bekannt. Natür-  
lich war das auch Müller, der seit 1820 immerhin Halbweise war, nicht ver-  
borgten geblieben. Er wohnte 1827 sogar für zwei Monate in einer „Freiwoh-  
nung“ für arme Studenten im Waisenhaus.<sup>51</sup> Hier erlebte er täglich, wie man mit  
Waisenkindern umging. Zu Anfang des Jahres 1828 verdingte er sich zudem im  
„Arbeitshaus“ in Halle.<sup>52</sup> Somit bekam er einen praktischen Einblick in diese  
weltweit bekannte und einflussreiche sozialdiakonische Arbeit.

1833 las Müller in Bristol eine Biographie über August Hermann Francke.  
Dabei kam ihm der Gedanke, selber etwas für die vielen Waisenkinder in Bristol  
zu unternehmen. Es dauerte aber noch drei Jahre, bis er 1836 in gemieteten Räu-  
men ein kleines Waisenhaus beginnen konnte. Von da ab kamen immer mehr  
Anfragen zur Aufnahme von Waisenkindern, so dass selbst weitere hinzugemie-  
tete Häuser nicht genügend Raum boten. Folgerichtig errichtete er 1849 das erste  
eigene Waisenhaus in „Ashley Down“, einem Vorort von Bristol.<sup>53</sup> Es bot 300  
Kindern Platz. Aber auch diese Räume wurden bald zu klein.

Das weitere Wachstum der Waisenarbeit liest sich wie eine „Erfolgsstory“.  
1857 wurde das zweite Haus mit einer Kapazität für 400 Kinder eingeweiht,  
1862 folgte ein drittes Haus für 450 Kinder, 1868 und 1870 kamen zwei weitere  
Häuser mit gleicher Kapazität hinzu. Den Gedanken an eine Waisenarbeit brach-  
te Müller zwar aus Halle mit, das Werk in Bristol wuchs aber so schnell an, dass  
es die Bedeutung von Halle weit in den Schatten stellte. Waren im Waisenhaus in  
Halle nie mehr als 150 Kinder untergebracht, so waren es in Bristol seit 1870 fast  
2.000. Bis 1898 waren es insgesamt 10.000 Kinder, die seit den Anfängen in den  
Waisenhäusern aufgenommen worden waren.<sup>54</sup> Das Waisenhaus von Bristol war  
damit die größte sozialdiakonische Einrichtung für Waisenkinder weltweit.

50 Zu den Glaubensmissionen vgl. Fiedler, *Ganz auf Vertrauen* s. oben Anm. 47; Andreas  
Franz: *Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*,  
Gießen: Brunnen, 1993.

51 *Narratives*, I, 24. Es muss sich um die Monate August/September 1826 gehandelt haben.

52 *Narratives*, I, 32.

53 Die Waisenhäuser werden heute vom Brunel College for Arts and Technology benutzt.

54 Zahl bei Steinecke, 19.

### 3. Epilog

Auch nach seiner Übersiedlung nach England besuchte Müller noch einige Male Deutschland. 1835 war er mit seinem Schwager Groves in mehreren deutschen Städten unterwegs, um Missionare für Indien zu gewinnen.<sup>55</sup> Seine zweite Deutschlandreise führte ihn im April 1838 in Begleitung eines Herrn Staut<sup>56</sup> nach Hamburg und Berlin, wieder um Missionare für Indien zu finden. Im Februar und März 1840 weilte er in gleicher Mission in Deutschland. Der längste Deutschlandaufenthalt dauerte von August 1843 bis Februar 1844. Unter Vermittlung einer „Christin aus Württemberg“<sup>57</sup>, die durch Müllers „Narratives“ zum christlichen Glauben gekommen war, besuchte er die Stuttgarter Baptistengemeinde.<sup>58</sup> Der Hauptgrund der Reise scheint die Übersetzung der „Narratives“ ins Deutsche gewesen zu sein. Während dieser Zeit kam es zur Spaltung der Gemeinde, an der Müller nicht unerheblichen Anteil hatte, da er sich gegen das exklusive Taufverständnis der Baptisten gewandt hatte.<sup>59</sup> Müller war noch einmal von Juli bis September 1845 in der Gemeinde, um weitere Turbulenzen zu klären.<sup>60</sup> Danach lässt sich eine Deutschlandreise erst wieder 1876–1877 belegen.<sup>61</sup> Weitere Reisen folgten im Herbst 1881, im 1882/83<sup>62</sup> und im Herbst 1890. Mehrfach besuchte er dabei auch die Erweckten in Halle.

- 
- 55 Ende März war er bei Hermann Gundert, dem späteren Missionar der Basler Mission und Leiter des Calwer Verlagsvereins, in Tübingen, der Hauslehrer bei Groves in Indien wurde; es wird auch über einen Besuch bei dem Tübinger Theologieprofessor Johann Christian Friedrich Steudel (1779–1837), der mit dem Pietismus freundschaftlich verbunden war. Anfang April war Müller in Halle, wo er Tholuck besuchte. In Heimersleben traf er seinen Vater, in Sandersleben einen Herrn Stahlschmidt.
- 56 Die Identität ist unklar.
- 57 Auch diese Identität ist unklar. Es könnte sich um Karoline Wintermantel aus Ludwigsburg handeln, die von Müller in Bristol getauft worden war.
- 58 Die Gemeinde wurde von Christian Klauser ca. 1837 als Täufergemeinde im Sinne des Schweizer Erweckungspredigers Samuel Heinrich Fröhlich (1803–1857) gegründet, kam 1838 dann unter den Einfluss von Johann Gerhard Oncken. Zu Fröhlich vgl. Bernhard Ott: *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*, Uster: ETG, 1996.
- 59 Hinweise bei Bister, 30–50. Bister ist der erste, der Einzelheiten über die Ereignisse in Stuttgart erforscht hat.
- 60 Auf dieser Reise kam er auch nach Heilbronn, Heidelberg, Darmstadt, Frankfurt/M., Fulda, Eisleben, Gotha, Kassel und Elberfeld.
- 61 Müller war fast jeden Tag in einer anderen Stadt und predigte überall. Ludwig Doll, der Gründer des Neukirchener Waisenhauses, muss ihn auf dieser Reise getroffen und die Inspiration für sein Waisenhaus bekommen haben.
- 62 Müller war beispielsweise am 27. August 1882 bei der Eröffnung des Missionshauses Neukirchen dabei. Weitere Stationen waren Düsseldorf (Freie evangelische Gemeinde), Mülheim/Ruhr (Vereinshaus), Wiesbaden (Paulinum), Mannheim (Prediger Wißwässer), Heidelberg (Kapellen-Gemeinde), später in Leipzig (Dr. König), Berlin (Prochnow), Dresden (Schottische Kirche).

Alle wichtigen Überzeugungen Georg Müllers, für die er weltweit bekannt wurde, haben ihre Wurzeln in den Erlebnissen und Erfahrungen während seines Studiums in Halle. Die Versammlung der (wahren) Gläubigen außerhalb aller Denominationen, das Engagement für Mission und Evangelisation, ein Leben in der völligen Abhängigkeit von Gott und das Interesse an der Waisenarbeit – alle diese Prinzipien wurden 1825–1829 in Halle angestoßen, wenn sie auch erst später in England zur Reife kamen. Ohne Halle kein Bristol, so könnte man sagen.

Alle diese theologischen Einsichten und Frömmigkeitsformen waren nicht neu. Müller war ein klassischer Vertreter der Erweckungsbewegung und ihrer Frömmigkeit. Die persönliche Bekehrung im Hause Wagners, die radikale Abwendung von einem „weltlichen“ Lebensstil<sup>63</sup>, die Hingabe des Lebens an Gott in Form des „Glaubensprinzips“, das Eintreten für Mission und Evangelisation, das ausgeprägte Gebetsleben und die Konzentration auf die Auslegung der Bibel waren klassische Ausdrucksformen der Erneuerungsbewegungen der damaligen Zeit. Hinzu kam die internationale Vernetzung der Erweckten, die sich auch in der weitläufigen Korrespondenz und bei den Weltreisen Müllers zeigt. Die fast hagiographisch anmutende Verehrung Müllers zeigt sich in den vielen Lebensbeschreibungen, die über ihn erschienen sind und ihn zu einer Art „Heiligen der Erweckungsbewegung“ machten.

Müllers Glaubensüberzeugungen wirkten auch nach seinem Tod weiter. Die Glaubensmissionen gehören bis heute zu den größten Missionsgesellschaften der Welt, auch wenn manche von ihnen mittlerweile eine offene Spendenwerbung eingeführt haben. Die „George-Muller-Foundation“ führt von Bristol aus das Anliegen Müllers weiter, auch wenn die Waisenhausarbeit schon Mitte des 20. Jahrhunderts eingestellt wurde. Vor allem aber wurden Müllers Tagebücher immer wieder neu aufgelegt und gelten als Bestseller der erbaulichen religiösen Literatur. So reichen die Spuren Müllers von Halle über Bristol bis in die ganze Welt.

Stephan Holthaus

### **No Bristol without Halle. The early German years of George Müller (1805–1829)**

All the important convictions of Georg Müller (1805–1898, also known as George Müller and George Muller) for which he became renowned worldwide are deeply rooted in experiences during his studies at Halle University. The congregation of (true) believers separated from all denominations, efforts for missions and evangelization, a life depending completely upon God and interest in helping orphans: all these themes can be found between 1825 and 1829 in Halle

63 Müller rühmt sich in seiner Autobiographie, nach seiner Bekehrung nur einmal ein Theater und nie wieder einen Tanzsaal betreten zu haben.

and became mature in later years in England. We could conclude: There would have been no Bristol without the influence of pietistic Halle.

## Neue Forschungen zu Johann Ludwig Krapf

Mit der Neuauflage der *Reisen in Ostafrika* (1858) hat Werner Raupp 1994 neu die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf den Ostafrika-Pionier gelenkt. Zusätzlich haben die Jubiläen von Krapfs 125. Todestag Nov. 2006 und sein 200. Geburtstag am 11. Januar 2010 ein breiteres Publikum auf die Verdienste Krapfs hingewiesen. Auf den Ostafrikamissionar wird immer wieder in zahlreichen Veröffentlichungen zur Christentumsgeschichte Afrikas hingewiesen. In der Regel beschränken sich solche Hinweise aber auf die am weitesten verbreiteten gedruckten Quellen, also auf die *Reisen* und die linguistischen Werke, auf ältere Biographien sowie weitere Sekundärliteratur. In der vorliegenden Bilanz sollen neuere Forschungen vorgestellt werden, die unsere Kenntnis Krapfs auf eine breitere Basis bisher unveröffentlichter Quellen stellen.

### 1. Andreas Baumann: Die „Apostelstraße“ 1999

1999 erschien die Magisterarbeit von Andreas Baumann über das „Apostelstraßen“-Projekt der Pilgermission St. Chrischona im Druck<sup>1</sup>. Die Arbeit wurde an der Korntaler Hochschule für Mission eingereicht. Sie überragt manche andere Magisterarbeit durch ihre Quellenauswertung, durch den Abdruck originaler Briefe, gedruckter Dokumente, Bilder und von Zeichnungen. Ludwig Krapf war „Sekretär“ dieser geplanten Kette von Missionsstationen, die vom Heiligen Land über Kairo nilaufwärts nach Innerafrika führen, die missionarischen Aktivitäten konzentrieren und die Kommunikation erleichtern sollte. Baumann hat für seine Darstellung dieses Unternehmens und seines Scheiterns gedruckte und handschriftliche Quellen verwendet, die im Archiv der Pilgermission St. Chrischona vorhanden sind. Dabei ist besonders zu würdigen, dass er die für jene Zeit wichtigen und typischen Kleinschriften im Postkartenformat und darunter ausgewertet hat: Jahresberichte, Kollektenblättchen und Informationsschriftchen für die Unterstützer der Pilgermission. Aus dem Spittlernachlass im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt hat Baumann besonders die Akten aufgearbeitet, die sich direkt auf die Apostelstraße und ihre Stationen beziehen. Es wäre darüber hinaus möglich gewesen, auch die persönliche Korrespondenz der einzelnen Apostelstraßenmissionare, die im Spittlerarchiv liegt, auszuwerten. Doch eine derart umfas-

---

<sup>1</sup> Andreas Baumann: *Die „Apostelstraße“: Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung*, Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 8, Gießen: Brunnen, 1999, 180 S.

senden Forschungsarbeit kann für einen Magistergrad nicht verlangt werden. Es ist zudem fraglich, ob dadurch wichtige zusätzliche Aspekte des Apostelstraßenprojekts entdeckt worden wären. Im Blick auf Ludwig Krapfs Beteiligung sind die relevanten Quellen ausgewertet worden.

## 2. Clemens Gütl: Johann Ludwig Krapf und Krapfs „Memoir“ 2001 / 2002

Aus der Sicht eines Afrikanisten und Linguisten hat der Wiener Clemens Gütl 2001 seine Magisterarbeit über Krapf geschrieben<sup>2</sup>. Der Leser bemerkt, dass ihm die afrikanistische Fachliteratur besser vertraut ist als die missions- und pietismusgeschichtliche Sekundärliteratur. Gütl stellt Krapfs Lebenswerk in ein Spannungsfeld zwischen „pietistischem Ideal und afrikanischer Realität“ hinein. Auf dem afrikanischen Missionsfeld seien Krapfs europäische Konzepte auf Probe gestellt, modifiziert und adaptiert worden. Krapfs eigentliche Leistung lokalisiert Gütl in der linguistischen Pionierarbeit und in der Förderung missionarischen Interesses an Afrika. Neben Krapfs positiven Einsatz in der Sklavenfrage stellt Gütl auch seine problematischen Vorschläge von 1853 zu einem *African Empire* heraus (Gütl 103–107, Memoir 49–53) heraus. Durch politische Intervention Europas sollte die Sklaverei bekämpft und die Missionsarbeit gefördert, Widerstände sollten gebrochen werden. Gütl hat Krapfs *Memoir on the East African Slave Trade* (1853) veröffentlicht<sup>3</sup> und diese Quelle damit allgemein zugänglich gemacht.

In einem Anhang zu seiner Magisterarbeit hat Gütl Krapfs linguistische Arbeiten bibliographiert (168–174). Als Hauptquelle für handschriftliches Material verwendet er die Krapftexte im Archiv der Basler Mission / Mission 21 (BV 110). Aus dem Archiv der *Church Missionary Society* werden neben dem *Memoir* 17 Dokumente angegeben (148–149), darunter fünf Schreiben von Krapf und die restlichen an ihn, neun davon aus der Feder des auf Sansibar stationierten englischen Konsuls Major Atkins Hamerton.

2 Clemens Gütl: *Johann Ludwig Krapf. „Do' Missionar vo' Deradenga“ zwischen pietistischem Ideal und afrikanischer Realität*, Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 17, Münster: Lit, 2001, 174 S.

3 Johann Ludwig Krapf: *Memoir on the East African Slave Trade. Ein unveröffentlichtes Dokument aus dem Jahr 1853*, mit einer Einl. hrsg. von Clemens Gütl, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 98, Beiträge zur Afrikanistik 73, Wien: Afro-Pub, 2002, 127 S.

### 3. Jochen Eber: Johann Ludwig Krapf 2006

Die Biographie<sup>4</sup> entstand aus einer 1984 an der Universität Tübingen eingereichten Hausarbeit über Krapfs Missionstheologie. Nachdem Gütl erstmals eine Gesamtbibliographie der bisher bekannt gewordenen Krapf-Drucke aufgestellt hat, hat diese Arbeit umfassend alle bis 2006 entdeckten Archivalien für eine aktualisierte Darstellung von Krapfs Leben und Werk ausgewertet. Neben Basler Mission und CMS kommen besonders Archive englischer Missionen, mit denen Krapf korrespondierte, in den Blick. Der Briefwechsel mit Spittler und besonders mit dessen Mitarbeiter Jakob Ludwig Jäger in Basel ermöglicht die Rekonstruktion von Krapfs Arbeit für die Pilgermission St. Chrischona und als deren Spendensammler in Württemberg und darüber hinaus. Der Hahnsche Freundeskreis, in dem Krapf sich bewegt, kann durch diese bisher nicht berücksichtigten Quellen erstmals genauer bestimmt werden. Fast 160 historische Abbildungen aus Missionszeitschriften, gedruckten Reiseberichten und Archiven erschließen Krapfs Lebensweg für eine Leserschaft, der Persönlichkeiten und Ortsbilder aus Krapfs Zeit nicht mehr so vertraut sind, wie es bei der Krapf-Biografie von Wilhelm Claus aus dem Jahr 1882 noch der Fall war.

Kritisch wurde zu der Veröffentlichung angemerkt, dass die historischen Landkarten schlecht lesbar seien und die meisten Bilder zu klein abgebildet sind. Krapfs militärisch-politische Vorschläge seien nicht genügend berücksichtigt bzw. kritisiert worden. – Als quellengesättigte Darstellung kann das Buch in seiner komprimierten Darstellung von Krapfs Leben und Werk in dieses nur einführen. Nur die Hauptthemen seiner Theologie, der missionarischen Strategie und der linguistisch-geographischen Arbeit konnten angesprochen, aber wiederum nicht ausführlich diskutiert werden. Das sind die Grenzen, die eine allgemeinverständliche Darbietung des Stoffes steckt. Auch eine Problematisierung der auf den Bildern dargestellten Inhalte, die ja beim Betrachter in der Heimat bestimmte Effekte auslösen wollten, war deshalb nicht möglich.

### 4. Werner Raupp 2007

Aufgrund seiner Neuedition der *Reisen in Ostafrika* 1994 ist hier auf die Beiträge Werner Raupps über Ludwig Krapf besonders einzugehen. Im Jahr 2007 hat er zwei längere biographische Artikel zu Krapf veröffentlicht und in den letzten Jahren auch mehrere kürzere populäre, besonders zum Krapf-Gedenkjahr 2010 in der württembergischen Regionalpresse<sup>5</sup>. Raupp veröffentlicht zwar viel über

4 Jochen Eber: *Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika*, Riehen / Basel: ArteMedia, Lehr: Johannis, 2006, 271 S.

5 Vgl. die Bibliographie in <http://www.bautz.de/bbkl/k/Krapf.shtml>. *Hin und weg: Tübingen in aller Welt* [Ausstellungskatalog] hg. v. Karlheinz Wiegmann, Tübinger Kataloge 77,

Krapf, er äußert aber leider auch am meisten sachlich nicht angebrachte, ja falsche Kritik. Schon im Vorwort zur Neuauflage der *Reisen* fällt unangenehm auf, dass er kräftige Werturteile über Krapfs Denken äußert, die sich ansonsten nicht für den Schreibstil eines Wissenschaftler gehören<sup>6</sup>. Dies hängt biographisch mit Raupps persönlichen Abwendung vom christlichen Glauben zusammen und hat – wie die Lektüre zeigt – mit den Aussagen der be- und verurteilten Quellentexte wenig zu tun. Krapf wird pars pro toto zum Adressaten allgemeiner Kritik an pietistisch-konservativem Christentum. Mit Raupp haben die Gegner christlicher Mission einen Advokaten gefunden, der lautstark und polemisch seine Ansichten möglichst weit unters Volk streut und ungeprüft akzeptiert wird, weil er allgemein verbreiteten Vorurteilen über die christliche Missionstätigkeit entgegenkommt.

Zunächst ist Raupp durchaus zuzustimmen, wenn er deftige Urteile über Einheimische in Krapfs Schriften reklamiert. Ebenso wird heute niemand Krapfs Vergleich der Oromo mit den Germanen in Anlehnung an Tacitus' *Germania*-Schrift<sup>7</sup> folgen oder heute noch seine Aussagen zur Zivilisation und, falls nötig, militärischen Intervention zur Abschaffung der Sklaverei und dadurch indirekten Beförderung der Mission verteidigen. Man kann jedoch nicht Raupps Art und Weise zustimmen, wie er diese Themen in Krapfs gesamtes Lebenswerk einordnet. Hier ist zu fragen: 1. In welcher Funktion spricht Krapf? 2. Um welche Art von Veröffentlichungen handelt es sich? 3. An wen sind sie gerichtet? 4. Haben Krapfs Forderungen direkte nachweisbare Folgen?

Wenn man Raupps Veröffentlichungen liest, bemerkt man, dass er gewaltige Mengen an Sekundärliteratur auflistet, die wichtigsten gedruckten Krapftexte zitiert, aber die weitergehende handschriftliche Überlieferung nicht kennt. Wenn sich Krapf über Afrika äußert, dann spricht er als – durchaus unvorbereiteter – Pionier über einen Kulturschock, der ihm vieles in Afrika als fremd, falsch und fragwürdig erscheinen lässt<sup>8</sup>. Er redet nicht als Politikberater und nicht als Vorsitzender eines Kolonialvereins. Er äußert sich in den 1840er und 1850er Jahren

---

Tübingen: Kulturamt, 2007, 90–99; „Johann Ludwig Krapf: Missionar, Forschungsreisender und Sprachforscher 1810–1881“, in: *Lebensbilder aus Baden-Württemberg* 22, im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg hg. von Gerhard Taddey und Rainer Brüning, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 182–226.

6 Raupp spricht diffamierend von „fanatischem Eifer“, von „abstrusen“ Glaubensüberzeugungen und „Superioritätsgefühlen“, vom „Prokrustesbett der Bibel“, in die Krapf Welt und Geschichte „gleichsam hineinzwängen“ wolle. In seinen Texten finden sich die üblichen Clichés, dass man den Heiden den Glauben überstülpen wolle und dass Mission die Kultur zerstöre.

7 Heinrich Balz: „Mission, Eschatologie und Geschichte in Württemberg: Über Johann Ludwig Krapf und Karl Hartenstein“, *ZMiss* 35, 2009, 253, sieht diese Galla-Oromo-Vision positiv: Krapf traue den Afrikanern als Christen etwas zu!

8 Balz kritisiert zurecht, dass Krapf seine kritische Afrikasicht durch die Publikation der Tagebücher von 1858 konserviert hat: Krapf hatte inzwischen genug Zeit, sich von seinem Kulturschock zu erholen.

auch nicht differenzierend und nach allen Seiten absichernd – wie wir das heute tun können – nach 100 Jahren wissenschaftlich erörterter Missions- und Kolonialgeschichte. Er ist ein absoluter Neuling in einer Gegend von Afrika, die er nur wenig aus einigen Reisebeschreibungen kennt. Er spricht als Privatmann, nicht einmal als offizieller Vertreter einer Missionsgesellschaft, *aufgrund seiner Erfahrungen* zu Missionsfreunden. Er teilt mit, was nach seiner Meinung der afrikanischen Mission und den dortigen Menschen am besten helfen könnte.

Weiter ist eindeutig, dass Krapfs Meinungsäußerungen als Privatveröffentlichungen primär von Missionsfreunden rezipiert wurden. Wenn das *Memoir* zur Sklavenfrage von 1853 vor der Veröffentlichung durch Gütl 2002 wirklich nicht gedruckt worden ist<sup>9</sup>, kann es doch keine Wirkung auf die Öffentlichkeit oder Politik gehabt haben! Ebenso haben seine *Reisen in Ostafrika* nachweislich keine Kolonisationsbewegung, sondern neue geographische Forschungsreisen der Engländer und Missionsanstrengungen von Deutschen, Schweden und Engländern ausgelöst! Dies zeigt doch, in welchen Kreisen Krapfs Schriften rezipiert und wie sie verstanden wurden.

Die Leserschaft von Krapfs Werken hat weder eine geschichtlich nachweisbare zivilisatorische Leistung in Afrika hervorgebracht noch die Missionsarbeit in diesem Sinne verändert. Von Anfang an war zivilisatorisch-landwirtschaftliche Arbeit, die nichts mit der politischen Besetzung Afrikas zu tun hatte, ein Ziel der Tätigkeit von Krapfs Kollege Johannes Rebmann. Darüber gab es oft genug Auseinandersetzungen zwischen den beiden, wobei sich Krapf in Briefen nach Basel bitter über seinen Kollegen äußert, der nicht genug evangelisieren wolle.

Krapfs Äußerungen aus den 1840er und 1850er Jahren haben keine direkten Folgen gezeitigt. Sie sind eindeutig – wie manche seiner Äußerungen – für ihn typische spontane Gedankenspiele, die wegen des anfänglichen Misserfolgs der Ostafrikamission gedacht und einige Jahre später ad acta gelegt worden sind. In der Kolonialgeschichtsschreibung spielt Krapf keine Rolle und wird auch als vermeintlicher „Vorläufer“ nie eine spielen, weil er von seinen Vorstellungen in den nächsten zwanzig Jahren stillschweigend wieder Abstand nahm<sup>10</sup>. Zur Teilnahme an der Militärexpedition in Äthiopien 1867 als Landes- und Sprachkundler, nicht als Armeebeobachter (!), wurde Krapf von England aus berufen, er bewarb sich für diese Aufgabe nicht selbst.

9 Dass es *nicht* publiziert worden ist, ist nach meinen Unterlagen nicht sicher. Man müsste den handschriftlichen Text des *Memoir* mit den folgenden Artikeln abgleichen: *Church Missionary Intelligencer* New Series Bd. V, 1869: „Slavetrade memorial“, NS Bd. VI, 1870 bis XI, 1875: „East African Slavetrade“.

10 Läuft nicht die innere Logik des „Vorläufer“-Arguments darauf hinaus, jeden Missionar der vorkolonialen Zeit, ob er wollte oder nicht, ob er inhaltlich dafür einstand oder nicht, für die Folgen (und meist nur für die negativen) aller nachfolgenden Zeiten, Besatzungsheere und multinationalen Konzerne haftbar zu machen, nur weil er das Pech hatte, in chronologischer Reihenfolge der erste gewesen zu sein?

Wenn man in Krapfs Sprache in einem kleinen Versuch statt „Civilisation“ das moderne Stichwort „Entwicklungshilfe“ einsetzen würde und statt „notfalls auch mit Hilfe eines wohlgeordneten Heeres von Soldaten“ (*Reisen in Ostafrika* 1, 433) eine „UN-Friedensmission“, dann stünden die Leser schnell bei Aussagen, die sich von heutigen außen- und entwicklungspolitischen Idealen kaum unterscheiden würden. – Wenn darüber hinaus Mitarbeiter von *Shelter Now* in einer Idea-Meldung vom 14. Dezember 2009 zur Lage in Afghanistan äußern, dass ein sofortiger militärischer Rückzug aus dem Land bedenklich sei<sup>11</sup>, würde Herr Raupp aus diesen landeskundigen karitativen Sozialarbeitern „christliche Militärexperten“ machen, wie er es bei Krapf tut? Würde er sie auch noch in 20 Jahre des Neokolonialismus und -imperialismus beschuldigen, wenn sie sich gar nicht mehr in diesem Sinne äußern würden? – Man sieht an diesen beiden Beispielen, dass Raupps Darstellungen unangemessen sind, weil Krapfs Äußerungen aus dem Kontext frustrierender Missionserfahrungen dieser Jahre verstanden werden müssen.

Zudem ist fragwürdig, wie Raupp diese sozialen und politischen Themen bei Krapf im Verhältnis zum bisher bekannten Gesamtwerk von rund 700 Dokumenten, die er nur zum geringen Teil kennt, gewichtet. Von Anfang bis Ende dominiert das Ideal des predigenden Missionars, dem sich alles andere unterzuordnen hat. Zu Zivilisierungsplänen finden sich außerordentlich kritische Äußerungen.

Zusammenfassend ist festzustellen: Es ist wissenschaftlich fragwürdig und methodisch unzulässig, problematische Aussagen Krapfs aus dem historischen Kontext seines Gesamtwerks zu isolieren und unter dem Schlagwort des „Vorläufertums“ mit der kolonialen Theorie und Praxis einer späteren Zeit in Verbindung zu bringen. Hat man sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf ihn berufen, dann geschah dies sachlich klar unrechtmäßig. Raupps zahlreiche Veröffentlichungen sind daher für die Krapfforschung nicht zukunftsweisend, da schon überholt, wie der nächste Abschnitt zeigen wird. Wenn Herr Raupp recht hätte, müsste man sich wundern, warum Krapf heute als Missionar, Entdecker und Sprachforscher, aber nicht als großer Militärstrategie und Kolonialist gewürdigt wird.

## 5. Heinrich Bursik 2008

Heinrich Bursik hat 2008 in Wien eine historische Diplomarbeit über Geographie und Sprachwissenschaft als Instrumente der Mission bei Ludwig Krapf eingereicht und dafür den Mag. phil.-Titel erhalten<sup>12</sup>. Bursiks Arbeit zeichnet sich im

11 Idea.de online [Stand: 14.12.2010] „Afghanistan: Hilfswerk gegen vorschnellen Militärabzug“.

12 Heinrich Bursik: „Wissenschaft u. Mission sollen sich aufs innigste miteinander befreunden“. *Geographie und Sprachwissenschaft als Instrumente der Mission – der Afrikareisen-*

Gegensatz zu den vorher besprochenen Artikeln Werner Raupps nicht nur durch ihre wohlthuend nüchtern-deskriptive Darstellungsweise aus. Das Verhältnis von geographischer, linguistischer und missionarischer Arbeit zueinander sowie von Mission und Kolonisierung hat er umfangreicher entfaltet als Clemens Gütl in seiner Magisterarbeit. Dabei kamen Bursik auch Krapfbriefe zugute, die Gütl überwiegend noch nicht kannte und die er – auch das ein Meilenstein in der Erforschung von Krapfs Lebenswerk – erstmals veröffentlicht (120–218). Wichtig sind unter den 48 abgedruckten Dokumenten die beiden langen Briefe an den damaligen Tübinger Alttestamentler und Orientalisten Heinrich von Ewald aus den Jahren 1845 und 1848 (120–153), ein Brief an den ethnologisch interessierten Karl Andree, neun Briefe an den Afrikareisenden Gerhard Rohlfs und besonders neun Briefe an den Wiener Ägyptologen und Afrikanisten Simon Leo Reinisch (193–210). Im Brief vom 20. September 1848 an Ewald kann Krapf noch von kleinen christlichen Kolonien schwärmen, die den Eingeborenen zeigen, welche Segnungen das Christentum nach seiner sozialen Seite mit sich bringt (140). Primäre Aufgabe der Mission ist das ewige Heil der Menschen (139), aber kleine christliche Kolonien könnten über christlichen Handel und ebensolche Politik in Afrika zu einer Entwicklung führen, die der des christianisierten Abendlandes gleichen würde.

Im Gegensatz dazu schreibt Krapf etwa dreißig Jahre später in seinen neun Briefen an Reinisch zwischen 1874 und 1879 zwar noch viel über linguistische und geographische Details und die Mission besonders in Äthiopien. Von positiven Effekten christlicher Zivilisation hört man in dieser Zeit, in der das koloniale Interesse Deutschlands und deutscher Missionsgesellschaften wächst, dagegen nichts mehr. Krapf würde jedoch noch immer gerne persönlich missionieren: „Wäre ich nicht nahe den 70 Jahren, u[nd] wäre ich noch bei mehr Kraft, so hätte ich jetzt eine Gelegenheit, meinen Wanderstab nochmals zu ergreifen u[nd] nach Ostafrika zurückzukehren.“ (205) – Diese Quellen sind ein klarer Beleg dafür, dass man Krapf in seiner historischen Entwicklung verstehen muss. Kolonialistische Überlegungen waren offensichtlich nur temporär in den 1840er und 1850er Jahren von Bedeutung.

## 6. Weitere Forschungen

Mit Sicherheit werden in den kommenden Jahren noch weitere Krapfiana auftauchen, da Krapfs Korrespondentennetz sehr weit reichte. Die in Frage kommenden Missionsarchive, staatlichen, kirchlichen und privaten Archive von Afrikareisenden, Geographen, Ethnologen, Konsulatsangestellten, denen Krapf begegnet ist und die ihn anscrieben, sind noch nicht alle online erfasst und auch noch nicht

von Forschern ausgewertet worden. Ein strukturelles Problem der Krapfforschung wird auch in Zukunft kaum zu lösen sein: Die missionsgeschichtlichen Forscher kennen sich nicht umfassend in der äthiopistischen und afrikanistischen Sekundärliteratur aus, und umgekehrt verhält es sich leider genauso<sup>13</sup>. Quellen, die Missionshistoriker entdeckt haben, sind den Afrikanisten nicht bekannt – und umgekehrt.

Der Verfasser hat kürzlich drei Briefe (16 Seiten) von Krapf an den englischen Afrikareisenden James Augustus Grant (1827–1892) im Nationalarchiv von Schottland in Edinburgh entdeckt<sup>14</sup>. Gemeinsam mit John H. Speke hat Grant 1860 bis 1863 die Nilquellen erforscht. 1868 nahm er an der Expedition von Robert Napier nach Äthiopien teil. Diese Texte sind bisher anscheinend nicht für Krapfs Leben ausgewertet worden.

Die bisher erschienenen drei Bände der *Encyclopaedia Aethiopica* brachten neue Informationen über das Äthiopien-Engagement Krapfs und seiner damaligen Mitarbeiter ans Tageslicht. Besonders zur britischen Napier-Expedition gibt es wichtige neuere Forschungen und Quellenfunde<sup>15</sup>.

Rune Imberg, Kirchengeschichtler an der Gemeindefakultät Göteborg, hat dieses Jahr in einem Aufsatz Krapfs Leistungen als Sprach- und Missionspionier gewürdigt<sup>16</sup>. Für die Wichtigkeit von Krapfs linguistischen Forschungen zitiert er einen Aufsatz der Berliner Privatdozentin für Afrikanistik Catherine Griefenow-Mewis<sup>17</sup>. In seiner Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche Kenias stellt Imberg Krapfs Bedeutung für die Entstehung einer einheimischen Kirche heraus<sup>18</sup>.

Immer mehr Archive werden online katalogisiert und alte Zeitschriften und Bücher eingescannt und ebenso via Internet verfügbar. Daher ist mit weiteren Quellenfunden in den kommenden Jahren zu rechnen.

- 
- 13 Die ins Deutsche übersetzte Biografie des schwedischen Erweckungspredigers *Carl Olof Rosenius* von Sven Lodin (hg. von Jochen Eber, Groß Oesingen: Harms, 2009, 420 S.) enthält wertvolle Informationen über Leben und Werk des Krapf-Freundes Peter Fjellstedt und über die Swedish Evangelical Mission. Diese Details waren bisher nur Lesern mit schwedischen Sprachkenntnissen zugänglich.
- 14 Archiv-Nr. MS.17909, f.151, letter of 1870; MS.17911, f.222, précis of letter of 1870; MS.17931, f.33, letter of 1870.
- 15 *Encyclopaedia Aethiopica*, hg. von Siegbert Uhlig u. a., Wiesbaden: Harrassowitz, Bd. 1, 2003, 846 S.; Bd. 2, 2005, 1082 S.; Bd. 3, 2007, 1211 S.
- 16 Rune Imberg: Dr. Krapf – the (almost) forgotten missionary pioneer, in: *Svensk Missions-Tidskrift [SMT] / Swedish Missiological Themes*, 98, H. 1, 2010, 49–67.
- 17 Catherine Griefenow-Mewis, J. L. Krapf and his role in researching and describing East-African languages, in: *Swahili Forum III, Afrikanistische Arbeitspapiere [AAP] Nr. 47*, 1996, 161–171 (vgl. auch unten Anmerkung 20), <http://www.ifeas.uni-mainz.de/SwaFo/Volume3.html>
- 18 Rune Imberg: *A door opened by the Lord. The history of the Evangelical Lutheran Church in Kenya*, Församlingsfakultetens skriftserie 9, Örkelljunga: BV-Förlag, Göteborg: Församlingsförlaget, 1. und 2. Aufl. 2008, 20–23.

Man darf die Reichweite von Krapfs Lebenswerk allerdings auch nicht überschätzen. Als Linguist, Entdecker und Missionspionier, der *Vorläufer für weitere Missionare sein wollte*, ist er bekannt geworden, und bei diesen Themen schlägt sein Herz. Die deutsche Botschafterin in Nairobi Margit Hellwig-Boette hat das Krapf-Denkmal in Mombasa restaurieren lassen und den Krapf Memorial Heritage Park im Rahmen der Deutschen Kulturwochen Mitte bis Ende Oktober 2009 wieder neu eröffnet.<sup>19</sup> Hellwig-Boette würdigte Krapf als Entdecker, Linguist und Missionar, dessen Frau und Tochter in der Nähe des Denkmals begraben sind. Die Ergebnisse eines Krapf-Workshops in Mombasa 2007 wurden in Kenia veröffentlicht<sup>20</sup>.

In einem Grußwort für die Krapf-Festveranstaltung am 15. Januar 2010 in Dendingen hob der Generalsekretär der *Evangelical Lutheran Church in Kenya* John Halakhe<sup>21</sup> Krapfs Bereitschaft hervor, unter Aufopferung seines Lebens Gottes Wort über kulturelle Grenzen hinweg mitzuteilen. So konnten Menschen in Ostafrika auch Gottes Wort hören und errettet werden. Dieser Stellungnahme muss nichts hinzugefügt werden.

Jochen Eber

### Recent Research on Johann Ludwig Krapf

In recent times research interest on Johann Ludwig Krapf (1810–1881) has been growing. Andreas Baumann published his Master's thesis on the Apostles Street of the Pilgermission St. Chrischona in 1999. Krapf acted as secretary of this missionary project. Clemens Gütl wrote his Master Thesis in African Studies on Krapf's linguistic efforts in 2001 and published Krapf's *Memoir on the East African Slave Trade* (1853) in 2002. The author of this essay published a life of Krapf in 2006 (*Johann Ludwig Krapf – ein schwäbischer Pionier in Ostafrika*) containing a large number of hitherto unpublished sources and historical pictures. In 2007 Werner Raupp contributed two biographical sketches on Krapf which are very critical of the African pioneer. In 2008 Heinrich Bursik investigated Krapf from a historical point of view and published his correspondence with geographers and friends. Ethiopian Studies (*Encyclopaedia Aethiopica*) contribute to

19 Vgl. [www.nairobi.diplo.de/Vertretung/nairobi/en/Startseite.html](http://www.nairobi.diplo.de/Vertretung/nairobi/en/Startseite.html) [Stand: 14.1.2010]

20 Clarissa Vierke (Hg.): *Johann Ludwig Krapf. The life and work of a missionary and scholar-traveller in nineteenth-century East Africa; proceedings of the workshop on life and work of Johann Ludwig Krapf, Mombasa, September 11, 2007*, Nairobi: National Museum of Kenya, The Embassy of The Federal Republic of Germany, [2007] 168 S. – Ebenfalls auf den Workshop von 2007 geht die folgende Veröffentlichung zurück: Gudrun Mieke, Henrike Firsching: *Exploring Krapf's Dictionary*, Swahili Forum 16, Special Issue, 2009, 203 S., <http://www.ifeas.uni-mainz.de/SwaFo/SF16.pdf>

21 John Halakhe, Nairobi, E-mail vom 8. Januar 2010 an den Verfasser.

the life of Krapf as well as Swahili and East Africa research (Catherine Griefenow-Mewis, Clarissa Vierke, Gudrun Mieke, Henrike Firsching). In 2010 church historian Rune Imberg from Sweden contributed an essay from the perspective of mission history, showing that Krapf promoted mission in East Africa within a large network of persons interested in Africa. It is likely that in future additional letters from his pen will be found.

Martin Abraham

# Kirche – das spannungsreichste Thema der Theologie<sup>1</sup>

Warum soll ausgerechnet Kirche das spannungsreichste Thema der Theologie sein? Lässt sich dieser Superlativ angesichts der an Spannungen wahrlich nicht armen Geschichte der theologischen Einzelthemen rechtfertigen? Was gab und gibt es für Streit um die biblische Hermeneutik, um die Schöpfungslehre, um ethische Probleme oder um die Fragen der sogenannten „Letzten Dinge“! Warum soll das Kirchenthema ihnen gegenüber besonders herausstechen?

Ich möchte diese Fragestellung begründen und Perspektiven zu ihrer Beantwortung aufzeigen, indem ich in gebotener Kürze verschiedene Spannungsfelder der Ekklesiologie benenne, denen sich mein Dissertationsprojekt „Evangelium und Kirchengestalt“ widmet. Beginnen möchte ich mit einem Zugang bei der allgemeinen Rezeption (1.), um dann drei Themenkomplexe anzureißen, die für die traditionelle und die neuere Lehre von der Kirche relevant sind: Pluralität wissenschaftlicher Zugänge, konfessionelle Pluralität und sozialer Wandel (2. bis 4.). Das Ganze läuft zu auf Überlegungen zum Verhältnis zwischen sichtbarer und geglaubter Kirche und ihren Auswirkungen für die konkrete Gemeindepaxis (5.).

## 1. Spannungsreiche Zugänge

„Die Kirche macht ...“, „Die Kirche müsste viel mehr ...“, oder noch allgemeiner ohne Artikel: „Kirche sollte ...“ So sprechen nicht nur die Menschen in der Fußgängerzone. So reden oft auch Theologiestudierende und Pfarrer von der Kirche. Aber wer ist „die“ Kirche überhaupt? Was macht sie aus, wer repräsentiert sie? Auf breitester Ebene eröffnet sich hier ein Feld differenzierter und zum Teil widersprüchlicher Zugänge. Ich greife ein paar Begebenheiten heraus, die sich während der letzten Wochen und Monate in „meiner“ Kirchengemeinde zugetragen haben.

Da ruft eine 83jährige Dame im Gemeindebüro an und trägt der Sekretärin auf: „Sagen Sie doch mal dem Pfarrer, er soll etwas gegen dieses neue amerikanische Hallo-Wehn unternehmen! Da kamen Kinder an die Tür und wollten Süßigkeiten, und als ich sie ohne was fortgeschickt habe, haben sie mich furchtbar

---

<sup>1</sup> Vortrag zur Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises am 12. Dezember 2008 im Theologischen Seminar Dietzhölztal-Ewersbach.

beschimpft. Ja, wissen die denn nicht, dass heute Reformationstag ist?“ Nein, das wussten sie vermutlich nicht, zumal die Halloweengeister unseres Ortes in letzter Zeit vermehrt muslimischen Ursprungs sind und den Satz „Süßes oder Saures“ manchmal nur gebrochen, zuweilen auch gar nicht mehr über die Lippen bringen. Man kann nicht davon ausgehen, dass vor diesem Hintergrund die komplexe Traditionslinie des 31.10. mit den Stationen keltisches Alt- und Neuheidentum, Allerheiligen, Wittenberger Thesenanschlag und amerikanisch-westeuropäische Kommerzialisierung im Blick ist. Was aber wird hier „von Kirche“ erwartet? Der Pfarrer soll die abendländische Kultur verteidigen, indem er von der Kanzel herab mahnende Worte an die dort versammelte Kerngemeinde richtet. Dass die Schnittmenge zwischen der Kerngemeinde und den Halloweengängern eher gering sein dürfte, spielt im Kirchenbild der Anruferin keine große Rolle. Ihr Lebensgefühl geht zurück auf die fünfziger Jahre, als unser 15.000-Einwohner-Städtchen noch ein Dorf mit homogener Kommunikationsstruktur war; ein Dorf, dessen Zusammenhalt und Selbstgefühl unter anderem durch die Evangelische Kirchengemeinde – damals die einzige am Ort – und das Pfarramt verbürgt wurde.

Zweites Beispiel: Samstagmorgen, Anruf einer Frau per Handy aus dem fahrenden Auto. „Guten Tag, Herr Pfarrer, ich wollte mal fragen, ob Sie nächste Woche unsere beiden Kinder taufen könnten. Ja, wir haben hier noch einen Zweitwohnsitz, aber die letzten Jahre haben wir in den USA gelebt. Mein Mann hat da bei einer Autofirma gearbeitet. Jetzt ziehen wir in zwei Wochen – Lukas, sei doch mal still dahinten! – also, in zwei Wochen ziehen wir wieder um nach Ungarn, und da wollten wir vorher gern, dass die Kinder noch getauft werden.“ Mein erster Gedanke nach dem Gespräch: Das ist wie beim Drive-In von McDonald's. Church on demand, der flexible Dienstleister zu jeder Tages- und Nachtzeit. Das mache ich nicht mit. Mein Eindruck ein paar Tage später nach dem Taufgespräch: Das ist eine postmoderne Nomadenfamilie – unterwegs zwischen den Kontinenten, auf der Suche nach einer Kontinuität im Leben. Zu dieser Kontinuität gehörte für sie ganz wesentlich Kirche, verbunden mit dem Versprechen, auch am neuen Wohnort den Gemeindekontakt zu suchen. Wie es nach den Taufen und nach dem Umzug dann weiterging? Ich weiß es (bisher) nicht. Gott weiß es.

Drittes und letztes Beispiel: Kirche und Finanzen. Wichtigstes Thema der Synodalberichte sind – jedenfalls in der durch Presse und Funk vermittelten Wahrnehmung – Stellenkürzungen, Einsparungen, Verkauf von Kirchengebäuden in den Ballungszentren. Bad news are good news. Was wird damit transportiert? Schadenfreude, Achselzucken, ein weiterer Mosaikstein in der allgemeinen Weltuntergangsstimmung? Möglicherweise. Vielleicht ist es, ad optimam partem interpretiert, aber auch eine Art von Solidaritätsgefühl nach dem Motto: Schau, die sind auch von dieser Welt. Die haben mit den gleichen Problemen zu kämpfen wie unsereiner und müssen auch den Gürtel enger schnallen. In einzelnen Fällen wurde mir diese „gefühlte“ Solidarität sogar explizit von Menschen bestä-

tigt, die kurz zuvor aus der Kirche ausgetreten waren und denen ich daraufhin einen Brief geschrieben hatte. Gegen Kirche hätten sie nichts, auch gläubig seien sie auf jeden Fall. „Aber sie wissen ja selbst, wie’s ist, Herr Pfarrer ...“ Offensichtlich existierte keine Bindung, die stark genug gewesen wäre, um diesem „Sie wissen ja, wie’s ist“ etwas entgegenzusetzen. Kein Bewusstsein, warum Kirche wichtig und auf die Beteiligung ihrer Mitglieder angewiesen ist.

Drei Momentaufnahmen, drei Zugänge: Kirche als Bewahrerin der Kultur? Kirche als Dienstleister bei speziellem Bedarf? Kirche als Unternehmen in der Finanzkrise? Ja, all dies ist Kirche – kulturelle Größe, Lebensbegleiterin, Institution mit eigenem Organisations- und Finanzbedarf. All dies ist sie *auch*. Was aber ist sie *wesentlich*? Die Dimension des Wesentlichen ist bei den meisten solcher Zugänge nicht im Blick, jedenfalls nicht bewusst. Folglich besteht genau darin eine der Hauptaufgaben und zentralen Herausforderungen sowohl für die Ekklesiologie als auch für die Gemeindepraxis – nämlich zu vermitteln zwischen den mehr oder weniger zufälligen, von isolierten Eindrücken geprägten Zugängen der Menschen einerseits und dem, worum es eigentlich geht, andererseits.<sup>2</sup>

Eine erste Antwort auf die Frage, warum Kirche ein in besonderem Maße spannungsreiches Thema der Theologie ist, lässt sich jedenfalls schon jetzt formulieren: Wenn es um Kirche geht, reden alle mit. Und das führt zu großer Meinungsvielfalt. Warum alle mitreden? Weil Kirche den Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit nahekommmt. Dabei macht es subjektiv keinen großen Unterschied, ob dies eine bloß empfundene oder eine konkret realisierte Nähe ist. Kirche ist ein Jedermannsthema. Über Bibel, Evolutionstheorie oder Sterbehilfe lässt man in den allermeisten Fällen die Experten streiten. Über Gott oder den eigenen Glauben zu sprechen, fällt vielen schwer. Zu Kirche hingegen hat auch derjenige eine Meinung, der von ihr distanziert ist. Das Kirchenthema ist, so könnte man sagen, die *Biblia pauperum*, die Armenbibel des 21. Jahrhunderts. So wie den Analphabeten des Mittelalters Wand- und Deckengemälde vor Augen gestellt wurden, um biblische Geschichten und ekklesiale Traditionen zu transportieren, so begegnet vielen Menschen heute der christliche Glaube oder das, was sie dafür halten, fast ausschließlich in Form dessen, wie sie Kirche(n) wahrnehmen. So speist sich der *Spannungsreichtum der Zugänge zum Thema „Kirche“ aus der Vielfalt menschlicher Lebenswelten in ihrer perspektivischen Fragmentierung*.

2 Diese Aufgabe stellt sich strukturell gesehen übrigens auch für den freikirchlichen Bereich – nur sind die Herausforderungen dort inhaltlich anders gefüllt. Geht es hier doch regelmäßig um die Unterscheidung zwischen Freikirche und Sekte, um die Erläuterung der Mitgliedschaftsstrukturen und um die Korrektur medialer Zerrbilder. Auch hier besteht eine Grundspannung zwischen gemeindlichem Selbstverständnis und gesellschaftsöffentlicher Wahrnehmung.

## 2. Epistemologische Spannung, oder: Wie lässt Kirche sich zutreffend erfassen?

Wenn es um Kirche geht, dann reden alle mit – dieser Satz hat weitgehende Gültigkeit auch im Blick auf den wissenschaftlichen Diskurs. Fangen wir bei einem willkürlich gewählten Randphänomen an: bei der europäischen Kunstgeschichte. Sie wäre nicht denkbar ohne die Kenntnis sakraler Architektur, biblisch inspirierter Bildprogramme oder liturgischer Vollzüge. Auch wenn diese Spezialdisziplin Kirche nur aus einem bestimmten, eng begrenzten Blickwinkel wahrnimmt, sind in ihren Diskursen doch immer auch bestimmte Annahmen über das *esse* oder das *bene esse* von Kirche vorausgesetzt. Vergleichbares gilt für die Geschichtsschreibung überhaupt. So heißt es einleitend bei Karl Heussi, dem Klassiker der kirchenhistorischen Kompendien, er wolle von Kirche explizit nicht „im dogmatischen (religiösen) Sinn in irgendeiner Formulierung“ sprechen. Im Nachsatz bezeichnet er dann jedoch als Gegenstand seiner Geschichtsschreibung „das Christentum oder die christliche Religion“.<sup>3</sup> Zu Recht ist der Autor bestrebt, seine Arbeitsweise vom Vorgehen eines bekenntnisgebundenen Systematischen Theologen zu unterscheiden; nur zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass auch die Begriffe „Christentum“ und „Religion“ einer Explikation bedürftig sind, die ohne dogmatische Bezüge nicht auskommt.

Ist also die *Dogmatik* die eigentlich zuständige Wissenschaft, wenn es um das Wesen von Kirche geht? Sie ist es in der Tat – allerdings nur in bestimmter Hinsicht. So wie es Aufgabe der gesamten christlichen Lehre und ihrer Systematischen Theologie ist, dem Satz „Gott ist Mensch“ nachzudenken<sup>4</sup>, ist es Aufgabe der Ekklesiologie, den Satz „Ich glaube die heilige christliche Kirche“ aus dem dritten Artikel des Apostolicums zu entfalten. Dieser ihrer Aufgabe kommt sie nach, indem sie die in Bibel und Bekenntnis gegebenen Aussagen und Verheißungen über Grund, Wesen und Gestalt der Kirche in ihrem Wahrheitsanspruch vertritt, sie entfaltet und sie konstruktiv und kritisch auf die Realitäten menschlichen Zusammenseins in der Kirche bezieht.<sup>5</sup> Ekklesiologie ist *Lehre* von der Kirche und hat zugleich – eben aufgrund der Beschaffenheit ihres Gegenstands – ein dezidiertes Interesse an kirchlicher *Praxis*. Allein: Sie hat nicht die Methoden und Kapazitäten, um sich dieser Praxis empirisch zuzuwenden.

Die Ekklesiologie bedarf daher einer Partnerwissenschaft: der (*Kirchen-*) *Soziologie*. Diese beschreibt so vorurteilslos wie möglich die in der Erfahrungswelt wahrnehmbaren Phänomene im Zusammenhang mit Kirche; sie sagt, was Menschen faktisch von Kirche halten und wie sie sich faktisch zu ihr und in ihr

3 Karl Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 18. Aufl., 1991, 4, § 2a.

4 Vgl. Oswald Bayer: *Theologie*, HST 1, Gütersloh: Gütersloher 1994, 21.

5 Vgl. Martin Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, TBT 140, Berlin, New York: de Gruyter 2007, 200.

verhalten. Als Wissenschaft vom Menschen kann sie dabei nicht rein positivistisch arbeiten, will sie nicht steril werden. Auch und gerade die Soziologie lebt von Wertannahmen und Zukunftserwartungen. Darin begegnet sie der Theologie auf Augenhöhe und nicht als bloße Hilfswissenschaft. Damit wird ein konflikt- und spannungsreicher Dialog eröffnet, der die Offenlegung der jeweiligen Voraussetzungen fordert und ein Bewusstsein von den Grenzen der eigenen Disziplin verlangt.<sup>6</sup> Auch wenn dieser interdisziplinäre Dialog ein mühsames Geschäft ist: Nur so begegnen die Wissenschaften einander als Wissenschaften, nur so können Kurzschlüsse und gegenseitige Bevormundung vermieden werden.<sup>7</sup>

Die *Praktische Theologie* als „dritte Wissenschaft im Bunde“ hat die Aufgabe, zwischen soziologisch erhobener Faktizität und systematisch-theologisch formulierter Wesens- und Zielbestimmung der Kirche zu vermitteln. Sie sitzt damit zwischen allen wissenschaftlichen Stühlen; ihre Aufgabe ist oft undankbar.<sup>8</sup> Im Zirkel zwischen Theorie und Praxis hat sie das Fundament der Lehre und den Zustand der Kirche gleichermaßen im Auge zu behalten. Unter diesen Voraussetzungen kann sie nicht anders als dauerhaft unzufrieden sein, denn die Verbesserung der kirchlichen Zustände ist in diesem Äon per definitionem unabschließbar. Zugleich aber ist damit garantiert, dass sie in Bewegung bleibt, dass der theologische und geistliche Gedanken- und Tatenstrom weiterfließt – zumal wenn sie nicht nur in kritisch-reflektierender Distanz verharrt, wie es hierzulande in zum Teil einseitiger Weise der Fall war, sondern auch wagt, Modelle guter Praxis in den Blick zu nehmen.<sup>9</sup> *Praktische Theologie* ist somit *die theologische*

6 Vgl. a. a. O., 181–192, 237–254.

7 Eine *theologische Bevormundung* der Soziologie liegt beispielsweise dort vor, wo empirische Fragestellungen ab ovo als theologisch irrelevant gelten oder aber wo von Umfragen ganz bestimmte Ergebnisse erwartet werden, die vorgefasste Thesen bestätigen sollen. Eine *soziologische Bevormundung* (oder auch „vorlaufende Selbstunterwerfung“) der Theologie liegt etwa vor, wo Sätze mit den Worten beginnen: „Unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen kann Kirche nur ...“ oder wo Glaube mit Religiosität und Kasualien mit Ritualen identifiziert werden. Damit wird die Dimension des Transzendenten auf die Sphäre persönlicher Motivationslagen reduziert. (Ich gestehe, dass der Ärger über solche in der Soziologie und Praktischen Theologie geradezu stereotyp auftauchenden Gedankenfiguren ein wesentliches Movens für die Anfertigung meiner Arbeit war.)

8 Entsprechend schwankt ihre Einordnung in der theologischen Enzyklopädie zwischen den Positionen der „Krone“ (Friedrich Schleiermacher: *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus dem Nachlass hg. v. Jacob Frerichs, SW 1, [1850] Nachdr. Berlin, New York: de Gruyter 1983, 26) und des „Aschenbrödel[s]“ (Friedrich Niebergall: *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage* 1, Tübingen: Mohr 1918, 6) – letzteres nicht als Niebergalls eigene Sicht, sondern in Kritik dessen, was er von Seiten der übrigen theologischen Disziplinen her empfand.

9 Eines der jüngeren Beispiele, das nebenbei belegt, dass volkswirtschaftliche Ekklesiologie und Gemeindepraxis von freikirchlichen Anregungen profitieren kann: Wilfried Härle, Jörg Augenstein, Sibylle Rolf, Anja Siebert: *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht*, Leipzig: EVA 2008.

*Spannungsdisziplin schlechthin*, ausgestreckt zwischen Glauben und Schauen, zwischen dem Gestern, dem Heute und dem Morgen, zwischen Sein, Sollen und Verheißung der Kirche.<sup>10</sup>

### 3. Konfessionelle Spannung, oder: Worin besteht Kirche?

Gehen wir einen Schritt weiter in Richtung materialer Konkretion und wenden uns den innerekklesiologischen Differenzen zu. Sie schlagen sich nieder in der Existenz verschiedener Kirchenformen – Differenzen, die so klar an der Oberfläche liegen, dass schon ein Blick ins Telefonbuch reicht. Über die äußerst unterschiedlichen Gemengelagen vor Ort, über Konkurrenz, schweigende Koexistenz oder Synergie ist damit noch nichts gesagt, ebenso wenig über die Asymmetrien wechselseitiger Abgrenzungen, Amtsverständnisse, Mitgliedschaftsregelungen, Abendmahlseinladungen oder -ausschlüsse. Das muss hier auch nicht en détail geschehen. Für unseren Zweck reicht es aus zu konstatieren, dass an dieser Stelle ebenfalls Spannungen bestehen.

Von Interesse ist nun aber, ob sich die zahlreichen zwischenkirchlichen Differenzen auf eine gemeinsame Grundfrage zurückführen lassen. Dazu folgender Vorschlag: Ging es im bisherigen Gang der Überlegungen darum, *wie* Kirche in der Gesellschaft wahrgenommen wird und *welche Wissenschaft* kompetent ist, in bestimmter Hinsicht über sie Aussagen zu machen, so lautet die Grundfrage der konfessionellen Spannung, *worin Kirche wahrhaft besteht*. Wer oder was konstituiert sie, was muss gegeben sein, um eine vorfindliche Gruppe von Menschen als Kirche oder Gemeinde bezeichnen zu können? Auf jeden Fall das Wort Gottes, so weit besteht Konsens. – Nur das Wort? Und: In welcher Weise ist dieses Wort unter den Menschen präsent? Hier beginnen die Differenzen.

Die *römisch-katholische* Lösung besagt: Das Wort hat sich in die Kirche inkarniert. Kirche ist die Verlängerung der Menschwerdung Gottes und existiert in unauflöslicher Verbindung von geglaubter Größe, juristisch-dogmatisch durchorganisierter Weltkirche und dem Amt des römischen Bischofs. Amt, Schrift, Tradition, Theologie und Lehramt sind ohne einander nicht denkbar.<sup>11</sup> Beabsich-

10 Stillschweigend vorausgesetzt ist dabei, dass Praktische Theologie sich primär auf Kirche und Gemeinde bezogen sieht. Dies ist leider in weiten Teilen des praktisch-theologischen Diskurses nicht mehr der Fall. Oft erfolgt ein Rückzug auf Teilgebiete (Individuum, Ästhetik) oder eine Ausweitung ins rein Formale (allgemeine Religions- oder Gesellschaftstheorie; vgl. Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt*, 192–200, 211–216).

11 Nur so bewahre sie den „heilsökonomischen Wesenskern“ (Reinhard Marx: *Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise*, Abhandlungen zur Sozialethik 29, Paderborn u.a.: Bonifatius 1990, 133). „Die [römische; M.A.] Katholizität ist nicht bloß ein ... äußerer Apparat zur Organisation des Ganzen; sie ist eine zentrale innere Dimension des eucharistischen Geheimnisses selbst“ (Joseph Ratzinger, zit. a. a. O., 437).

tigt ist damit eine Konkretisierung und Verleiblichung des Wortes, um dem einzelnen Gläubigen Gewissheit zu ermöglichen. Aus reformatorischer Sicht allerdings ist der Effekt kontraproduktiv. Gottes Geist wird an menschliche Regelungen gebunden, das Glaubensereignis zur Satzwahrheit der credenda transformiert, das Sakrament zum Besitz der Kirche erklärt statt zu ihrem Ursprung. Unbeschadet großer geistlicher Aufbrüche innerhalb der römisch-katholischen Kirche und gravierender Fehlleistungen auf evangelischer Seite hat der Widerspruch der Reformation an diesem Punkt bis heute nichts von seiner Relevanz verloren.

Das andere Extrem: die Freikirchen, präziser gesagt die *Freiwilligkeitskirchen*. Sie setzen bei der Versammlung der glaubenden Einzelmenschen an. Sakramente als Heilmittel, die Externität von Riten, Traditionen und Gebäuden, die von Luther behauptete Heilssuffizienz des Wortes<sup>12</sup> – all das ist ihnen verdächtig, weil sie schon zu oft den Missbrauch erlebt haben. Und ist es nicht in der Tat so, dass der Mensch auf der Straße meint, mit der Taufe werde man automatisch zum fertigen Christen, und dass Gemeindezucht nur noch ein Stichwort in rechtshistorischen Fußnoten ist? Die Freiwilligkeitskirchen legen zu Recht den Finger in diese Wunden; zu Recht mahnen sie Ernsthaftigkeit und Selbstverantwortung des Glaubens an. Doch stehen sie nicht auch in der Gefahr, vieles von dem zu verlieren, was die Schrift an autopoietischem Wortverständnis vorgibt? Nicht die aus Individuen zusammengesetzte Gemeinde ist es, die erst sekundär zum Gottesdienst zusammentritt<sup>13</sup>, sondern der Gottesdienst, der die Gemeinde überhaupt schafft. Das im Gottesdienst wirkende Wort ist auch der entscheidende Grund, um von einer Einheit der Gemeinde und der gesamten Kirche sprechen zu können – und nicht etwa eine Gleichförmigkeit in ethischen oder hermeneutischen Einzelfragen. Mit Luther im Bezug auf Jes 50,10f gesprochen: Wo das Wort Gottes ist, da wirkt es, und wo es wirkt, ist bereits die „*Ecclesia sancta Catholica*“ vorhanden – wenn auch, was die wahren Glaubenden angeht, „jr gleich seer wenig sind, Denn Gottes wort gehet nicht ledig ab“<sup>14</sup>.

Wer nun seine Platzanweisung weder bei der römisch-katholischen noch bei der frei(willigkeits)kirchlichen Position, sondern im Raum der *evangelischen Landeskirche* sieht, steht damit wiederum an einem spannungsreichen Ort. Wird doch hier Kirche verstanden als Versammlung, die durch Wort Gottes, Abendmahl und Taufe entsteht.<sup>15</sup> Dieser Satz ist einfach, aber leicht misszuverstehen – gibt er doch einerseits dem minimalistischen Irrglauben Nahrung, außer Wort

12 „Und wenn sonst kein zeichen were, denn dis allein, so were es dennoch gnugsam zu weisen, das daselbs mueste sein ein Christlich heilig volck“ (Martin Luther: *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, 1539, [624–653] 629,32–34). „Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Ding heilig machet, dadurch sie selbs, die Heiligen alle, sind geheiligt worden“ (ders., GrKat, Erklärung zum dritten Gebot, BSLK 583,33–36).

13 So die Tendenz bei Miroslav Volf: *Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive*, in: EvTh 49, 1989, (52–76) 54, Anm. 7.

14 Luther: *Von den Konziliis*, WA 50,629,30f.

15 Confessio Augustana Art. 7, BSLK 61,2–17.

und Sakrament sei nichts weiter nötig<sup>16</sup>, und zieht andererseits eine große Verletzlichkeit in hermeneutischer Hinsicht nach sich. Wenn nämlich das biblische Wort aus sich heraus wirken soll, weder abgesichert durch ein vorgeschaltetes Lehramt noch durch festgeklopfte Modelle für Offenbarung und Schriftverständnis<sup>17</sup>, öffnet dies dem Dauerstreit Tür und Tor. Das Wort Gottes wird dann leicht zum Spielball subjektiver Interessen und geistesgeschichtlicher Zeitströmungen. In der Tat sind diese Befürchtungen allzu oft bestätigt worden. Und dennoch ist Martin Luther zuzustimmen, dass der Missbrauch der guten Sache ihren rechten Gebrauch nicht aufhebt.<sup>18</sup> Es gibt nur eines, was das Wort Gottes retten kann, und das ist dieses Wort mit dem ihm innewohnenden Geist selbst. Wer ihm mit grundsätzlicher Hörbereitschaft begegnet, der wird merken, dass es kein Wort wie jedes andere ist, und wird zumindest im Wesentlichen eine der Schrift adäquate Hermeneutik entwickeln. Um es mit einem leicht pathetischen, aber doch treffenden Bild zu sagen: Wie verteidigt man einen Löwen am besten? Indem man ihn freilässt. Weil dieser Löwe des Wortes Gottes auch heute noch kräftig und lebendig ist, ist es guten Gewissens möglich, in der Evangelischen Landeskirche zu bleiben – trotz allen ethisch-theologischen Wildwuchses.

Insgesamt erweist sich die *Vielfalt und spannungsreiche Widersprüchlichkeit der Konfessionen und Kirchenformen* von Anfang an als Begleitumstand des Seins von Kirche(n) in der Welt. Was heißt das nun für die Ökumene vor Ort, sei sie inner- oder außerevangelisch orientiert? Ein Zweifaches: a) Grenzen schaffen Klarheit. Man kommt im Gespräch nicht weiter, wenn bestehende Unterschiede ignoriert oder überspielt werden. Aber zugleich gilt: b) Wer an den Grenzen stehen bleibt, macht es sich zu leicht. „Das Wissen um die *Einheit* der Kirche in Jesus Christus und um das Fragmentarische der je eigenen Verwirklichung von Kirche verbietet es jeder Gemeinde, sich die Existenz anderer Gemeinden gleichgültig sein zu lassen.“<sup>19</sup> Wenn es zutrifft, dass Kirche da ist, wo Wort Got-

16 „Folgt man der CA, dann interessiert an der Kirche theologisch nur der Vollzug ihrer Aufgabe – Wortverkündigung, Darreichung der Sakramente –, nicht aber ihre kultische Ordnung oder Sozialgestalt“: Friedrich Wilhelm Graf: *Innerlichkeit und Institution. Ist eine empirische Ekklesiologie möglich?*, in: PTh 77, 1988, [382–393] 385. „Kirche ist dort, wo Evangeliums predigt und Sakramentsverwaltung geschieht, unabhängig davon, wer dabei rechtens anwesend oder abwesend ist (CA VII)“: Volker Drehsen: *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh: Gütersloher 1994, 310. Vgl. die Antikritik von Paul Philippi: *Diconica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*, hg. v. Jürgen Albert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984, 118, 140f.

17 Prominentes Beispiel: Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel (1978), in: Thomas Schirrmacher (Hg.): *Bibeltreue in der Offensive. Die drei Chicagoerklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung*, Bonn: VKW, 2. Aufl. 2004, 17–33.

18 „Abusus non tollit, sed confirmat substantiam“, „Mißbrauch nimmpt nicht hinweg das Wesen, sondern bestätigt’s“, GrKat, BSLK 703,26–28.

19 Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin, New York: de Gruyter 1995, 595.

tes ist, dann kann Kirche Jesu Christi je neu in einer römisch-katholischen, in einer evangelisch-landeskirchlichen oder in einer freiwilligkeitskirchlichen Gemeinde Gestalt gewinnen – wenn Gottes Wort dort mitgeteilt und gehört wird. Denn Kirche sind all jene Menschen, die sich gemeinsam von Gott etwas sagen lassen.<sup>20</sup> Dann sind diese Kirchen, Gemeinden und Gruppen aber auch aufgerufen, miteinander auf der Basis des Wortes Gottes zusammenzuarbeiten und einander jene Gastfreundschaft zu gewähren, die möglich ist, ohne das eigene Bekenntnis zu verletzen.<sup>21</sup>

#### 4. Sozialgeschichtliche Spannungen, oder: Kirche im Umbruch der Gemeinschaftsformen

Verstärkt hat sich in der Neuzeit eine weitere Spannung – die Spannung zwischen Sozialität der Gemeinde und Individualität des Einzelchristen. Die unterschiedlichen Kirchenformen tragen dieser Entwicklung in verschiedener Weise Rechnung: die *Großkirchen* durch Erhöhung der Binnenpluralität und -toleranz. Dinge, über die vor zwei oder drei Jahrzehnten noch heftig gestritten wurde, sind heute akzeptiert, werden stehen gelassen oder sind aufgrund Verlagerung der gesellschaftlichen Schwerpunkte auch schlicht nicht mehr so interessant.<sup>22</sup> Verschiedene Grade der Distanz und Nähe zum Gottesdienst – die es an sich schon immer gab – werden im Kirchenverständnis heute von vornherein mit einkalkuliert. Eine große Bandbreite individueller Glaubensvorstellungen und Lehrinterpretationen ist möglich geworden. Auf den ersten Blick hat dies den innerkirchlichen Frieden gestärkt. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich diese Haltung allerdings oft als Laissez-faire, als Desinteresse und letztlich als Verundeutlichung evangelischen Profils. Die Grenzen zu der von Ernst Troeltsch als „Mystik“ bezeichneten Form neuzeitlich-individualistischer Religiosität<sup>23</sup> beginnen zu ver-

20 Vgl. Schmalkaldische Artikel 12, BSLK 459,20–22.

21 Letzter Maßstab darf dieses Bekenntnis allerdings nicht sein. Auch die katholische Abendmahlslehre, auch das evangelische Amts- und Gemeindeverständnis müssen prinzipiell revidierbar sein, denn das Bekenntnis ist dem Wort Gottes untergeordnet und aus ihm abgeleitet, vgl. die Konkordienformel, Von dem summarischen Begriff, BSLK 767–769.

22 Beispiel Pazifismusdebatte: Die Welt ist seit dem Ende des russisch-amerikanischen Wettrennens keineswegs friedlicher geworden, aber die Thematik erscheint nicht mehr so griffig, die Fronten erscheinen nicht mehr so klar wie noch in den achtziger Jahren.

23 Die „rein individuelle unmittelbare Gottesgemeinschaft, die auf das innere Licht begründet ist“, „sucht überhaupt keine organisierte Gemeinschaft mehr, sondern nur den freien geistigen Gedankenaustausch“: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, GS 1, UTB 1811f, Tübingen: Mohr 1912, Nachdr. 1994, 382, 420. Zur zunehmenden Durchdringung und Verschmelzung von „Kirche“ und „Mystik“ vgl. Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt*, 171–174.

fließen. Ob die von der EKD-Leitung für die Zukunft erhoffte „Beheimatungskraft“<sup>24</sup> der Kirche auf diese Weise gestärkt wird, ist fraglich.

Die *Freiwilligkeitskirchen* ihrerseits stellen eine moderne Antwort auf das Problem von Individualität und Sozialität dar: Sie setzen beim Individuum an. Der Glaube wird nicht so sehr durch Tradition und Ritus vermittelt, sondern soll in individueller Überzeugtheit zum Zuge kommen. Diese Überzeugtheit ist der Kitt, der die überschaubare Glaubensgemeinschaft auch in Zeiten gesellschaftlicher Veränderung und Pluralisierung zusammenhalten soll. Unter der Voraussetzung klarer Außengrenzen und weitgehend homogener Binnenstrukturen und -inhalte funktioniert das auch, ist allerdings in seiner Reichweite begrenzt. Für die meisten postmodernen Zeitgenossen erscheinen die Freiwilligkeitskirchen, von außen betrachtet, als eine von vielen Untergruppen im pluralen Gemischtwarenladen unserer Tage, die allenfalls durch ihren Absolutheitsanspruch seltsam auffallen.

Beiden Kirchenformen steht relativ neu das Phänomen *volatiler*, spontan entstehender (und in vielen Fällen wohl auch wieder vergehender) *Sozialität* gegenüber. Auch in Deutschland beginnen sich solche Gruppen unter dem Schlagwort der „Emerging Church“ zu sammeln.<sup>25</sup> Offensichtlich sind viele aus der Generation der Teens und Twentysomethings über den Punkt konsequenter Individualisierung hinausgelangt. Freundschaft, Gemeinschaft und das soziale Netz werden angesichts einer zunehmend unsicheren Gesellschaftslage als neue Werte entdeckt. Der Staat erscheint als Versorger zunehmend unzuverlässig, oft sind die Familienstrukturen überlastet. Die kleine, bewusst gesuchte Gemeinschaft scheint demgegenüber Alternativen zu bieten. Fraglich ist allerdings, wie dauerhaft solche Gemeinschaften sind und wie belastbar auch bei Themen, die über die gemeinsame Interessenlage hinausgehen. Denn postmoderne Mentalität, Kommunikationsstrukturen und Lebensformen machen es relativ leicht, geknüpfte Verbindungen auch wieder zu lösen. Die ekklesiale Qualität der „Emerging“-Bewegung wird sich sicherlich auch daran entscheiden, wie stabil die so entstehenden Bindungen sind und wie weit ihre Angehörigen bereit sind, nicht nur ihre Befindlichkeit zum Thema zu machen, sondern sich der oft fremden, „unzeitgemäßen“ und widerständigen Anrede des Gotteswortes in Gesetz und Evangelium auszusetzen. Aber es gibt sie: Kommunen und Gruppen, wo dies in großer Ernsthaftigkeit geschieht und wo sich für die etablierten Kirchen und Gemeinden nicht nur die Frage nach ihrer Integrationsfähigkeit, sondern auch nach ihrer eigenen Evangeliumsgemäßheit stellt. Manches lässt sich da von den urchristlich inspirierten jungen Leuten lernen.

24 EKD-Perspektivkommission: *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover: Kirchenamt der EKD 2006, 49.

25 Dazu: Tobias Faix, Thomas Weißenborn (Hg.): *ZeitGeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne*, Marburg: Francke 2007; Dan Kimball: *Emerging Church. Die postmoderne Kirche*, Asslar: Gerth, 2. Aufl. 2006.

Die Herausforderung für Theologie und Gemeindeleitung besteht nun darin, dass in der gegenwärtigen Zeit nicht eine Epoche die vorangegangene glatt abgelöst<sup>26</sup>, sondern dass es durch unterschiedliche Übergangsgeschwindigkeiten zu einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ kommt. Traditionelle Gemeindekreise stehen neben modernem Individualismus und postmoderner Grüppchenbildung. Es ist nicht leicht, einander in dieser Unterschiedlichkeit überhaupt wahrzunehmen, ernst zu nehmen und voneinander zu lernen. Die *Binnenspannung der Gemeinden* hat sich durch die *gegenwärtige Transformation der Sozialität* noch einmal erhöht.

## 5. Die Urspannung: „Credo ecclesiam“

Wo Spannung herrscht, fließt Strom. Spannung ist das Gegenteil von Langeweile. Insofern ist Spannung ekklesiologisch zu begrüßen, denn sie (unter anderem) hält Kirche in Bewegung. Aber: Spannung ist auch anstrengend. Bei dauerhafter Spannung drohen Überdehnung und Zerbruch. Über alledem ist Spannung ja kein theologischer Selbstzweck. Den meisten in Kirche(n) und Gemeinden wäre es lieber, die Binnen- und Außenspannungen nähmen etwas ab und es kämen wieder ruhigere Zeiten. Von daher ist der vielfach zu beobachtende Rückzug in die Innerlichkeit oder auf den gemeindlichen ‚Dienst nach Vorschrift‘ psychologisch nachvollziehbar.

In dieser Situation mag es hilfreich sein, sich der spezifisch evangelischen Verhältnisbestimmung von geglaubter und vorfindlicher Kirche zu erinnern bzw. diese näherhin zu bedenken und auszudifferenzieren.<sup>27</sup> Wir befinden uns an dieser Stelle, bildlich gesprochen, im Steuerzentrum des ekklesiologischen Systems. Entscheidungen, die hier in die eine oder andere Richtung getroffen werden, haben eminente Auswirkungen auf die ekklesiale Realität. Findet die Steuerung an dieser Stelle zu einer gesunden Balance, so können die Extreme einer Überhitzung oder einer Unterkühlung des ‚Kraftwerks Kirche‘ vermieden werden.

Eine *Überhitzung* droht, wo Utopien normativ werden, wo die Verwirklichung von Kirchenträumen erzwungen und ein bestimmter Bauplan des Gottesreichs auf Erden realisiert werden soll. An dieser Stelle kann die produktive Unzufriedenheit mit Kirche, wie sie ist, umschlagen in Realitätsverlust oder – bei Scheitern der Visionen – in Zynismus. Kleine Gruppen, denen es nicht gelingt, die breite Mehrheit der Gemeinde für ihre hochfliegenden Pläne zu begeistern, kapseln sich ab und entwickeln ein elitäres Bewusstsein. Was dadurch letztlich einer

---

26 Vgl. Tobias Künkler: *Kurze Geschichte der Postmoderne*, in: Faix, Weißenborn (Hg.): *ZeitGeist*, 12–24.

27 Vgl. Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt*, 420–468; dort auch eine Begründung, warum die traditionelle Redeweise „sichtbare und unsichtbare Kirche“ problematisch erscheint.

Verwirklichung nähergebracht wird, ist nicht das Reich Gottes, sondern die Pluralisierung der Kirchenlandschaft.

*Unterkühlt* wirken demgegenüber solche Kirchen- und Gemeindeleiter, deren oberste Maxime die „Politik der ruhigen Hand“ ist. Bloß nichts überstürzen, keine übertriebene Panik, aber auch keine übertriebenen Hoffnungen zulassen. Wer in dieser Weise Ekklesiologie, Kirchenleitung oder Pfarramt betreibt, denkt häufig in Jahrhunderten. Er verweist darauf, dass in den vermeintlich guten alten Zeiten vieles auch nicht besser war und dass in der Kirche schon immer von Krise geredet worden sei. Das mag so sein. Doch legitimiert dieser Fakt noch nicht die Norm.<sup>28</sup> Dass es schon immer so war, heißt nicht, dass es richtig ist. Gerade die Großkirchen stehen in permanenter Versuchung, sich in der Welt einzurichten und ein stärkeres Interesse an ihrem Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts und an der Stabilität ihrer Pensionskassen zu haben als an der Ausrichtung ihrer Existenz (und der ihrer Mitglieder) auf die Wiederkehr Christi. Vielerorts hat eine humanistisch formatierte, prozessphilosophisch abgefederte Theologie der sanften Übergänge Raum gegriffen, die mit einem konkreten Eingreifen Gottes in der Welt, in der Kirche und im Leben einzelner Glaubender nicht mehr rechnet. Unter der Hand kehrt damit ein deistisches Gottesbild zurück, das vom Schöpfer nur noch als Auslöser des Urknalls spricht und das von Luthers Gottesbegriff ähnlich weit entfernt ist wie das der aristotelisch geprägten Scholastik des Spätmittelalters. – Nein! Gott ist nicht affektlos und mild-distanziert. Er hat sich in diese Welt hineinbegeben, und deswegen hat seine Kirche tagtäglich in ihrer Immanenz mit der Dynamik seiner Transzendenz zu rechnen.

Eine dritte ekklesiologische Extremtendenz, die sich im Bild vom Kraftwerk nicht mehr recht unterbringen lässt, ist die *Vergleichgültigung des Sichtbaren*. Die eigentliche Glaubensenergie wird in diesem Fall nicht mehr im Konkreten gesucht, sondern sie wird spiritualisiert, verinnerlicht und damit der alltäglichen Realität entzogen. Glaube findet dann nur noch punktuell statt, in jenen Momenten, wo Transzendenz ekstatisch erlebt wird, während der Mensch sich in seiner restlichen Existenz den Bedingungen der Ellenbogengesellschaft unterwirft. Wo dies geschieht, wird Kirche auf ein kleines Segment der Lebenswelt eingegrenzt. Oder aber: Der Ausstieg aus der Normalität wird radikal gefordert und, soweit möglich, auch gelebt. Eine solche Sonderexistenz mag in Einzelfällen zwar Aufsehen erregen und ob ihrer Konsequenz auch Achtung verdienen. Dass sie ekklesiologisch fruchtbar wird, ist aber kaum zu erwarten. Nicht von ungefähr hat Luther der „Aussteiger“-Existenz eines Franz von Assisi zwar persönlichen Respekt gezollt, ihn aber unter theologisch-ethischen Gesichtspunkten aufgrund seiner Weltflucht zugleich scharf angegriffen.<sup>29</sup>

28 Vgl. a. a. O. 186–189.

29 Vgl. Oswald Bayer: *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik*, in: Ders.: *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1995, 154 (147–163).

Eine gesunde Balance zwischen sichtbarer und geglaubter Kirche zu finden, heißt, das Geglaubte nicht *jenseits* des Sichtbaren, sondern *im* Sichtbaren zu suchen. Gottes neue Welt beginnt nicht erst nach dem Tod, sondern mit den Menschen, die hier und jetzt in der Gemeinde zu finden sind. Seine Wunder geschehen nicht nur (oder vielleicht sogar eher selten) in Lourdes und Santiago de Compostela, sondern im Alltag von Menschen, die im Glauben kleine und große Widrigkeiten bestehen. Die „heilige christliche Kirche“, von der wir im Glaubensbekenntnis sprechen, ist identisch mit genau der unansehnlichen, permanent unter Finanznöten und menschlichen Unzulänglichkeiten leidenden Gemeinde, der wir vor Ort angehören. Gerade deshalb sprechen wir von ihr im Glaubensbekenntnis. So wie es Glauben braucht, um die physikalische und biologische Natur als Schöpfung Gottes zu erkennen oder den Tod als Durchgang zum neuen Leben, so braucht es Glauben, um die vorfindlichen Christenmenschen als Gemeinde Gottes zu erkennen – und dieses Erkennen dann nicht bloß auf sich beruhen zu lassen, sondern auch aktiv in diesem Glauben zu leben. Damit zwingen wir das Reich Gottes nicht herbei. Aber zumindest im Grundsatz entsprechen wir so der Berufung unseres „himmlischen Bürgerrechts“ (Phil 3,20f).

Martin Abraham

### **Church – the most controversial topic in theology**

Theological discourse both past and present is generally characterized by tensions and controversies. Why should the topic „church“ hold a special position in this respect? – With reference to the manifold implications of the German term *Spannung* (tension, suspense, voltage), the essay explores five dimensions of tension and controversy related to ecclesiology. Starting from (1) everyday experiences in parish work; the argument moves on to (2) epistemology: Which scientific approach is the most appropriate? (3) differences in confessions and denominations; and (4) socio-historical shifts and tensions. All these phenomena are seen as being rooted in the original tension expressed in the two words *credo ecclesiam*. The church is something to be seen and at the same time to be believed. The basic ecclesiological tension is thus: (5) the discrepancy (and simultaneously the relation) between the visible and so-called invisible church.



Berthold Schwarz

## Faszination Theologie

Eine Analyse neuerer Kompendien der evangelischen Dogmatik

### *Hinführung*

„Aller Anfang ist schwer“, so lautet eine bekannte Volksweisheit. Und in eine ähnlich Richtung geht die Auffassung, die da lautet: „Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen“. Mit beiden Aphorismen soll ausgedrückt werden, dass es in vielen Bereichen des Lebens fortschreitende, nicht unbedingt immer leichte Entwicklungen gibt, von einführenden Anfängen über die Stufe des Fortgeschrittenen bis hin zum Experten.

Dies gilt in übertragener Weise auch für die Theologie bzw. die Grundlagen des christlichen Glaubens (vgl. Hebr. 5,11–6,3 – der Imperativ zur „Meisterschaft“). Nicht jeder Studierende der Theologie wird sich zu Beginn des Studiums sofort mit Karl Barths 14-bändiger *Kirchlicher Dogmatik* anfreunden und sie durcharbeiten oder Paul Tillichs dreibändige *Systematische Theologie* ohne theologische Vorkenntnisse begreifen oder sich gar mit ihr anfreunden können.

Obwohl „Theologie“ erlernt werden muss und die inhaltliche Seite des christlichen Glaubens sachgerecht verantwortet werden will, übt sie nach wie vor eine große Faszination aus auf die, die sich mit ihr ernsthaft auseinandersetzen. Damit die Annäherung an Theologie und christliche Glaubensinhalte bis hin zur Meisterschaft gelingt, gibt es Kompendien, die in die Materie einführen, die einen Überblick verschaffen und Grundlagen legen. Vier neuere Kompendien der evangelischen Dogmatik von einführender und grundlegender Art sollen hier vorgestellt, auf ihren jeweiligen Nutzen hin untersucht und theologisch bewertet werden. Die ausgewählte Literatur umfasst folgende Titel:

Beißer, Friedrich: *Der christliche Glaube. Eine Dogmatik in fünf Teilbänden*, Neuendettelsau: Freimund, 2008, insgesamt 1163 S., 5 Bände im Taschenbuchformat, € 39,80.

McGrath, Alister E.: *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*, hg. von Heinzpeter Hempelmann, 2. Aufl., Gießen, Basel: Brunnen, 2007, 617 S., € 39,95.

Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, 3., völlig neu bearb. Aufl., Göttingen: V&R 2008,

UTB, 496 S., € 29,90 (eine 4. Aufl. ist für 2010 vorgesehen, die in dieser Analyse leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte).

Schneider-Flume, Gunda: *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, 2., durchges. Aufl., Göttingen: V&R, 2008, UTB, 414 S., € 24,90.

## 1. Ein Lutheraner präsentiert sein ‚dogmatisches Lebenswerk in nuce

Der 1934 in Ansbach geborene Friedrich Beißer studierte Theologie in Erlangen und Heidelberg. „Ab 1962 war er Assistent bei Peter Brunner, seinem wichtigsten Lehrer, danach Professor für Systematische Theologie in Heidelberg und Mainz. Seit seiner Emeritierung (1999) arbeitete er am vorliegenden Buch, das er als Zusammenfassung seiner wissenschaftlichen Arbeit ansieht“ (Rückseite d. Einbandes, auch Bd. 1, 12).

Das Thema dieser Dogmatik in fünf Bänden ist der christliche Glaube, wie es der Titel bereits verdeutlicht, seine Begründung, sein Inhalt und sein Ziel (Bd. 1, 11). Sie will „den Glauben der einen, allgemeinen und apostolischen Kirche überhaupt darstellen“ (Rückseite d. Einbandes, 76 u. ö.). Für Beißer spielt dabei eine entscheidende Rolle, „dass Theologie immer nur getrieben werden kann im Gespräch mit dem Denken, dem Zeitgeist und der Philosophie einer Zeit. Doch diese Dogmatik ist nicht nur für die sog. Fachleute geschrieben. Auf Grund ihrer klaren Sprache kann sie jedem Christen ein wenig von der Einsicht vermitteln, wie herrlich, wie hilfreich und wie wünschenswert der christliche Glaube ist“ (Rückseite d. Einbandes). Am Ereignis der Auferstehung des Gekreuzigten orientiert er den Aufbau und die Inhalte seiner – wie er es nennt – gesamten „Laiendogmatik“ (Bd. 1, 13). Die fünf Bände gliedern sich wie folgt:

### 1.1 Die Grundlagen des christlichen Glaubens ermitteln

In Band 1 werden zunächst neutestamentlich-theologische Überlegungen zur Person und zum Werk Jesu beschrieben (Bd. 1, 15–62), bevor die klassischen Fragen der Prolegomena abgehandelt werden (zum Beispiel die Bedeutung und das Verhältnis von Dogma, Dogmatik und Ethik, Vernunft und Glaube in apologetischer Perspektive, die innere Begründung der Theologie und die Theologie als Wissenschaft). Interessant ist, dass Beißer vor der Beschäftigung mit den eigentlichen ‚Prolegomena‘ (Bd. 1, 63–208) – was also zuerst gesagt werden soll/muss – eine knapp fünfzigseitige Grundlegung des christlichen Glaubens vorordnet. Diese Grundlegung beschäftigt sich einleitend mit der Person und der Botschaft Jesu als dem Mittelpunkt und Ursprung des christlichen Glaubens, der für Beißer nicht empirisch ermittelt wird, sondern „von bestimmten Gegebenheiten“ ausgeht (17). Diese Gegebenheiten orientieren sich an der Geschichte, dem Auftreten und Schicksal Jesu Christi, wie sie als Fundament für den christlichen

Glauben exegetisch-historisch bzw. historisch-kritisch ermittelt werden können (Bd. 1, 17–18).

Beißer bemüht in diesem Zusammenhang des Auftretens Jesu den Begriff des „Ereignisses“, der alles Weitere präge. Beißer orientiert sich dabei an mehrheitsfähigen Aussagen zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (Bd. 1, 19–23), widerspricht aber zugleich auch der Mehrheitsmeinung bezüglich der Deutung dieses Wirkens Jesu, indem er bestreitet, dass Jesu Botschaft sich nicht erfüllt habe und sein Wirken historisch gesehen gescheitert sei. Durch die Interpretation der Evangelien werde bestätigt, dass Jesu Reich-Gottes-Botschaft sich erfüllt habe im Bewusstsein der Evangelisten, und daher die Kreuzigung kein Ausdruck des Scheiterns gewesen sein könne (Bd. 1, 24–45). „Die Hinrichtung am Kreuz ist die Erhebung Jesu zur Königswürde“ (Bd. 1, 28).

Der Gekreuzigte ist für Beißer der König, der die Königsherrschaft zum Ereignis werden lässt. Aber zugleich hätten „wir“ diesen König nur in der Verborgenheit des Kreuzes, wobei das endzeitlich-eschatologische Kommen der Herrschaft Gottes zugleich erwartet wird (Bd. 1, 29). Diese Erfüllung in der Verborgenheit sei als das Wesentliche zu verstehen, während die Vollendung und die sichtbare Durchsetzung in der Zukunft erwartet werde (Bd. 1, 32). Positiv fällt auf, dass Beißer diesen Abschnitt bis 45 gewissermaßen wie eine Art Einladung zum Glauben präsentiert (vgl. zum Beispiel Bd. 1, 44), wobei die Frage nach der historischen Begründung des Evangeliums Christi eben nur im „Urteil des Glaubens“ entschieden und beantwortet werden könne (Bd. 1, 45–46).

Mit sieben „Einzelfragen“, die von besonderer theologischer Brisanz sind, setzt Beißer seine „Grundlegung“ fort (Bd. 1, 47–62). In der Beantwortung dieser Fragen wird deutlich, dass Beißer das Zentrum der gesamten neutestamentlichen Verkündigung im verheißenen Reich Gottes sieht, das in Christi Tod am Kreuz (noch verborgen) eingetroffen sei, wobei die Kirche die Königsherrschaft nicht ersetze, sie jedoch vermitteln könne (Bd. 1, 59–62). Von diesem Zentrum her werde die „Vielfalt der Schriften des Neuen Testaments zu einem Ganzen“ vereinigt (Bd. 1, 62).

Positiv zu würdigen sind bei dieser Darstellung folgende Details: Zum einen beton Beißer stets das Grundbekenntnis christlichen Glaubens zur offenbarten Dreieinigkeit Gottes sowie zur Gottheit Jesu (also die zwei Naturen Christi), die schon beim Auftreten Jesu selbst und nicht erst bei der späteren Deutung vorausgesetzt werden müssten (christologische Hoheitstitel, Messias, Sohn Gottes usw., vgl. Bd. 1, 59–62). Zum anderen will seine den Prolegomena vorgeschaltete, primär neutestamentlich orientierte, historisch-kritische „Grundlegung“ das Ereignis mit und um Jesus Christus als eine Art Mitte der Schrift präsentieren, wie es auch schon Luther getan habe („was Christum treibet“) – in dessen Tradition Beißer unmissverständlich stehen will – indem die Schriftautorität aus der Christusoffenbarung abgeleitet zu verstehen und als kritischer Maßstab zu verwenden sei. Beißer geht es ganz offensichtlich um die Christusgemäßheit der biblischen Schriften.

Kritisch bei diesem Ansatz ist allerdings anzumerken, dass Beißer zu wenig darüber Rechenschaft ablegt, wie er die sofort zu Tage tretende erkenntnistheoretische Aporie überwinden will: Wie können wir denn überhaupt über Jesus Christus, seine Botschaft, sein Geschick und seine Person irgendetwas Zuverlässiges aussagen oder etwas Normatives wissen, erfahren, erörtern usw. ohne die Erkenntnisgrundlage und Erkenntnisquelle für diese Einsichten zu nennen? Dies, was Beißer darlegt, soll doch die Grundlage für den christlichen Glauben sein. Wie kann ich aber darüber etwas Verlässliches aussagen, wer Christus ist, was das Evangelium ist, was Glaube ist usw. ohne inhaltlich qualifizierbare konkrete Offenbarung Gottes, also ohne die Bindung an das Wort Gottes, das doch als ‚norma normans‘ die „Schrift Gottes“ (Luther) ist? Wer war zuerst da, das Ereignis Jesus Christus oder die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift, die das Ereignis und alle Wirkungen davon „deutet“? Gewiss, chronologisch war das „Ereignis“ Jesus Christus zuerst da. Doch die Normativität und Autorität der kanon-biblischen Zeugnisse in ihrem synchronen Endzustand werden trotzdem stets vorauszusetzen sein, weil das eigentliche Ereignis gar nicht zugänglich und verstehbar ist ohne die Schrift bzw. das Wort Gottes als direkter, inspirierter Mitteilung Gottes mit klaren Inhalten (im Sinne von *verbum externum et internum, claritas scriptura* etc.). Darüber sagt Beißer insgesamt zu wenig Sachdienliches. Die konkrete Offenbarung Gottes als Mitteilung der Ratschlüsse und der Gedanken Gottes an Menschen und das Dilemma der Bestimmung einer normativen Eindeutigkeit ihrer Inhalte wird meines Erachtens auch an anderer Stelle nicht immer zufriedenstellend gelöst (vgl. Bd.1, 121–127 oder 131–148 u. a.).

Nach der Einleitung im Sinne des „Was-Christum-treibt“ folgen die klassischen Erörterungen der ‚Prolegomena‘ (Bd.1, 63–208). Zunächst werden – gut lutherisch – wichtige theologische Begriffe (Theologie, Dogma, Dogmatik, Ethik, Systematische Theologie usw.) erläutert (Bd.1, 65–76), bevor die „Theologie in ihren Beziehungen zu anderem (Apologetik)“ entfaltet wird (Bd.1, 77–116). Wichtige Vorüberlegungen, beispielsweise zum Verhältnis von „Vernunft und Glaube, vom christlichen Glauben und den Religionen oder auch – was gut ist – vom christlichen Glauben und dem Glauben Israels, liefern grundlegende Einsichten (Bd.1, 109ff.). Bedauerlich ist allerdings, dass Beißer trotz guter Aussagen im Blick auf Israel und Judentum nicht auf ersatz- und enterbungstheoretische Äußerungen verzichtet, sondern sie im Rahmen seiner Ekklesiologie betont hervorhebt (vgl. Bd. 4, 83–84. 92 u. ö.).

Logisch und stringent erläutert Beißer anschließend die „interne Begründung der Theologie“ (Offenbarung Gottes, Wort Gottes, Schrift und Bekenntnis, Schrift und Tradition, Kriterien der Theologie und der Konfessionalität, Bd.1, 117–184). Betont wird ausdrücklich (auch wenn die inhaltliche Füllung davon nicht durchweg „klar“ ist), dass die „[m]aßgebliche Grundlage der Theologie ... das Wort Gottes“ ist. Immerhin, Beißer scheut sich im Unterschied zu anderen Theologen nicht, die heilige Schrift als „autoritatives Zeugnis von Gottes Offenbarung“ oder als „auf jeden Fall direkte Rede Gottes“ zu bekennen (Bd.1,

131.134.140 u. ö.). Dennoch bleiben Anfragen, etwa weshalb er sich überwiegend auf die vermutete historische Entstehung der Heiligen Schrift als Kanon bezieht, aber nur sehr vage die göttlich geistgeleitete (inspirierte) Innenseite der Kanonwerdung beschreibt. Die richtige Zuordnung und Interpretation des Verhältnisses von Schrift als „Wort Gottes“ (= Überzeugung des Glaubens) und zugleich als „Menschenrede“ demonstriert wichtige Einsichten, überzeugt jedoch nicht durchgehend.

Trotz aller Dialogbemühungen zwischen den Religionen (Bd.1, 88–108), die Beißer ausdrücklich befürwortet, soll doch die „scharfe Alternative“ eines Entweder-Oders des christlichen Glaubens zu den Religionen nicht nivelliert werden (so zum Beispiel Bd. 1, 97, Anm. 41 oder 106–107 u. a.).

Zum Abschluss von Band 1 wird die christliche Theologie noch in den Zusammenhang mit dem Anspruch und der Wirklichkeit der Wissenschaften bzw. der Wissenschaftlichkeit gestellt (Bd.1, 185–208). Erneut gelingt es dem Verfasser gut, die komplexen Problembereiche sachgerecht, kompetent und dabei durchweg gut lesbar und verständlich zu erörtern. Jede Leserin, jeder Leser wird ausgewogen und informativ über den christlichen Glauben in seiner Gesamtheit eingeführt. Und selbst dort, wo der Autor sich stärker konfessionell positioniert und gegen andere Auffassungen abgrenzt (z.B. Bd.1, 97, Anm. 41 oder 102 zur Absolutheit oder 106–107), bleibt die Darstellung sachlich und ausgewogen, die Begründungen bleiben nachvollziehbar.

Erfreulich zu nennen sind auch die israeltheologischen Erläuterungen in der Verhältnisbestimmung zwischen christlichem und jüdischem sowie dem muslimischen Glauben und ihre Beziehung zueinander (Bd. 1, 109–116; vgl. Bd. 3, 120–125 u. a.). Grundsätzliche Überlegungen solcher Art wünschte man sich auch in anderen, ähnlichen einführenden Kompendien oder Dogmatiken in dieser Deutlichkeit.

### *1.2 Über Gott und seiner Schöpfung*

Band 2 der Dogmatik ist in zwei Teile aufgeteilt, in die Lehre von Gott (Bd. 2, 11–107) und die Lehre von der Schöpfung (Bd. 2, 109–230). Die Gotteslehre wiederum wird unterteilt in drei Abschnitte, die die Dreieinigkeit Gottes (Bd. 2, 13–58), sein Wesen und seine Eigenschaften (Bd. 2, 59–89) sowie die Erkenntnismöglichkeit Gottes (Bd. 2, 91–107) behandeln. Wenn auch die epistemologischen Überlegungen noch vor der Darlegung der Trinitätslehre hätten erörtert werden können, so überzeugt doch Beißers Ansatz, die Gotteslehre mit der Rede vom dreieinigen Gott beginnen zu lassen, und nicht mit dessen Eigenschaften usw. Dieser trinitätstheologische Grundsatz ist – angesichts heutiger Fundamentalkritik am Dogma der Dreieinigkeit Gottes unter christlichen Theologen – nicht nur mutig, sondern meines Erachtens auch biblisch sowie offenbarungstheologisch geboten.

Insgesamt werden plausibel und nachvollziehbar die klassischen Inhalte des *Locus De Deo* in kurzen, ausgewählten theologiegeschichtlichen Reflexionen erörtert. Selbst der Topos vom „Zorn Gottes“ wird unter den Eigenschaften Gottes sachgerecht und durchdacht thematisiert, nicht gegen das Schriftzeugnis liberal-theologisch eliminiert (Bd. 2, 78–86).

Im Rahmen der Schöpfungslehre behandelt der Verfasser den „Stellenwert der Schöpfung in der Bibel“, „Gottes Schöpfungstat und seine Geschöpfe“ sowie Gottes Weltherrschaft, inklusive der Theodizeeproblematik. Man kann sagen, dass Beißer im gesamten Band 2 viele gute, evangelisch-konfessionelle Einsichten begründet darlegt, sich selbst dabei immer wieder von bestimmten ‚christlichen‘ Positionen distanziert (zum Beispiel Bd. 2, 123 u. ö.). Beißers Antworten in der Debatte zwischen christlichem Schöpfungsglauben und Naturwissenschaften bemüht sich um Harmonie (Bd. 2, 123–131), ohne jedoch die positiv zu wertenden Akzente zu vergessen, dass „naturwissenschaftliche Erkenntnisse keine ... Weltanschauungen ergeben“ könne und dass die Naturwissenschaften nicht ohne Metaphysik und Ethik sein können (Bd. 2, 129–130; vgl. 156ff.).

Eher bedenklich zu werten ist, dass Beißer als Lutheraner – wie in fast allen anderen gängigen Kompendien und Dogmatiken in ähnlicher Weise auch – den Sündenfall in das Reich der Mythologie „verlegt“ gemäß historisch-kritischer Auslegungsvorschläge (Chaoskampf, Götterkampf am Baum des Lebens, Menschen entdecken ihre Geschlechtlichkeit usw.; Bd. 2, 137ff.). Bei aller Würdigung der Mühe Beißers, Gen. 1–4 „sachgerechter“ zu verstehen, bleibt doch fraglich, ob nun klarer geworden ist, was der „Sündenfall“ denn nun genau (gewesen?) ist und warum der „Sündenfall“ für die Kreuzigung Jesu Christi (1 Kor 1,18–25; Joh 1,29 usw.) die alles entscheidende Entsprechung im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Sünders und der Soteriologie insgesamt sein und bleiben muss (vgl. Bd. 2, 161–170). Beißers Gedanken bleiben dennoch auch in dieser Hinsicht wohl abgewogen, und man kann seinen Schlussfolgerungen durchaus folgen und Weiterführendes aus ihnen gewinnen. Sehr überraschend und positiv ist zu vermerken, dass Beißer auch den „Engeln“ (guten wie bösen) einen längeren Abschnitt widmet und diese Wesen ganz und gar nicht in das Reich der Phantasie verbannt, sondern im Gegenteil, ihre reale Existenz bekennt und ihnen je auf ihre Weise unterschiedliche Bedeutung für das Glaubensleben der Christen beimisst (Bd. 2, 171–178).

### *1.3 Christi Person und Werk und die Endzeit*

Solide, wie alle fünf Bände, setzt Band 3 die Ordnung der klassischen *Loci Theologici* fort, eben nun die Christologie behandelnd (Bd. 3, 13–141). Gut reformatorisch-lutherisch werden die entscheidenden Gesichtspunkte der Christologie (Person und Werk) samt Versöhnung, Rechtfertigung und Erlösung dargestellt. Zu betonen ist hier, dass sowohl die Gottheit Christi, seine Auferstehung von den Toten wie auch der „Sühneopfergedanke“ des Werkes Jesu am Kreuz nicht aus-

geblendet, nivelliert oder modernistisch uminterpretiert werden, sondern – sachgerecht biblisch und schlussfolgernd begründet – als bleibend gültig anerkannt werden (Bd. 3, 19–117)

Erfreulich ist auch, dass der Verfasser – entgegen gewisser Theologen, die diesen Begriff meiden – den Terminus „Heilsgeschichte Gottes“ positiv gelten lässt und entsprechend biblischer Vorgaben zu verwenden bemüht bleibt (zum Beispiel Bd. 2, 225–230 oder Bd. 3, 119ff.; 255f.).

In klassisch lutherischer Manier schließt die Abhandlung über Christi Person und Werk mit einer Darstellung der Lehre von „Gesetz und Evangelium“ als „Folgen aus der Erlösung durch Jesus Christus“ ab (Bd. 3, 127–141; vgl. ausführlich im Ethik-Band 5, 94–104). Lobend hervorzuheben ist auch die Schlussfolgerung Beißers, die betont: „Das Kreuz Christi befreit uns von der Sünde. Das geschieht aber nicht automatisch. Wenn immer wieder behauptet wird, alle Menschen seien immer schon von Gott angenommen, so findet sich dafür keinerlei Begründung in der Heiligen Schrift. Was in Christus geschehen ist, was sich dort endgültig ereignet hat, das bedarf dennoch auch der Vermittlung an uns ... durch den Heiligen Geist“ (Bd. 3, 141). Gedanken solcher Art findet man unter christlichen Systematikern immer seltener. Sie sind als wertvolle Einsicht zu loben.

Der nun folgende Abschnitt in Band 3 verblüfft allerdings, denn Beißer bricht hier mit der klassischen Ordnung der dogmatischen Loci, indem er nach der Christologie (und der Soteriologie) nun unmittelbar die Eschatologie folgen lässt (Bd. 3, 143–256). So lehrreich und begründet diese Anordnung auch sein mag (Bd. 3, 145–174), in allem überzeugend wirkt sie – insbesondere aus biblisch-heilsgeschichtlicher Perspektive – nicht. Was Beißer allerdings will, das ist die Verknüpfung des „neuen Lebens“ als Erlöste mit der Ethik des neuen Lebens angesichts der angebrochenen Endzeit und der kommenden Zukunft Gottes, also die Vermeidung einer nur oberflächlichen „Jenseitigkeitsvertröstung“ sowie die Ausblendung der Weltverantwortung des Christen im Hier und Heute. Die Aufgaben der Gegenwart sollen durch diese Zuordnung der Eschatologie zur Soteriologie im Blick behalten bleiben. Dieses Anliegen ist durchaus sinnvoll und auch in gewisser Weise die Widerspiegelung eines biblisch-reformatorischen Grundanliegens. Immerhin unterscheidet Beißer davon eine „spezielle Eschatologie“, die dann das wirklich noch Zukünftige für Individuum und Kosmos sowie die Weltvollendung thematisieren (Bd. 3, 184ff.).

Bedauerlich in diesem Zusammenhang ist allerdings, dass sich der Verfasser dem nicht plausiblen Verdikt zu beugen scheint, das leugnet, die offenbarten biblisch-eschatologischen „Einzelheiten“ zu einer „Lehre“ zusammensetzen zu können, „um daraus dann die Erkenntnis über das Kommende zu gewinnen“ (Bd. 3, 188). Diese Auffassung Beißers überzeugt nicht, da die biblisch offenbarten Aussagen zur Eschatologie nicht mehr und nicht weniger klar „vorliegen“ als das in anderen komplexen Fragen, etwa nach der Gottheit Jesu, der Dreieinigkeit Gottes, des freien Willens, der Erwählung, des Verhältnisses von Glauben und Werken oder anderer Lehraussagen auch der Fall ist, bei denen man sich durch „Zu-

sammensetzen von biblischen Einzelheiten“ genau so auf das Schriftzeugnis beruft und entsprechend lehrhafte Schlussfolgerungen zieht. Hier wird deutlich, dass im Luthertum insgesamt eine meines Erachtens traditionell völlig unzureichende und größtenteils verkürzte „spezielle Eschatologie“ aus der Bibel abgeleitet gelehrt und vertreten wird.

Im Unterschied zu gängigen Dogmatiken vertritt Beißer die Vollendung der Welt, inklusive eines Weltgerichtes Gottes mit „doppeltem Ausgang“ (Bd. 3, 199–217), wobei manche Aussagen über die tatsächliche Verwerfung von Menschen eher nebulös-ausweichend formuliert werden und unklar bleiben (Bd. 3, 208–213). Individual-eschatologische Überlegungen (Tod des Menschen, Verbleib der Toten, Auferstehung der Toten und das ewige Leben etc.) werden nachvollziehbar dargestellt, die wichtigsten Diskussionsbereiche dieses Themas werden erörtert.

#### *1.4 Der Heilige Geist und die Kirche Christi*

Im Band 4 werden die Pneumatologie (Bd. 4, 9–58) und die Ekklesiologie (Bd. 4, 59–218) thematisiert. Auffällig ist, dass der Abhandlung über den Heiligen Geist vom Seitenumfang her relativ wenig Raum zugestanden wird. Das liegt auch daran, dass in der Gotteslehre bereits wesentliche Aspekte der Pneumatologie vorweg behandelt wurden. Typisch reformatorisch wird auch zum Heiligen Geist die Auffassung betont, dass der Geist nicht unser eigen sei, sondern er als Gabe *extra nos* existiere und zu uns komme (Bd. 4, 19). Die Ausführungen zum Heiligen Geist, seinem Werk an „uns“ oder zu den Geistesgaben sind gut nachzuvollziehen und gründlich durchdacht.

Die Ekklesiologie Beißers zeigt die gleiche gründliche und zugleich gut lesbare Darstellung, wie sie in allen anderen Kapiteln auch zu finden ist. Doch tritt zugleich zu Tage, was im Blick auf lutherische Tauflehre schon seit Jahr und Tag die Gemüter anders urteilender Christen provoziert und aufregt, die sogenannte Auffassung von der „Taufwiedergeburt“ bzw. die Theorie der sakramentalen Heilungsvermittlung (zum Beispiel Bd. 4, 69; vgl. 126–154). Die Wort- und Sakramentsauffassung ist klassisch in lutherischer Tradition stehend formuliert (Bd. 4, 89–93, v. a. 107–126.). Der Band schließt mit einer Diskussion der Abendmahlslehre, dem Amtsverständnis und ökumenischer Überlegungen ab (Bd. 4, 155–218).

#### *1.5 Wie sollen wir denn leben?*

Der gesamte Band 5 handelt nun abschließend vom „Christsein“ generell, man könnte auch sagen vom Glauben und Lebenswandel der Christen, sozusagen von der christlich-ethischen Lebensführung. Dabei wird über das „Erwählt-sein“, das „Priester-sein“ und das „Heilige-sein“ des Christen nachgedacht (Bd. 5, 11–31). Anschließend wird die bekannte Trias „Glaube (inkl. theologiegeschichtlichem

Diskurs zum Glaubensverständnis) – *Hoffnung* (inkl. der sog. „Zwei-Reiche-Lehre“) – *Liebe*“ ausgelegt und auf das Leben der Christen bezogen (Bd. 5, 33–132) sowie die Bedeutung und Wichtigkeit des Gebetslebens (u. a. des Vater Unser) thematisiert (Bd. 5, 133–164). Dass die Ethik und das (aktive) Gebetsleben innerhalb einer Dogmatik als Proprium behandelt werden, ist lobenswert, insbesondere auch deshalb, weil es dem Autor gelingt, in verständlicher Weise, prägnant und lesbar und doch die Diskussionslage adäquat beschreibend seine Aufgabe meistert.

### *1.6 Ein gelungener dogmatischer Entwurf im bewusst konfessionellen Fokus*

Obwohl die Dogmatik von Beißer immerhin etwa 1120 Taschenbuchseiten füllt, überfordert die Ausgabe aufgrund des gut lesbaren Schreibstils und der handlich Dosierung des Inhalts in fünf Bänden den Leser nicht. Ein jeweils kurzes, aber ausreichendes Bibelstellen-, Personen- und Sachregister (Bd. 5, 167–198) erleichtert zusätzlich die Lektüre. Alles in allem ist dem Autor ein guter Wurf gelungen. Für interessierte Laien wie auch für Theologiestudierende und Personen im kirchlichen Dienst bietet dieses „Kompendium des christlichen Glaubens“ einen gut abgewogenen und einführenden Leitfaden für (fast) alle Fragen des christlichen Glaubens (mit Ausnahme der Pneumatologie oder der Eschatologie usw.). Aber auch der Berufstheologe sollte dieses Werk beachten, auch der Experte kann von der Art der Darstellung und Diskussion eine Menge profitieren.

Wer kein Lutheraner ist, der wird hier und da gewisse Passagen sicherlich kritisch sehen und andere Antworten bevorzugen in den Bereichen, die „typisch lutherisch“ – sofern es das so pauschal überhaupt gibt – formuliert worden sind (vor allem in der Sakramenten- und Endzeitlehre etc.). Nichtsdestotrotz ist diese einführende Lektüre vielen Lesern aus allen christlichen Konfessionen wärmstens zu empfehlen, weil der Autor bei der Abfassung der Akademiker oftmals bedrängenden Versuchung widerstand, der Relativierung und Auflösung des einst überlieferten christlichen Glaubens Türen und Tore zu öffnen (wie es spätestens seit Schleiermacher über Ritschl bis in die Gegenwart hinein zur ungesunden Gewohnheit geworden zu sein scheint).

## **2. Ein Naturwissenschaftler unter den Theologen ergreift das Wort**

Alister E. McGrath studierte Mathematik, Physik und Chemie am Methodist College in Belfast sowie molekulare Biophysik und Theologie in Oxford. Er ist gegenwärtig anglikanischer Theologe und Professor für Historische Theologie an der Universität von Oxford. Seit 2008 hat er zudem einen Lehrstuhl für Theologie an der Universität von London (Kings College) inne. McGrath hat eine Reihe von theologischen Fachbüchern verfasst, u. a. die mittlerweile vierte Auflage von „The Christian Theology“, deren Auflagen-Vorgängerin (2. Auflage) der deut-

schen Übersetzung mit dem Titel „Der Weg der christlichen Theologie“ zu Grunde liegt. Laut Vorwort des Herausgebers gehört McGrath „zum evangelikalen Flügel“ der Anglikaner (12), wie in seiner christlich-apologetischen Auseinandersetzung mit Richard Dawkins „fundamentalistischem“ Atheismus (McGrath: *The Dawkins Delusion*) und ähnlichen Schriften deutlich sichtbar geworden ist.

### *2.1 Darstellung und Aufbau des „Weges der christlichen Theologie“*

Auf 617 Seiten wird mit diesem Werk endlich auch der deutschsprachigen interessierten Leserschaft und Theologenzunft ein konservativ-theologisches, grundsolides und zuverlässiges Kompendium zur christlichen Theologie vorgelegt, das durchweg leicht verständlich und gut erläutert geschrieben ist. In einer Zeit, in der es hauptberufliche Theologen zunehmend aufgegeben haben, christlich-theologische Literatur zu lesen, in der immer häufiger christliche Gemeinden und Gemeindeleitungen immer weniger von der überlieferten christlichen Glaubenslehre zur Sprache bringen können, ist die Einführung von McGrath sehr willkommen und nützlich. Es ist nun einmal eine zu beklagende Tatsache, dass die verwirrende Fachsprache und Terminologie der christlichen Theologie und der teilweise unverständlichen theologischen Literatur die Begeisterung für das Studium der Theologie nicht selten dämpfen. McGrath zeigt auf, dass das nicht sein muss.

Eine der Stärken von McGraths Entwurf ist es, dass er eine enorme Breite an Themen fundiert und sachbezogen abhandelt, dabei sehr oft exemplarisch Quellen heranzieht, die zum Weiterstudium motivieren [können], und das Werk dabei dennoch gut zu lesen ist. Auch in der deutschen Übersetzung kann man bei der Erörterung der zentralen christlichen Lehraussagen und der theologischen Fachdiskussion weitgehend mühelos folgen. Außerdem ist der Titel von McGrath auch als umfassendes Nachschlagewerk zu einzelnen Epochen oder Themen der Theologie zu verwenden, da jedes Kapitel als eine in sich geschlossene Einheit präsentiert wird. Dies ist eine Stärke des Buches und zugleich eine seiner Schwächen. Durch die Struktur und den dogmen- bzw. theologiegeschichtlich ausgerichteten Aufbau der ersten Hälfte des Buches, verliert die Darstellung gelegentlich an „Dynamik“, wie sie in guten systematisch-theologischen Handbüchern durchaus vorkommen kann (und vorkommen sollte), insbesondere dann, wenn dogmatische Positionen diskutiert und im Für und Wider ausgewogen dargestellt werden müssen. Da es sich jedoch um eine insgesamt gut verständliche Einführung in das theologische Denken und die christliche Theologie handelt, sei ihr dieser marginale Malus verziehen.

Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte, einem eher theologiegeschichtlichen Überblick (Kap. 1 bis 4, 21–146), einem Abschnitt über „Quellen und Methoden“ der theologischen Arbeit (Kap. 5 bis 6, 149–243) und einem ei-

gentlichen Abschnitt zum eigentlichen Inhalt der „Christlichen Theologie“ (Kap. 7–16, 247–573).

## 2.2 Die inhaltliche Präsentation – das Wesentliche auf den Punkt gebracht

Die Kapitel 1 bis 4 beschreiben „eine Einführung in die christliche Theologie, die in einer Weise thematische Querschnitte mit theologie- und dogmengeschichtlichen Darstellungen verknüpft, die mindestens im deutschen Raum einzigartig ist“ (12). Die Entfaltung und Reflexion der kanon-biblichen Basis zur christlichen Theologie wird von der patristischen Epoche (ca. 100–451 n. Chr., Kap. 1) über das Mittelalter und die Renaissance (ca. 1000–1500 n. Chr., Kap. 2) und die reformatorische und nachreformatorische Epoche (ca. 1500–1750 n. Chr., Kap. 3) bis zur Gegenwart (ca. 1750–heute, Kap. 4) kurz, aber präzise und nachvollziehbar nachgezeichnet. Schon alleine diese ca. 130 Seiten sind für jeden theologisch Interessierten höchst informativ, lesenswert und bereichernd. Dem Verfasser gelingt es, die geographischen Zentren des christlichen Denkens jeder Epoche, wichtige theologische Fragestellungen und Denkrichtungen sowie führende Theologen mit ihren besonderen Anliegen vorzustellen.

Insbesondere die grundlegenden Gedanken in Kapitel 4 sollte jeder Interessierte einmal durchgenommen und verinnerlicht haben. Sie beschreiben, wie die christliche Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der europäischen Aufklärung von deren Folgen beeinflusst und herausgefordert wurde (98–146).

Kritisch anzumerken wäre allerdings zur deutschen Ausgabe (Übersetzung der 2. englischen Auflage), dass wesentliche theologische Richtungen und Personen (leider) fehlen. In der 4. englischen Auflage von 2006 wurde dieser Mangel erkannt und behoben. Es wurden dort unter anderem verschiedene richtungsweisende monastische Schulrichtungen, Denkrichtungen der Englischen Reformation, Aspekte radikaler Orthodoxie, die Bedeutung von Frauen in der Alten Kirche, Gesichtspunkte feministischer Theologie, ostkirchliche und römisch-katholische Schulrichtungen und Ekklesiologiemodelle hinzugefügt. Der deutschen Ausgabe hätten diese inhaltlichen Ergänzungen ebenfalls gut getan. Allerdings darf man auch nicht zu viel von der einführenden, manchmal essayhaften Darstellung in diesen Kapiteln erwarten. Sie ersetzen keineswegs umfangreiche Forschungsergebnisse, wie sie etwa die dreibändige Dogmen- und Theologiegeschichte von Andresen *et al.* darbieten.

Die Kapitel 5 und 6 klären Voraussetzungen, die bei der Erarbeitung der christlichen Theologie bedacht werden müssen (zum Beispiel der Begriff Theologie, Theologie als akademische Disziplin, Architektur der christlichen Theologie, das Wesen des Glaubens, Gottesbeweise, Wahrheit und Irrtum, die Quellen der Theologie, wie Offenbarung, Schrift, Vernunft, Tradition und Erfahrung usw.). Trotz komplexer theologischer und philosophischer Zusammenhänge werden die Inhalte verständlich dargelegt. Allerdings wird der schillernde Begriff „Entwicklung“ der christlichen Theologie nicht kritisch genug reflektiert, impli-

ziert er doch wenigstens indirekt einen inhaltlichen „Fortschritt“ der biblischen Lehre, der so nicht postuliert bzw. wenigstens erläutert werden sollte.

In Kapitel 6 über die „Quellen der Theologie“ hätte McGrath besser noch deutlicher darauf hingewiesen, dass die genannten „Quellen“ Vernunft, Tradition und Erfahrung von einer anderen, eben einer untergeordneten Qualität sind als die „Quelle 1“, die Heilige Schrift. So wird eine „Gleichrangigkeit“ der vier Quellen impliziert, die nicht gerechtfertigt ist oder die zumindest noch stärker im Sinne des *Norma-Normans*-Gedankens hätte differenziert erläutert und dann verifiziert werden müssen.

In den Kapiteln 7 bis 16 wird nun die eigentliche Substanz der christlichen Theologie erörtert. Orientiert an der klassischen Gliederung werden die Gotteslehre (247–299), die Trinitätslehre (300–325), die Christologie (326–365), Glaube und Geschichte (366–394), die Soteriologie (395–431), die Anthropologie und Gnadenlehre (432–471), die Ekklesiologie (472–505), die Sakramentenlehre (506–531), das Christentum und die Weltreligionen (532–550) und die Eschatologie (551–573) erörtert. Folgende drei Kapitel sind dabei von besonderem Interesse, weil sie gewisse Besonderheiten aufweisen: Einmal Kapitel 10, das besonders die neuzeitlichen christologischen Ansätze und die Fragen nach dem historischen Jesus zu klären bemüht ist, in Ergänzung zum eher klassisch entfalteten Kapitel der Christologie (Kap. 9). Das andere interessante Kapitel ist das zur Sakramentenlehre (Kap. 14), das inhaltlich nicht unmittelbar der Soteriologie (Kap. 11) zugeordnet ist, sondern der Ekklesiologie folgt (Kap. 13). An der These der Heilsmittlerschaft durch Sakramente (Taufe und Herrenmahl) wird zumindest vorsichtig Kritik geübt: Schließlich behandelt McGrath auch noch die Weltreligionen im Licht der und im Verhältnis zur christlichen Theologie (Kap. 15). Die Pneumatologie erhält übrigens kein eigenes Kapitel. Sie ist der Gotteslehre zugeordnet (289–299).

Alle Kapitel zeichnen sich dadurch aus, dass tatsächlich die wesentlichen und zentralen Fragestellungen aus Vergangenheit und Gegenwart zu einem Themenfeld bzw. zu einem theologischen Locus diskutiert und teilweise bewertet werden. Wenn auch der Autor sich nicht in jedem Fall begründet auf eine theologische Seite stellt, oft auch (leider) nur indirekt mit seiner eigenen Position wahrnehmbar wird, vielmehr gelegentlich im neutralen Erfassen und Darstellen der jeweiligen Positionen verharrt, sind die Ausführungen stets anregend und weiterführend sowie inhaltlich in der Regel traditionell-reformatorisch bzw. „evangelikal-konservativ“ geprägt.

Gelegentlich kommt es vor, dass insbesondere Luthers theologische Auffassungen in der Diskussion etwas zu kurz kommen, so etwa im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre, wo beispielsweise Luthers Beitrag aus *De servo arbitrio* (1525) überhaupt nicht zu Rate gezogen wird (461–471).

### 2.3 Probleme bei der Übersetzung der deutschen Ausgabe

Eine eher bedenkliche Sache, die nicht leichtfertig übergangen werden kann, ist die Qualität der Übersetzung ins Deutsche. Leider haben sich eine Menge Übersetzungsfehler in die deutsche Ausgabe eingeschlichen, die lediglich orthographischer oder stilistischer Natur oder schlichtweg ungeschickt sein können, die aber auch von inhaltlich-relevanter Art sind. Es liegt eine umfangreiche Analyse vor, die mindestens 150 relevante Übersetzungsfehler auflistet. Hier nur einige wenige Beispiele, die weitgehend nicht dem Brunnen-Verlag angelastet werden dürfen, sondern die bereits auf die mangelhafte Übersetzung der deutschen Erstauflage des C. H. Beck-Verlags (1997) zurückgehen:

In der englischen Ausgabe auf 45 ist die Rede von „Scotus was unquestionably one of the finest minds of the Middle Ages“. Die deutsche Ausgabe übersetzt auf 62: „Duns Scotus Eriugena war fraglos einer der scharfsinnigsten Denker des Mittelalters.“ Hier liegt aber eine Verwechslung von Johannes Duns Scotus (1265–1308), der hier gemeint ist, mit Johannes Scottus Eriugena (9. Jh.) vor, der nicht gemeint ist. In der englischen Ausgabe auf 91 ist von „the great evangelical revivals“ die Rede. Die deutsche Ausgabe übersetzt auf 104 „die große evangelikale Renaissance“, was natürlich unbedingt „die großen evangelikalen Erweckungen“ heißen muss. In der englischen Ausgabe auf 122 oben heißt es „... and urgency of evangelism“. Die deutsche Ausgabe übersetzt auf 138 oben „... und Dringlichkeit des Evangelikalismus“, anstatt richtig „... der Evangelisation“. Die „reliability of God“ (engl. 259) wird mit „Vertrauenswürdigkeit Gottes“ (dt. 268) statt mit „Verlässlichkeit Gottes“ wiedergegeben, „Kreationismus“ (engl. 276) wird mit „Kreatianismus“ (dt. 286) verwechselt und damit sinnentleert.

Jeder, der schon einmal ein aus einer Fremdsprache übersetztes Buch herausgegeben hat, weiß um die Schwierigkeit, deutschsprachige Übersetzungen adäquat durchführen zu lassen, vor allem bei einem vergleichsweise geringen finanziellen Budget für die Übersetzungsdienstleistungen. Doch die verhältnismäßig hohe Zahl an relevanten Übersetzungsfehlern in dieser Ausgabe kann dazu führen, dass unerfahrene Studierende und Gemeindeglieder sich falsche „Daten“ einprägen. In einer möglichen weiteren deutschsprachigen Auflage sollte deshalb insbesondere darauf geachtet werden, dass die Stimmigkeit der theologischen Fachsprache und Terminologie sowie die der historischen Bezüge verbessert wiedergegeben werden. Obwohl McGraths „Einführung in die christliche Theologie“ unbedingt empfehlenswert ist und von möglichst vielen gelesen werden sollte, empfehle ich Studierenden mit guten Englischkenntnissen, bei denen es beispielsweise im Examen auf exakte ‚Daten‘ ankommt, lieber auf die erweiterte 4. Auflage der englischen Ausgabe zurückzugreifen, statt auf die deutsche Übersetzung.

## 2.4 Der Nutzen

Ein Glossar sowie das umfangreiche Register, die zahlreichen Querverweise und die vielen Angaben zu weiterführender Literatur, insbesondere auch römisch-katholische Forschungsergebnisse, die den „ökumenischen“ Horizont des Verfassers widerspiegeln, regen zum vertieften Weiterstudium an (577–617). Das Literaturverzeichnis wurde auf den deutschsprachigen Leser angepasst und von Heinzpeter Hempelmann sachgerecht überarbeitet, nicht alle englischen Titel wurden übernommen (11). Summa summarum, an der gründlichen und zugleich gut verständlichen Einführung in den christlichen Glauben von Alister McGrath geht kaum ein Weg vorbei, will man sich einen ersten Überblick über den Gegenstand der christlichen Theologie erwerben.

## 3. Ein Arbeitsbuch mit nützlichen Grundinformationen

Unter Theologiestudierenden sind die „Grundinformationen Dogmatik“ des Heisenberg-Stipendiats der DFG und Rostocker Privatdozenten Rochus Leonhardt mittlerweile ein Geheimitipp, der allmählich den unter Studenten weit verbreiteten „Pöhlmann“ bzw. den „Mildenberger/Assel“ abzulösen scheint. Leonhardt besticht auch tatsächlich durch eine gute didaktisch aufgearbeitete Präsentation der materialen Seite der Dogmatik und lässt insgesamt wenige Wünsche offen, was die Zuverlässigkeit der Angaben betrifft. Allerdings gilt dieses Urteil nur hinsichtlich der 3., verbesserten und völlig neu bearbeiteten Auflage des Jahres 2008 und wahrscheinlich im Vorausblick auf die 4. Auflage, die im Herbst 2009 erscheinen soll, nicht in gleichem Maße für ihre Vorgänger.

Leonhardts „Grundinformation Dogmatik“ hebt sich in bemerkenswerter Weise von anderen „Einführungen“ ab. Er bietet eine leicht zugängliche und vor allen Dingen verständliche Einleitung in die Dogmatik, die zur Vorbereitung auf Vorlesungen, Seminare, sehr bedingt allerdings in der Examensvorbereitung gute Dienste leisten kann.

### 3.1 Gliederung und Aufbau des Arbeitsbuches in protestantischer Tradition lutherischer Prägung

Das 496 Seiten umfassende Werk folgt der üblichen Zweiteilung, 1. einer „Rechenchaft über die Grundlagen der christlichen Dogmatik“ (Prolegomena, Fundamentaltheologie) und 2. die „Entfaltung der sog. materialen Dogmatik“ (christliche Glaubensinhalte in Anlehnung an das Apostolikum, 15–16). Es will bewusst „der protestantischen Tradition lutherischer Prägung“ verpflichtet sein (5), wird diesem Anspruch aber nicht in allem wirklich gerecht, da in diesem Lutherverständnis gelegentlich doch ein wenig zu viel „Schleiermacher“ und andere „luther-fremde“ Indegridenzen drinzustecken scheinen.

Im ersten Hauptteil wird eine dogmen- und theologiegeschichtliche Orientierung gegeben (20–109), dem der in vier Bereiche aufgeteilte zweite Hauptteil der systematischen Entfaltung folgt (110–437). Die vier Bereiche des zweiten Hauptteils umfassen religionsphilosophische Vorbemerkungen (110–131), die eigentliche Fundamentaltheologie (132–199), die materiale Dogmatik (200–419) und einige Nachbemerkungen zur Ethik (420–437).

Die knapp hundert Seiten zur dogmen- und theologiegeschichtlichen Orientierung sind präzise gegliedert. Wesentliche theologische Weichenstellungen werden skizziert. Die Auswahl der Positionen – obwohl im Vergleich zu den ersten beiden Auflagen erheblich verbessert – lässt nach wie vor sehr zu wünschen übrig. Im Vergleich mit McGrath bietet Leonhardt doch zu wenig aus der möglichen Fülle theologischer Antworten an. Wer auch nur annähernd die theologischen Positionen der Dogmen- und Theologiegeschichte kennt, und betrachten wir jetzt einmal nur die Zeit ab der Reformationsepoche, der wird mit der ganz offensichtlich bewussten Überbetonung und Dominanz von Luther und der unterschiedlichen lutherischen Bekenntnisschriften bzw. ihrer Interpretation im Sinne Schleiermachers nicht sonderlich glücklich werden können. Diese Einseitigkeit stößt negativ ab, zumindest dann, wenn man aus einem anderen konfessionellen Lager herkommt. Zwingli und Bullinger kommen marginal vor, Bucer fehlt gänzlich, Calvin erscheint häufiger, aber letztlich doch am Rande. Unter den weltweit einflussreichen reformierten Bekenntnisschriften fehlen unter anderem die Westminster Confession of Faith oder die Synodentscheidung von Dordrecht (1618/1619). Der englische und amerikanische Puritanismus, Theologien der nachreformatorischen „Freikirchenbewegungen“ (Baptisten, Methodisten, Brüderbewegung, Pfingstler usw.), Gesichtspunkte der Erweckungs- und Heiligungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert, nordamerikanisch-theologische Strömungen und Theologen vom 18. bis zum 21. Jahrhundert und die globale missions-theologiegeschichtlichen Perspektive (Kirche auf fünf Kontinenten) fehlen fast völlig.

Immerhin, die katholische Position wird umfassend dargestellt und gewürdigt, sogar die für Protestanten weitgehend unbedeutende bis fragwürdige „Mariologie“ wird abgehandelt (305–309). Im Vergleich zur dogmen- und theologiegeschichtlichen Orientierung bei McGrath bleibt Leonhardts Entwurf in dieser Hinsicht noch mehr lückenhaft, theologisch einseitig und damit irgendwie auch unbefriedigend, weil der notwendige weite Horizont konfessionstheologischer, oft auch in gewissen Weltgegenden dominierender ‚freikirchlicher‘ Grundpositionen – wie er heute in einer globalen Welt im Bewusstsein eines deutschen Hochschullehrers vorzufinden sein sollte – übergangen oder einfach nicht gesehen wird. Die „Grundinformationen“ informieren – wie der Autor umstandslos zugibt – nicht konfessionell flächendeckend.

### 3.2 Religion und christliche Theologie

Der 2. Hauptteil beginnt – für Leonhardts Entwurf symptomatisch – mit zwei grundlegenden Kapiteln, zuerst mit dem über die Religion (110–131), gefolgt von dem über fundamentaltheologische Grundlagen (132–199), welches die Beschäftigung mit dem, was prinzipiell Theologie, Offenbarung, Glaube und Heilige Schrift ist bzw. sein soll, enthält. Symptomatisch für Leonhardts indirekt anklingende Position deshalb, weil das überlieferte, „konfessionalistische“ Verständnis der übernatürlichen Offenbarung Gottes zunächst einmal durch „moderne“ Religionsbegriffe problematisiert wird (werden kann/ werden muss?). „Hinter dem Begriff der natürlichen Religion stand der Gedanke, man könne einen Grundbestand an religiösen Aussagen zusammentragen, die allen damals vorfindlichen – und teilweise gegeneinander streitenden – konkreten Ausprägungen menschlicher Religiosität zugrunde liegen“ (112).

Durch die Auswahl der Beispieltex-te unterstreicht Leonhardt jedoch, dass er diesen Beitrag der „natürlichen Religion“ offensichtlich durch Schleiermachers Blickwinkel modifizieren bzw. interpretieren lässt (siehe fünf Schleiermacherzitate hintereinander, die dessen Auffassung zur natürlichen Religion skizzieren, 117–119). Auch die Erschütterung des altkirchlichen Glaubens an die Absolutheit des Heils in Christus durch Personen wie Troeltsch scheint Leonhardt – obwohl er sich selten direkt positioniert – zu befürworten (120–123). Dies irritiert, will der Verfasser doch bewusst ein lutherischer Protestant sein, der eigentlich an der Absolutheit des Heils in Christus keinen Zweifel aufkommen lassen dürfte, trotz modernen „religionsphilosophischer Vorbemerkungen“.

Es ist allerdings zugegebenermaßen schwer, zwischen dem zu unterscheiden, was Leonhardt als fleißiger Archivar in Gestalt einer theologische Auffassung lediglich referiert und was er dann selbst als „wahr“ befürwortet und glaubt. Anhand der Anordnung des Stoffes und kleinerer Zwischenbemerkungen und Kommentare lässt sich Letzteres erahnen. Auffällig ist zumindest, dass die christlich-apologetische Kritik an der religionsphilosophischen Kritik und an Kritikern wie Troeltsch nicht ebenfalls mit Quellen belegt dargestellt wird (Spaemann, McGrath, Lütz). Der Leser, die Leserin wird sozusagen bei der sachgerechten Auseinandersetzung in diesen Fragen alleine gelassen – oder sollte man sagen aufgrund des Kapitelaufbaus in Richtung ‚Relativierung‘ entlassen?

Im folgenden Kapitel zur „Fundamentaltheologie“ begegnet sogleich eine solche aufschlussreiche Bemerkung, die aufhorchen lässt: „Diejenige Disziplin, die sich mit den Grundlagen, der Geschichte, den Inhalten und der gegenwärtigen Gestalt der *christlichen Religion* beschäftigt, heißt Theologie“ (132; ähnlich 146 u. ö.). Wieso christliche Religion? Hier wird ganz offensichtlich die Einsicht des vorhergehenden Kapitels zur Religion und zur Kritik an der Absolutheit des Heils im Christentum unmittelbar angewendet. Indirekt wird impliziert, dass die christliche Religion nur *eine* Religion unter (gleichberechtigten?) anderen sei.

Denn „Religion“ (Oberbegriff) kommt als Kapitel vor der Ausdifferenzierung in „christliche Religion“ (als eines Teilbereichs den übrigen Religionen).

Immerhin, wie der Zusammenhang von Offenbarung, Glaube und Bibel in den auf den Abschnitt über die „Theologie“ folgenden Paragraphen dargestellt und erläutert wird, vermag zu befriedigen. Allerdings bleibt das, was Leonhardt in seiner Kommentierung zu Röm. 1 im Blick auf „natürliche Offenbarung“ und Gotteserkenntnis präsentiert, in gewisser Hinsicht problematisch (147–158). Er erwähnt zum Beispiel nicht ausdrücklich, dass die *revelatio generalis* (um die geht es hier letztlich) keine soteriologische Qualität besitzt, wie es die Argumentation des Apostels bis zu Röm. 3 unmissverständlich verdeutlicht. Die „natürliche Gotteserkenntnis“ führt den Menschen zwar dahin, dass er vor Gott unentschuldigbar Sünder ist und für sein Tun zur Verantwortung gezogen werden kann, aber sie führt ihn nicht zur *Soteria*, nicht zum Heil, nicht zur Wahrheit, nicht zum ewigen Leben. Die Gegenüberstellung eines inklusiven und eines exklusiven Offenbarungsverständnisses zeigt zwar gelungen die Argumentationsebenen auf, auch die exklusive Auffassung in der reformatorischen Theologie. Doch erneut endet das Kapitel mit Schleiermacher bzw. mit der „Transformation des Offenbarungsbegriffs bei Schleiermacher“ (158–161), und zwar trotz (!) der Darstellung von Karl Barths bedenkenswertem Offenbarungsverständnis und dessen Kritik an Schleiermacher und am Neuprottestantismus. Das Kapitel endet wieder mit Schleiermacher, der doch ganz bestimmt nicht als der Weisheit letzter Schluss in Sachen Offenbarung gelten darf. Da wäre dann doch noch mehr und Besseres zu sagen gewesen.

Die Überlegungen zum Paragraphen über den Glauben erscheinen wie eine theologiegeschichtliche Replik. Auch hier, wie an anderen Stellen, wäre eine systematisch-theologische Reflexion im Für und Wider der Auffassungen, auch im Verhältnis von Glaube und Vernunft, nützlich gewesen. Auch hier, wie im gesamten Buch, kommen die biblischen Begründungen von christlichen Lehren viel zu kurz oder sie bilden selbst nur „Traditionsgut“, das im Sinne eines fortschreitenden Entwicklungsgedankens durch weitere „Traditionen“ späterer Epochen ergänzt, modifiziert oder eliminiert wird. Oft sind die Diskussionen auf der materialen Seite nichts weiter als fortgesetzte theologiegeschichtliche Zusammenfassungen. Wenn die Schrift die Grundlage des christlichen Glauben ist bzw. sein und bleiben soll (179, 183–185, 194–196), dann sollten dogmatische Arbeits- und Lehrbücher auch in jedem Lehrpunkt den Schriftbeweis – wenigstens ansatzweise und exemplarisch – vorexerzieren können.

Im Abschnitt über die „Heilige Schrift“ wird in der Vorbemerkung (179–180) vor (!) den eigentlichen „Vorbemerkungen“ (5.1., 180) deutlich, welcher Interpretation Leonhardt folgt, einer Anschauung nämlich, die erneut nicht wirklich reformatorisch-lutherisch genannt werden kann. Er führt aus, dass 1. das Christusgeschehen sich in den biblischen Schriften niedergeschlagen habe (so ähnlich bei Beißer), welches letztlich die Dogmatik begründe, und dass 2. aufgrund der endgültigen Durchsetzung der Ergebnisse der historisch-kritische Methode in der

Exegese der Bibel vor allem „ihre Uneinheitlichkeit und Vielfalt hervorgehoben“ werden müsse, die die Bibel als traditionell einheitliches Offenbarungszeugnis umstritten sein lässt und damit konsequenter Weise eine „verbindliche Norm aller theologischen Urteilsbildung“ (190–191) nicht mehr ohne weiteres möglich sein könne (ähnlich Schneider-Flume). Die Entstehung und Kanonizität der Bibel selbst werden als Resultate zeitgebundenen menschlichen Nachdenkens über Gott qualifiziert. Der Heiligen Schrift wird nicht mehr ohne weiteres trinitarischen Ursprung bzw. göttliche Inspiration und Offenbarung zugeschrieben.

Diese angedeutete Relativierung der Bibel, ihrem Selbstzeugnis nach als „geistgehauchte“ Offenbarung des Wortes Gottes in ihrer synchronen kanon-biblischen Endgestalt zu sein, einer Relativierung, der Leonhardt offensichtlich (indirekt angedeutet) zustimmt und der er keine gegenwärtige, auch mögliche apologetische Alternative entgegenstellt (P. Brunner, J. Wirsching, R. Slenczka, M. L. Erickson u. a.), ist äußerst bedauerlich, allerdings erneut symptomatisch für den theologischen Astigmatismus nicht weniger deutscher Theologen der Gegenwart.

Die Schriftautorität aus der Christusoffenbarung abzuleiten (so die Bezugnahme auf Härles Dogmatik, 195), ist der bekannte Versuch, die Normativität und verbindliche Autorität der Schrift irgendwie doch noch zu retten. Doch scheitert die Argumentation dieses Modells erneut daran, das es keine Christus-Offenbarung in Person und Werk, kein Evangelium, keine Botschaft des mündlichen Wortes vom Kreuz und der Auferstehung Christi usw. ohne die kanon-biblische Schrift selbst gibt. „Was Christum treibet“ mag hier zwar der gemeinte Leitgedanke sein, der eine Orientierung gebende Gültigkeit besitzt (Lk 24,27.45; Joh 1,18; 2 Kor 3,14 u. ö.), doch besteht in der historisch-kritisch begründeten Art der Anwendung dieses Prinzips die markionitische Gefahr, biblischen Schriften und Aussagen mehrfach gestufte, durch menschliche Urteile sanktionierte Autorität und Normativität beizumessen – bis hin zur völligen Ungültigkeitserklärung gewisser Aussagen, Passagen und Texten, einer Gefahr, die erneut eine Fülle von Folgeproblemen für den Glauben, die Lehre, das Leben und die Gemeinde provoziert. Die heilsgeschichtliche Bibelauslegung in der Anbindung an Christus vermeidet diese Gefahr der selektiven, oft willkürlichen, für die kirchliche Anwendung unbrauchbaren Bibelfragmentarisierung und Bibelstellenrelativierung. Leonhardt geht auf mögliche Alternativen, wenigstens andeutend bezugnehmend, bedauerlicherweise nicht ein.

### 3.3 Was zur Substanz des christlichen Glaubens gehört

In gewohnter, gut verständlicher Manier werden nun die klassischen Hauptlehren des christlichen Glaubens entfaltet, die Gotteslehre (Wesen und Eigenschaften, 200–218), die Trinitätslehre (219–238), die Schöpfungslehre, inklusive der göttlichen *gubernatio* sowie der Theodizeeproblematik (239–257), der Anthropologie und Sündenlehre (257–276), die Christologie, inklusive der Mariologie (276–

309), die Soteriologie (310–333) und die Sakramentenlehre (334–357), die Ekklesiologie (357–388) und schließlich die Eschatologie (388–419). Erfreulich ist (ähnlich bei Beißer), dass Leonhardts „Grundinformationen zur Dogmatik“ immerhin auch ein kurzes Kapitel zur christlichen Ethik enthält (420–437). Demgegenüber fehlen – aus welchem Grund auch immer – ein Kapitel zur Pneumatologie (was eigentlich kaum zu entschuldigen ist) und auch Anklänge an „die bleibende Erwählung des Bundesvolkes Israel“ in der Zuordnung von Israel bzw. des Judentums zur Ekklesia als dem Leib Christi sowie wenigstens marginale Diskussionsbeiträge zu den unterschiedlichen „Theologien nach Auschwitz“, den Substitutionstheorien oder den Zwei-Heilswege-Theorien (bivocental) usw.

Obwohl Leonhardt sich bewusst ist, dass für die christliche Gotteslehre die Dreieinigkeit Gottes konstitutiv ist und sein müsste (200), entscheidet er sich dennoch in der Abfolge der Kapitel dafür, die allgemeine Rede über Gottes Wesen usw. der Dreieinigkeitslehre vorzuordnen. Seine Argumente dafür überzeugen nicht wirklich. Sie bestätigen allerdings, dass die „natürliche Gotteserkenntnis“ im Zusammenhang mit der menschlichen *ratio* auch in diesem Kapitel erneut zum Tragen kommen, samt philosophischer Gottesbeweise und die Kritik derselben. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Möglichkeit der menschlichen Gotteserkenntnis sind in einem solchen Kompendium stets angebracht und nützlich. Doch die Eigenschaften des christlichen Gottes beziehen sich auf die Trinität als Einheit bzw. sie sind trinitätstheologisch zu würdigen. Eine philosophisch theistische oder deistische Wesensbeschreibung eines monotheistischen Gott-Wesens macht christlich-theologisch daher kaum einen Sinn, es sei denn, man will den christlichen dreieinigen Gott mit solchen außerchristlichen Gottesvorstellungen vergleichen.

Die Ausbildung der altkirchlichen trinitätstheologischen und der damit eng verknüpften christologischen Lehraussagen werden sachgerecht, aber sehr rudimentär skizziert (219–231). Abschließend, die „moderne“ Kritik an der Trinitätslehre skizzierend, landet der Leser wieder bei Schleiermacher, diesmal bei dessen Uminterpretation der Dreieinigkeitsvorstellung, bzw. bei W. Joests nicht modalistisch misszuverstehenden „drei Orten“, die Leonhardt auf Schleiermachers „Glaubenslehre“ zurückführen zu können meint.

Die Schöpfungslehre behandelt wesentliche Gesichtspunkte der zu diskutierenden Problemstellungen. Erneut wird Schleiermacher ein wesentlicher Kommentar zugestanden, diesmal sogar, indem Luthers und Schleiermachers Auffassungen nahe deckungsgleich postuliert werden (245). Der in diesem Locus angesiedelte Exkurs zur Theodizeeproblematik (251–257) überzeugt nicht. Mit dem Inhalt kann der Leser/ die Leserin nun wirklich nicht viel anfangen, geschweige denn auch nur annähernd eine Ahnung davon bekommen, wie die biblisch-christliche Antwort auf das Problem der Theodizee ausfallen könnte.

Die Lehre von den Engeln wird der Anthropologie, nicht der Gotteslehre und auch nicht der Schöpfungslehre zugeordnet (S.258–260). Die dargestellten Inhal-

te der Anthropologie (inkl. Sündenlehre) sind nützlich. Die Wirklichkeit der „Ersünde“ für jeden Menschen wird als Lehre der reformatorischen Tradition beibehalten und betont, doch wie dieses Urteil angesichts „aufgeklärter“ und feministisch-theologischer Kritik an der „Ursünde“ und des „Sündenfalls“ für die Gegenwart durchgehalten werden kann, wird ganz und gar nicht klar beantwortet oder wenigstens als Glaubensmöglichkeit aufgezeigt (272–275).

Wie hinsichtlich der Trinität, so auch hinsichtlich der Zweinaturen-Christologie behauptet Leonhardt, dass diese Lehren nur teilweise von der Bibel ableitbar seien und letztlich als Dogmen des 5. Jahrhunderts weit über das hinausgehen würden, was die Schrift bezeuge (277 u. ö.). Dieses Urteil ist grenzwertig, letztlich – sieht man von den tatsächlichen Einflüssen außerbiblischer Quellen für die Lehrbildung der Alten Kirche ab – abzulehnen, da beide Wahrheiten über Gottes Dreieinigkeit und über Christus (zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch) ganz grundsätzlich ihren tief verwurzelten Ursprung in der biblischen Offenbarung haben. In einem derart zentralen Feld der christlichen Lehre (Trinitätslehre, Zweinaturenlehre, Satisfaktionslehre usw. mit ihren soteriologischen Konsequenzen) sind die Begründungen und biblischen Ableitungen, die für diese grundlegenden christlichen Wahrheiten vorzulegen wären, viel zu wenig entfaltet oder wenigstens zur Diskussion gestellt worden. Der modernen Kritik, sie seien ganz und gar „unbiblische“ Lehren (296–305), wird keine sachlich angemessene, biblisch begründete Alternativauffassung entgegengestellt. Das enttäuscht sehr. Hier sollte unbedingt inhaltlich nachgebessert werden.

Die Kapitel über die Soteriologie und die Heilsaneignung liefern genügend Material, sich einen ersten Überblick über einige zentrale Lehrauffassungen zu verschaffen (Gesetz und Evangelium, Sakramente usw.). Gerade in diesem Bereich wird jedoch besonders deutlich, dass andere konfessionelle, meist das reformatorische Bekenntnis differenzierend auslegende Standpunkte zur Soteriologie noch zu wenig präsentiert und diskutiert werden (Baptismus, Arminianismus, Pietismus, Methodismus usw.). Das theologische Gewicht der Prädestinationslehre wird ebenfalls nicht adäquat behandelt, wie es ihr theologiegeschichtlich (Luther – Calvin – Remonstranz – Dordrecht – reformierte Tradition – Karl Barth usw.) eigentlich zustehen müsste. Gut ist, dass die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) von 1999 bereits berücksichtigt wird (325–328).

Auch in der Ekklesiologie, die ausführlich die reformatorische und die katholische Sicht der Dinge referiert, fehlen die ekklesiologischen Alternativmodelle des Baptismus, des Pietismus, der Brüderbewegung, der Mega-Church-Bewegung sowie der Emerging-Church-Bewegung. Dafür wird ausführlicher das Verhältnis Kirche und Staat thematisiert (377–388).

Das Kapitel zur Eschatologie behandelt einfürend die Gesichtspunkte der präsentischen und der futurischen Eschatologie (388–390. 400ff.). Die gelieferten Grundinformationen helfen weiter, kosmologische (Reich Gottes, christliche Hoffnung) wie auch anthropologische Überlegungen (Unsterblichkeit der Seele,

Tod und Auferstehung) zu verstehen, sie bleiben aber alles in allem rudimentär. Weder die Auferstehungshoffnung aus 1 Kor 15, noch das Weltgericht mit doppeltem Ausgang, noch der Weltrichter Christus oder die Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sowie die Vorstellung des ewigen Lebens in Herrlichkeit bei Gott werden angedeutet oder ausführlicher diskutiert.

Das abschließende Kapitel zur Ethik lieferte erste Eindrücke über den Sachverhalt des christlichen Lebenswandels, doch mehr als ein Impuls darf man hier ebenfalls nicht erwarten, aber immerhin.

### *3.4. Zur Nützlichkeit des Lehr- und Arbeitsbuches*

Erfreulich sind die häufigen Verweise auf andere Kapitel, in denen ein Thema schon mal angesprochen wurde. Zu allen wichtigen Bereichen finden sich ausreichend Querverweise, so dass man nicht lange suchen muss. Die Überschaubarkeit der Kapitel ist positiv auf dem Level von „Grundinformationen“. Für ein vertieftes Studium jedoch reichen die Informationen in keinem Bereich wirklich aus. Die grau unterlegten Merkkästchen sind nützlich, da sie kurz und knapp und mit anderen Worten wiedergeben, was im Fließtext steht.

Die quellennahe Darstellung ist didaktisch gut aufbereitet: Definitionen, Arbeitsaufgaben, Übersichten, Schemata, Tabellen und Hinweise auf vertiefende Literatur, Tipps zur Arbeit mit dem Internet, sieben Abbildungen und das abschließende Glossar sind weiterführend und nützlich. Summa summarum, ein brauchbares Hilfsmittel zum Erlernen einiger ausgewählter christlicher Grundinformationen.

## **4. Ein meditativ-spiritueller Zugang zur Dogmatik durch Betonung der Erfahrung**

Dieser Grundkurs von Gunda Schneider-Flume, Professorin für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Leipzig, behandelt die Themen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sowie ausgewählte methodischen Grundprobleme der Dogmatik. Das sofort ins Auge stechende, das Auffallende, aber das auch sehr Gewöhnungsbedürftige ist, dass die dogmatischen Texte jeweils von Wortmeditationen eingeleitet werden, angeblich um den Zugang zu erleichtern und als Brücke für die Praxis und zur Erfahrungswirklichkeit der Gegenwart zu dienen. Ob dieses Anliegen wirklich gelungen ist, muss – das sogleich vorweg – bezweifelt werden.

Durch die didaktische Aufbereitung des Stoffs, die zu jedem Paragraphen Motto, These, ausführliche Gliederung, wichtige Texte der Tradition und Literaturhinweise enthält, ist dieses Kompendium als Einstieg in die Dogmatik wie auch als ein Arbeitsmittel für die Praxis gedacht, dazu allerdings nur bedingt ge-

eignet. Die Gründe für diese bedingte Empfehlung ergeben sich aus dem folgenden Bericht.

#### 4.1 Struktur, Methodik und Zielsetzung

Soweit es die Struktur und den Aufbau des „Grundkurses“ betrifft, werden die meisten relevanten theologischen Loci in 17 Paragraphen vorgestellt, wenn auch die Überschriften bereits modifizierte Inhalte andeuten oder mitunter ungewöhnlich neue Perspektiven im Rahmen eines dogmatischen Kompendiums eröffnen: §1 Gottes Geschichte (17–32), §2 Theologie: System der Wissenschaft oder Weisheit? (33–50), §3 Ist Theologie eine Wissenschaft? (51–68), §4 Die Bibel: Heilige Schrift oder historisches Dokument? (69–90), §5 Glauben (91–115), §6 Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und der Glaube an den dreieinigen Gott (116–148), §7 Gott der Vater (149–164), §8 Siegmund Freuds Religionskritik: Allmächtsillusion und Vatersehnsucht (165–177), §9 Ist Gott allmächtig? (178–202), §10 Jesus Christus in Gottes Geschichte – Jesus Christus als Gottes Geschichte (203–219), §11 Der Tod Jesu Christi als eschatologisches Heilsereignis (220–252), §12 Auferstehung und Neues Leben (253–284), §13 Der irdische Jesus als Gottes Geschichte (284–300), §14 Der Glaube an Gott den Schöpfer (301–331), §15 Der Glaube an den heiligen Geist (332–352), §16 Die Kirche (352–365), §17 Eschatologie (366–388). Am Ende jedes Paragraphen wird eine kleine Auswahl an Literatur angefügt, die zum Weiterstudium animiert. Ein Bibelstellen-, Namens- und Sachregister erleichtern die Arbeit mit dem „Grundkurs“ (390–414).

Soweit zur formalen Struktur. Betrachten wir allerdings die methodische Vorgehensweise und die Zielrichtung von Schneider-Flumes dogmatischer Arbeit, fällt sofort auf, dass wir es hier nicht einfach mit einem „Grundkurs“ für Anfänger im Theologiestudium oder gar für interessierte Laien zu tun haben. Dafür ist die „weltanschaulich-philosophische“ Prägung des Werkes unter der Chiffre „Nachdenken über Gottes Geschichte“ dermaßen komplex und vereinnahmend, dass ein unerfahrener Anfänger gar nicht in der Lage wäre, die unterschwellig richtunggebende Beeinflussung des „Grundkurses“ zu erfassen.

Gleich zu Beginn, schon im Vorwort, werden einige Prämissen beinahe unschuldig bzw. wie selbstverständlich als vorausgesetzt eingeführt, die in sich bereits brisante, spekulative und höchst kontrovertheologische Auffassungen beschreiben, die erst einmal auf Sachgemäßheit hin überprüft werden müssten. Zum einen wird behauptet, dass die Geschichte Gottes „in der Vielzahl der unter einander spannungsvollen biblischen Texte und Traditionen des Alten und Neuen Testaments überliefert“ werde (13), also ein Pluralismus von Erfahrungen mit Gott in biblischen Texten vorausgesetzt, der mit dem „Pluralismus der modernen Welt und Wirklichkeit“ korrespondiere (ebd.). Ergänzend wird weiter behauptet, dass die biblische Tradition „keine Theorien zur Erklärung von Welt und Menschen“ biete, was dann doch überrascht, weil dies in der breiten Tradition doch

noch anders gesehen wird. Vielmehr würden die „Geschichten der biblischen Tradition sowie die Gebete, Lieder, Gesetzestexte und prophetisches Reden ... Sprachräume“ verkörpern, „die Leben erschließen. Menschen leben in Geschichten“ (13).

Die Autorin spielt gewiss nicht mit versteckten Karten bei der Präsentation ihrer ideologisch gefärbten theologischen Meinung. Methodisch will sie für den notwendigen fruchtbaren Dialog zwischen biblischer Tradition und modernen bzw. postmodernen Lebensdeutungen sorgen und dafür „in der dogmatischen Arbeit ... verfestigte Großbegriffe ... ‚zerbrechen‘, um die Wahrheit und den Sinn, den sie überliefern, neu zur Sprache zu bringen“ (25). Konstruierte Begriffe würden die konkreten Inhalte einer Sache letztlich nur behindern. Die Geschichte Gottes mit den Menschen sei „immer neu auszulegen in heutige Erfahrungen hinein, das ist Aufgabe konkreter Theologie“ (25). In den ersten vier Kapiteln wird eben dieser skizzierte methodische Grundgedanke inhaltlich entfaltet.

Die Geschichte Gottes mit den Menschen kann für Schneider-Flume nicht ohne die Existenz Jesu Christi gedacht werden, die als „Bewegung des Erbarmens“ (25 u. ö.) verstanden wird, bei der sich „Gottes Geschichte für den christlichen Glauben letztgültig“ konkretisiere. Diese inhaltliche Qualifizierung in modifiziertem sprachlichen Gewand wird unter den Paragraphen 5 bis 16 aufgegriffen und entfaltet.

Eine wirklich Auseinandersetzung mit Schneider-Flumes Methodik und inhaltlicher Füllung fällt schwer, da man ihr in dem, was sie mit dem „Grundkurs“ tut und wie sie es tut, letztlich entweder nur zustimmen oder es zurückweisen und als nicht sachgemäße Vorgehensweise ablehnen kann. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit ihr auf argumentativer Ebene ist – auch aufgrund ihrer meditativen Vorgehensweise – nicht so einfach. Obwohl die Sachkompetenz, die Quellenkenntnis und die Fähigkeiten der dogmatischen Durchdringung bei der Verfasserin hervorragend und unbestritten vorliegen, bleibt dennoch die Frage, ob der Stil und die Art und Weise der Präsentation geeignet sind, in das Studium der wissenschaftlichen Dogmatik einzuführen. Ein unbedarfter, noch die Grundlagen der christlichen Theologie lernender Nutzer des Kompendiums wird nicht wirklich angeleitet, kontrovers diskutierte Fragestellungen und Positionen der Dogmen- und Theologiegeschichte sowie der aktuellen dogmatischen Debatte durch Argumente kennen zu lernen, abzuwägen, zu modifizieren, zu bestätigen oder abzulehnen. Letzteres will die Verfasserin offensichtlich auch gar nicht, weil ja in der Beschäftigung mit Gottes Geschichte in Jesus für den Menschen jeder seine „je eigene Dogmatik“ erarbeiten soll (16).

Als ein Leitfaden mit Vorbildcharakter (Grundkurs) zum gemeinsamen christlichen Glaubensbekenntnis beizutragen, damit kann das Kompendium daher nur bedingt dienen, da der stark individualisierende Zug des Buches, auf der Erfahrung mit Gott basierend (20–22 u. ö.), das verbindliche, verbindende *credimus* nicht wirklich zu fördern vermag. Und gerade der für den „Grundkurs“ so zentrale und dominierende Begriff der „Erfahrung“ wird nicht wirklich reflektiert, ka-

tegorisch eingeführt oder erläutert. Es bleibt weitgehend unklar, wie die Theologie den schillernden Begriff der Erfahrung deuten und zwischen Ideologie und Illusion unterscheiden kann, wie theologische Erfahrungswissenschaft von anderen Erfahrungswissenschaften abzugrenzen sein könnte und warum es objektiv bei der Erfahrung eigentlich geht (fehlender Kriterienkatalog).

Zusätzlich bewirken die ohne Zweifel interessanten meditativen, philosophierenden und bildreichen Sprachassoziationen leider kaum sprachliche Eindeutigkeit in der Sache. Was bedeutet es beispielsweise, wenn es heißt, dass Gott in die Erfahrung „fällt“ (21)? Es wäre auf zahlreiche solche Ausdrücke, Wortneuschöpfungen und Spezialformulierungen hinzuweisen, die weder dem Theologen, noch dem modernen oder postmodernen Leser erklären, um was es denn eigentlich inhaltlich geht, wenn solche Sprachbilder verwendet werden. Dogmatische Problemhorizonte von epochaler Bedeutung, die sich durch entsprechende Textinterpretationen erschließen und die im Abwägen der Argumente zur Bekenntnisbildung beitragen wollen, bleiben bei Schneider-Flumes Konzeption letztlich unendlich.

In der Beschäftigung damit, ob Theologie eine Wissenschaft sei (§3), wird der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie bezeichnet als „die erzählte und zu erzählende Geschichte Gottes, die im Glauben erfahren wird. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie beruht, darin ist Karl Barth zuzustimmen, allein in den nachvollziehbar darzulegenden Methoden ihrer Schriftauslegung“ (59). Dort bleibt Schneider-Flume allerdings nicht stehen. Sie geht entsprechend ihrer Konzeption nun über zur Theorie der sog. Narrativen Theologie, wie sie seit Jahren in aktuellen Forschungsbeiträgen der exegetischen Disziplinen bereits leidenschaftlich diskutiert werden. „Narrative Theologie ist in der narrativen Struktur der Geschichte Gottes begründet, die erzählt werden kann und erzählt werden muss, dass sie Menschen als ihre eigene Geschichte erzählt wird und dass Menschen in sie geradezu hineinerzählt werden“ (60).

Dieses Erzählen geschieht allerdings – diese Einschränkung ist zu loben – nicht willkürlich, sondern ist überlegt und kontrolliert durchzuführen, so dass Theologie nicht ausschließlich narrativ sein dürfe. Was dies alles aber in der dogmatischen Anwendung bedeutet, bleibt weitgehend unklar oder vieldeutig, so dass nicht wirklich fassbar ist, wie denn, nach welchen dogmatischen Kriterien Gottes Geschichte in der eigenen erzählt werden soll. Für ein Studienbuch, das in die wissenschaftlich relevanten Fragestellungen der christlichen Bekenntnisbildung und der Systematischen Theologie (Dogmatik / Ethik) einführen will, liefern Schneider-Flumes „Prolegomena“, Methoden und Überlegungen keine befriedigende Antwort. Sie sind leider auch nicht in der Lage, die Strittigkeiten in dogmatischen Positionen klären zu helfen oder wenigstens einen Problemhorizont dafür zu generieren.

#### 4.2 Inhalte der Erzählung von Gottes Geschichte in der des Menschen

Die ausführlichere Behandlung der Methodik bei Schneider-Flume war nötig, um die Probleme des Kompendiums von Anfang klar zu benennen. Was nun folgend zur materialen Seite der Erzählung von Gottes Geschichte in der des Menschen dazugehört, das ist von daher eher zweitrangig, weil das oben skizzierte eher ideologisch anmutende Vorzeichen alle „christlichen“ Aussagen sowie die Hermeneutik biblischer Texte meines Erachtens unsachgemäß präjudiziert. Gleichzeitig wird dort eine Menge wertvoller Gedanken, guter Zusammenfassungen von Traditionsstücken und Erklärung zu dogmatischen Problemstellungen zu den meisten theologischen Loci ausgesagt. Die Normativität des Wortes Gottes der Heiligen Schrift für die christliche Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung verschwimmt in der Relativität subjektiver, sich in Gottes Geschichte angeblich widerspiegelnder menschlicher Erfahrungen.

Positiv aufgefallen sind mir die Erörterungen zur Gotteserkenntnis und zur Dreieinigkeit (116–148). Fundiert werden dort Grundgedanken dieser Problembereiche skizziert, besser als zum Beispiel bei Leonhardt, weil Schneider-Flume u. a. von der Dreieinigkeit als Notwendigkeit der christlichen Gotteslehre ausgeht, sie nicht sekundär einer allgemeinen Gotteslehre als Appendix angliedert (S.137–148). Sehr gelungen erscheinen auch die Überlegungen zu „Christologie ist Soteriologie“ und „Christologie von oben – Christologie von unten: eine falsche Alternative“ (214–219) sowie zu §11 „Der Tod Jesu Christi als eschatologisches Heilsereignis“ (220–252) und zu §12 „Auferstehung und Neues Leben“ (253–283).

Kritisch zu sehen ist dabei allerdings auch, dass die Antwort auf die gestellte Frage, was Sünde ist, nicht wirklich überzeugt (236–250), weil „Sünde“ eher auf die horizontale zwischenmenschliche Ebene reduziert zu werden scheint, anstatt damit primär die Trennung des Menschen von Gott als unter dem Zorn Gottes stehender Existenz des Sünders beizubehalten, der als Feind Gottes durch die Liebe am Kreuz Christi im Evangelium Erlösung verkündigt bekommt. Schneider-Flume schreibt: „Jesus von Nazareth ist gestorben als Opfer politischer Umstände und menschlicher Bosheit und Sünde (Lebenszerstörung, Lieblosigkeit und Gottlosigkeit)“ (250).

Kritisch zu sehen ist ebenfalls, dass die Auferstehungswahrheit und -wirklichkeit nach 1 Kor 15 usw. nur zögerlich und mit ungenauen Termini beschrieben wird (269), auch wenn mit der Glaubenstradition festgehalten wird, dass die Auferstehung Jesu Christi den christlichen Glauben „begründet“ (281).

Weiterführend und hilfreich sind die 22 Thesen zum „Wirken des Heiligen Geistes“, die gute Gedanken der vorher behandelten Überlegungen zusammenfassen (349–351), wobei aber die Aktualität und Bedeutung der Geistesgaben / Charismen für die Gläubigen übergangen werden.

Auch die Ekklesiologie ist nicht von schlechten Eltern und inhaltlich auf wichtige Traditionstücke bezogen (Kirche als *creatura verbi*, geglaubte, verborgene

und sichtbare Kirche und die vier altkirchlichen Attribute der Kirche [Einheit, Heiligkeit, Katholizität Apostolizität], 355–362), sieht man einmal davon ab, dass in diesem Lehrpunkt die nicht wirklich überzeugende, am Anfang skizzierte Methodik von Schneider-Flume deutlich zu Tage tritt, wenn sie schreibt: „Kirche ist Erzählgemeinschaft der Geschichte Gottes“ (354. 363–365). Diese Definition überzeugt nicht.

Die Eschatologie trägt einen beinahe seelsorgerlich-meditativ zu nennenden Charakter (siehe vor allem 368–371). Die präsentische Bedeutung der Eschatologie steht im Vordergrund, d. h. die ausdrücklich mit der Christologie und Pneumatologie verknüpfte Hoffnung angesichts der vielfältigen Existenzbedrohungen des menschlichen Zusammenlebens. Von allen Loci ist die Eschatologie dieses Kompendiums inhaltlich am meisten defizitär. Die dort gegebenen Antworten sind nicht ausreichend, wenigstens einen Überblick über die zu diskutierenden Fragestellungen universal-kosmologischer und individueller Eschatologie zu finden. Das mag auch daran liegen, dass Schneider-Flume ablehnt, aus christlicher Warte definitive futurisch-verbindliche Antworten zu formulieren (373) – außer als „Erfahrungsgehalt“ (374 u. ö.).

Wie bei Beißer und Leonhardt, bietet der „Grundkurs Dogmatik“ leider ebenfalls keine Wahrnehmung theologischer Positionen und Entscheidungen über großkirchliche hinaus an, und auch diese längst nicht repräsentativ. Diese einseitige Binnensicht, ohne die reiche Tradition konfessionell unterschiedlicher Lehr- und Bekenntnisbildung zu berücksichtigen, lässt auf Nachbesserung in zukünftigen Auflagen hoffen.

#### 4.3 *Katechese – Erfahrung – Bekenntnisbildung*

Gewiss gehören Katechese und Bekenntnisbildung inhaltlich irgendwie zusammen. Auch der Erfahrungsbezug christlicher Theologie und Bekenntnisbildung will stets berücksichtigt sein, ein oft anzutreffendes Manko, auf das Schneider-Flume sicherlich mit Recht aufmerksam macht. Doch die angebotene Lösung des Studienbuches, die katechetische und erfahrungsmeditative Charakterzüge trägt, hilft meines Erachtens nicht wirklich, die Fragen der Dogmatik mit ihrer jeweiligen Brisanz verständlich zu machen, geschweige denn, die Aufgabe zu meistern, schriftbegündet zwischen Wahrheit und Irrtum zu scheiden.

Dennoch muss man dem Studienbuch bescheinigen, dass es inhaltlich auf der materialen Ebene oftmals mehr und vertiefender die Sachverhalte der christlichen Tradition präsentiert als das teilweise Leonhardt tut. Wer von der vereinnahmenden Methodik des Buches zu abstrahieren weiß, profitiert von den nicht selten gut präsentierten Detailbeobachtungen, Reflexionen und Darstellung zur Dogmatik.

## 5. Abschließende Auswertung

Alle vier Kompendien besitzen ihre Eigenarten, Grenzen, Besonderheiten, Stärken und Schwächen. Sie sind je auf ihre Weise Ausdruck der Faszination an Theologie und an theologischem Arbeiten. Beißers deutlich lutherisch geprägte Darstellung ist mehr als ein Kompendium, eben eine Dogmatik zum Einstieg, die einführend, handlich und prägnant, nicht ausufernd, die Themenpalette des christlichen Glaubens entfaltet. Leonhardt, McGrath und Schneider-Flume gehören definitiv zur Gattung Arbeits- und Studienbücher zur Einführung in die Dogmatik. Man darf inhaltlich deshalb nicht zu viel von ihnen erwarten. Als Einführungen bieten sie alle drei einen mehr oder weniger gelungenen Einblick in konfessionell und geographisch begrenzte Stadien der dogmen- und theologiegeschichtlichen Bekenntnisbildung des christlichen Glaubens sowie eine nützliche Erstinformation zur Bandbreite dogmatischer Themen.

Außer Beißer (in manchen Punkten) ersetzen die anderen drei Kompendien keineswegs die wichtige Arbeit mit einer ausgearbeiteten Dogmatik. Alle vier Kompendien nötigen dazu, sich zusätzlich mit den Detailergebnissen der Dogmen- und Theologiegeschichte zu beschäftigen.

Nur McGrath bietet christlich-theologische Ergebnisse international bedeutender, konfessionell unterschiedlicher, auch evangelikaler Bekenntnisbildung, zu fast allen Loci. Leonhardt und Schneider-Flume beziehen sich zwar nicht selten auf Luther als Referenzgröße, doch scheinen sie dessen theologische Position doch eher im Licht eigener theologischer Interessen zu deuten und dadurch gelegentlich unsachgemäß zu vereinnahmen. Der für die Evangelischen bedeutende Traditionsstrang über Zwingli, Calvin, Bucer, Bullinger, Beza und die reformiert-föederaltheologische Theologie, insbesondere im englischsprachigen Bereich, bleibt alles in allem in den Studienbüchern von Beißer, Leonhardt und Schneider-Flume stark unterbelichtet, wie auch die mennonitisch-baptistischen, die pietistischen-erweckungstheologischen oder pfingstlerischen Bekenntnisrichtungen kaum diskutiert werden. Dies jedoch ist heutzutage angesichts der Bedeutung dieser Glaubens- und Bekenntnisrichtungen, auch angesichts der Zahl ihrer Anhänger geurteilt, im Rahmen akademisch-wissenschaftlicher theologischer Forschung von global-ökumenischer Relevanz nicht mehr so ohne Weiteres hinzunehmen. In dieser Hinsicht besteht dringend Nachbesserungsbedarf.

Berthold Schwarz

### **The Fascination of Theology. A Survey of recently published handbooks of protestant dogmatics**

A comparison of four fairly new introductions to Systematic Theology shows a diversity of methods to present the content of Christian theology. While

F. Beißer presents an average textbook of dogmatics in Lutheran tradition, A. McGrath, R. Leonhardt and G. Schneider-Flume deliver different kinds of study guides for beginners, a sort of compendium for both students and non-experts. All of them give a more or less good impression of what Christian Theology is all about. Each of them deals with the history of doctrine, although the study guides of Leonhardt and Schneider-Flume leave substantial gaps in discussing the broad traditions of e. g. Baptist, Pietist, Methodist, Evangelical or Pentecostal theologies. And even Calvinist and Reformed perspectives are missing in places where one would expect to find their solutions in doctrine, too. McGrath's approach is much more representative than they are in discussing the different Christian doctrines and traditions.

McGrath's textbook views theology from a more or less Anglican-Evangelical angle, and appraises conservative or Eastern Orthodox positions to some extent as exemplary, insofar as he positions himself at all. Leonhardt and Schneider-Flume both approach the subject from both a pluralistic point of view according to truth and normative theology, which connects biblical pluralism with today pluralistic experiences, and a historical-critical hermeneutics in dealing with the biblical material. Therefore aspects of modernism (e. g. in the light of Schleiermacher's thinking) shape the discussions and results. Schneider-Flume especially tries to present a new way of „doing theology“, as dealing with meditative introductions to dogmatic problems and framing everything under the premise of „narrative theology“ (God's history within our personal history) while talking about Christian theology. However, all the books show that „doing theology“ produces fascination as a major outcome.

# Tugend als doxologische Existenzweise Beobachtungen zur Begründung von Ethik bei Jonathan Edwards

## 1. Thematische Relevanz

Jonathan Edwards (1703–1758), Exponent des „Great Awakening“ in Neuengland und bis heute prägende Gestalt für die kulturelle Identität der Amerikaner, gab mit seinen beiden späten Schriften „The end for which God created the world“ und „The nature of true virtue“ Anregungen für die Begründung einer Tugendethik im Rahmen einer reformatorisch ausgerichteten Theologie.<sup>1</sup> Edwards bemüht sich – darin der charakteristischen Synthese von Empirie bzw. Rationalität und Transzendenzbezug im amerikanischen Denken entsprechend – um eine möglichst universale Plausibilität ethischer Begründungen. In der Literatur wird dabei diskutiert, inwieweit einem *natürlichen Ethos* eine eigenständige Wirk- und Motivationskraft zugetraut wird. Jedenfalls lassen sich in der Analyse deutlich auch *reformatorische Einsichten* in Edwards' Argumentation wiederfinden: Notwendigkeit eines neuschöpferischen Geschehens als Voraussetzung für ein geheiligtes Leben, Gebrochenheit bzw. defizitärer Charakter der menschlichen Möglichkeiten, Ablehnung einer naturalistischen bzw. deistischen Wirklichkeitssicht.<sup>2</sup>

---

1 Jonathan Edwards: *The end for which God created the world*, in: John E. Smith (Hrsg.), *The works of Jonathan Edwards*, Bd. 8: *Ethical writings*, hg. von Paul Ramsey, New Haven u.a. 1989, 403–536 (künftig: End); Jonathan Edwards: *The nature of true virtue*, in: ebd., 537–627 (künftig: Virtue).

2 Paul Ramsey betont in seiner Einleitung zu den ethischen Schriften, *The works of Jonathan Edwards*, Bd. 8. (vgl. Anm. 1), 43.50, den Wert der „golden rule morality“ und sieht nahezu gleichberechtigt bei Edwards zwei Quellen der Moral aktiv, die mit den Begriffen „common virtue“ (aufgrund von „natural principles“) bzw. „true virtue“ umschrieben werden können (ebd., 53f). Als Elemente der natürlichen Moral nennt er „self-love“ (ebd., 37–39), „justice“ bzw. „desert“ (39–41), „conscience“ (41–50) und „instinctual kind affections“ (50–53). Die Konzeption Edwards' kann seines Erachtens sogar mit dem Anknüpfungsmodell bei Thomas von Aquin verglichen werden (56). Dagegen bemüht sich Stephen A. Wilson: „Jonathan Edwards's virtue. Diverse sources, multiple meanings, and the lessons of history for ethics“, in: *Journal of religious ethics* 31, 2003, H. 2, 201–228, das reformatorische, calvinistische Erbe in der Ethikbegründung bei Edwards nachzuweisen. Bei Ramsey besteht demnach eine Tendenz zu einer kulturprotestantischen Angleichung des Wirkens Gottes an das innerweltliche Geschehen und immer schon vorhandene Strukturen: ebd., 213: „Ramsey has made sanctified charity too ‚common‘, has aligned ‚Christ‘ too

Immanuel Kant entwarf einen *deontologischen, pflichtenethischen Tugendbegriff*. Tugenden stehen für die Überwindung der Neigungen zugunsten der Pflicht. Der anthropologische Optimismus hinsichtlich der menschlichen Fähigkeiten zu diesem Geschehen erscheint aus theologischer Sicht schwer nachvollziehbar.<sup>3</sup> Wirkungsgeschichtlich bedeutender ist der *teleologische, güterethische* Ansatz, der bei Aristoteles begegnet, dann von Thomas von Aquin umgeformt wurde und mit Modifikationen von weiten Teilen der römisch-katholischen Moraltheologie rezipiert wurde. Gemeinsam ist beiden Konzeptionen das Anliegen, mit der Ausprägung von Tugenden die Stetigkeit und Verlässlichkeit ethischer Orientierung anzustreben.<sup>4</sup> Die Hauptdifferenz liegt allerdings in der Einschätzung, ob die natürlichen Neigungen und anthropologischen Strukturen anknüpfungsfähig für das göttliche Wirken sind oder nicht. In der Thomas-Rezeption betonen neuere Moraltheologen das apogetisch verwertbare Argument, dass ohne den Gedanken einer Anknüpfung an und Weiterentwicklung von kreatürlichen Möglichkeiten die Liebe bzw. Gnade Gottes fremd oder überwältigend, jedenfalls zu heteronom bleibe, das Gegenüber Gottes zu voluntaristisch und starr sei, die ethischen Normen individuell schwerer nachvollziehbar blieben und dadurch das Ziel der Plausibilität und Stetigkeit ethischen Handelns weniger leicht erreicht werden könne.<sup>5</sup> Die Zweistufigkeit der thomanischen Gnadenlehre ver-

---

much with ‚culture‘ in H. Richard Niebuhr’s well-known typology“. Tatsächlich aber werde trotz aller philosophischen Einflüsse festgehalten, dass ein moralisches Leben im eigentlichen Sinne nur durch Bekehrung bzw. Neuschöpfung, Wiedergeburt möglich sei (ebd., 205: „conversion“; ebd., 207: „God remakes human nature ... God’s acting upon a human being in a regenerating manner“; ebd., 212: „change of nature“; ebd., 209: „while retaining something of the insistence within Calvinism on human imperfection“). Wilson zeigt die Akzentuierung des Glaubens als Geschenk und der Frömmigkeit als Grundlage des tugendhaften Lebens bei Edwards auf: ebd., 208: „What happens to human beings given the gift of faith, in this view, is the receipt of the ability to see what the duties of a Christian are“; ebd.: „Piety of heart ... would not be an overarching term encompassing the totality of the virtue possessed by saints but rather the foundation and *sine qua non* sign of election out of which the various saintly virtues flow as partial manifestations“ (Hervorheb. im Orig.). Zur Frontstellung gegen den Naturalismus vgl. ebd., 210. Den Zusammenhang traditioneller Inhalte und rationaler Form der Argumentation bei Edwards betont Elisa Buzzi: „Il fine e la virtù. Teologia ed etica in Jonathan Edwards“, in: *Rivista teologica di Lugano* 12, 2007, H. 3, 459–479, hier 460: „la determinazione di Edwards ad affrontare la sfida intellettuale dell’incipiente pensiero illuministico con le armi di un’argomentazione razionale non separata dall’interiorità spirituale dell’esperienza di fede“; vgl. ebd., 468.

3 Dazu Wolfgang Maaser: „Tugendethik. Erwägungen aus evangelischer Sicht“, in: *Glaube und Lernen* 12, 1997, H. 2, 148–159, hier 151–153.

4 Vgl. Maaser, *Tugendethik*, 149.154f.

5 Vgl. Stephan E. Müller: „Zur Anthropologie und Theologie der Tugend. Prolegomena zur Grundlegung einer erneuerten Haltungsethik“, in: Peter Fonk u.a. (Hg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitschwelle. Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag von Bernhard Fraling*, Studien zur theologischen Ethik 81, Freiburg (Schweiz) u. a. 1999, 51–79, hier (unter Berufung auf Eberhard Schockenhoff) 71: „Die Liebe Gottes hat nicht den Charakter der ‚overprotection‘, wirkt nicht gewaltsam, zwin-

schaftt sich im Bereich der Ethik Ausdruck in der Zuordnung der philosophisch-natürlichen Kardinaltugenden und der theologischen Tugenden. *Die theologische Tugendlehre erscheint als Vermittlung der Ethik mit der Gnadentheologie*.<sup>6</sup> Die soteriologische Relevanz der Ethik und die Einzeichnung des Glaubens – als theologischer Tugend – in das prozessuale Vermittlungs- und Entfaltungsgeschehen der Ethik kann für eine reformatorisch ausgerichtete Ethikbegründung kaum ein gangbarer Weg sein.<sup>7</sup>

Jonathan Edwards fasziniert insofern, als er die positiven Anliegen der Tugendethik aufnimmt, dabei jedoch die aus Sicht reformatorisch ausgerichteten Denkens auftretenden Probleme der klassischen Tugendkonzeptionen vermeidet.

## 2. Zirkel statt Anknüpfung

### 2.1 Abundanzdimension des Wirkens Gottes

Die Abgrenzung gegenüber dem Deismus bzw. Naturalismus, aber auch die reformatorische Tradition steht im Hintergrund, wenn Jonathan Edwards einen akzentuiert *theozentrischen Ausgangspunkt* der Ethik wählt. Gott ist nicht indifferent, so betont Edwards, sondern begegnet in wirksamer Weise.<sup>8</sup> Die Eigenschaften, die sich eher auf das Sein Gottes als Zustand beziehen (zum Beispiel Ewig-

---

gend oder erdrückend, vielmehr einladend, weckend, unterstützend, orientierend. Gott handelt so am Menschen, dass dieser zugleich selbst handelt“; vgl. ebd., 61: „Als vernehmende Offenheit für das Gute ist sie [die Tugend; C. H.] aber nicht reine Passivität, sondern entwickeltes Hinhören und Hinschauen, vergleichbar mit dem Ausfahren einer Antenne“; ebd., 56: „Tugend als eine im kontinuierlichen Handeln praktizierte Wertorientierung ist demnach keine Verhaltensregel, sondern eine Handlungskompetenz“.

- 6 Vgl. Müller, Tugend, 68: „Theologische Tugendlehre ist das Ergebnis einer Vermittlung der Ethik mit der Gnadentheologie“; ebd., 71: „Das thomanische Konzept vermeidet eine Diastase zwischen Ethik und Theologie“; zum charakteristischen Synthese- bzw. Synergie-Gedanken vgl. zum Beispiel ebd., 67: „Die Vorgegebenheiten lassen die Angewiesenheit auf Gnade erkennen, verweisen aber auch auf die Gnade, insofern die Gnade durch diese Vorgegebenheiten zu wirken vermag ... Sittliches Handeln erscheint nun als ‚Mitarbeit‘ mit der Gnade“ (vgl. auch ebd., 68.70.74).
- 7 Vgl. Maaser, *Tugendethik*, 155, zu Luther: „das zentrale, nichthabituelle Verständnis des Glaubens als Widerfahrnis der göttlichen Gnade, aufgrund dessen Luther das traditionelle Siebener-Schema der Tugenden nicht übernehmen konnte“; ebd., 156: „Ethik und Soteriologie sind prinzipiell und konsequent entkoppelt“.
- 8 Edwards: *End*, 449: „And if there be any such thing at all what we mean by *acts of will* in God, then he is not indifferent whether his will be fulfilled or not ... if he is not indifferent, then he is truly gratified and pleased in the fulfillment of his will“ (Hervorheb. im Orig.). Ebd., 449f., wehrt sich Edwards gegen rein metaphorische Auffassungen des Wirkens Gottes: „To suppose that God has pleasure in things, that are brought to pass in time, only figuratively and metaphorically, is to suppose that he exercises will about these things and makes them his end only metaphorically“; vgl. Edwards: *Virtue*, 611.

keit, Unveränderlichkeit), erhalten bei Edwards einen veränderten Status durch ihre Beiordnung bzw. Koppelung mit solchen Attributen Gottes, die in sich eine relationale Dynamik enthalten (zum Beispiel Unendlichkeit, Heiligkeit) oder eine existenzielle Wirklichkeitsdimension ansprechen (zum Beispiel Glück).<sup>9</sup> Gott wird als apriorische, zeitlich und logisch stets vorgängige Primärursache wahrgenommen. Das Gottsein Gottes ist notwendig mit seiner Unabhängigkeit von partikularen und endlichen Einflussinstanzen verbunden und kommt zum Ausdruck in seinem Anspruch auf primäre und uneingeschränkte Achtung.<sup>10</sup> *Allerdings ermöglicht die Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung erst die willentliche Zuordnung und Beziehung.*

Das Gegenüber Gottes zur Kreatur, insbesondere zum Menschen, ist nicht starr, sondern bewegt, hat ein asymmetrisches Gefälle.<sup>11</sup> Das Sein Gottes ereignet sich nicht in Abstraktion oder Isolierung, sondern in der Weise der Lebendigkeit, des stets neu vollzogenen Außenbezugs. Die Externalität wird bei Edwards sprachlich in Form des Partizips („extant“) oder Adverbs („externally“) als Seinsmodus Gottes herausgestellt.<sup>12</sup> *Gott existiert nicht anders als so, dass er kommuniziert, sich nach außen öffnet, Gemeinschaft stiftet.*<sup>13</sup>

9 Edwards: *End*, 528: „The whole of God’s internal good or glory, is in these three things, viz. his infinite knowledge, his infinite virtue or holiness, and his infinite joy and happiness“; vgl. ebd., 442: „God’s fullness which he communicates is his happiness“.

10 Edwards: *End*, 424: „as the Creator is infinite, and has all possible existence, perfection and excellence, so he must have all possible regard ... As he is every way the first and supreme, and as his excellency is in all respects the supreme beauty and glory, the original good, and fountain of all good; so he must have in all respects the supreme regard“; ebd., 447f.: „God’s joy is dependent on nothing besides his own act, which he exerts with an absolute and independent power ... he has complete happiness, because he has these perfections, and can’t be hindered in exercising and displaying them in their proper effects ... he is independent on any other that should hinder him ... he [God; C. H.] receives nothing of us by any of our wisdom and righteousness ... that God is absolutely independent of us; that we have nothing of our own, no stock from whence we can give to God; and that no part of his happiness originates from man“; ebd., 448: Betonung des Schöpfungsaktes Gottes als „truly voluntary“.

11 Edwards: *End*, 421f., verdeutlicht das asymmetrische Gefälle durch eine Gegenüberstellung des Unterschieds zwischen der Selbstachtung Gottes und der Achtung seiner Kreaturen, denen ihre Würde nur in einer von der Gottesbeziehung her abgeleiteten Weise zukommt: „All things else, with regard to worthiness, importance and excellence, are perfectly as nothing in comparison of him ... his having infinitely the highest regard to that which is in itself infinitely highest and best ... in a respect or regard to himself infinitely above his regard to all other beings“; ebd., 451: Kreaturen: „vanity in comparison of his ... so it’s fit and suitable that he should value himself infinitely more than his creatures“.

12 Edwards: *End*, 428f.: Begründung der Schöpfung von der Notwendigkeit der Umsetzung der Gottesattribute her: „It seems a thing in itself fit, proper and desirable that the glorious attributes of God, which consist in a sufficiency to certain acts and affects, should be exerted in the production of such effects as might manifest the infinite power, wisdom, righteousness, goodness, etc., which are in God. If the world had not been created, these attributes never would have had any exercise ... The power of God, which is a sufficiency

Die asymmetrisch-kommunikative Seins- und Wirkweise Gottes umschreibt Edwards mit dem Begriff der *Fülle* („fullness“). Gott existiert in abundanter Weise: er findet nicht etwas an externen Voraussetzungen oder Zuständen vor und reagiert darauf, ist nicht abhängig von etwas, sondern geht alleine aufgrund einer inneren Wesensstruktur sozusagen aus sich heraus.<sup>14</sup> Der Fülle-Charakter seines Wesens bringt es in der Wahrnehmung Edwards' mit sich, dass beständig von Gott her Beziehung gesetzt wird. Edwards benutzt empirisch eingängige Vergleiche wie den von Leuchter und Lichtstrahl.<sup>15</sup> Die nie versiegende Fülle Gottes ist demnach sozusagen die dynamische Außenseite seiner Unendlichkeit, so dass von einer grundsätzlich „diffusiven“, final-kommunikativen Disponiertheit Gottes gesprochen werden kann. Der Akt der Schöpfung erhält hierin seine Motivation.<sup>16</sup>

Zwar benutzt Edwards den Begriff der Emanation zur Beschreibung des kommunikativen Wirkens Gottes.<sup>17</sup> Trotzdem dürfte die Beurteilung des theozentrischen Ausgangspunktes als Emanations-Metaphysik zu kurz greifen.<sup>18</sup> Hier wird zu wenig die bleibende logische Differenz und Apriorität Gottes beachtet und ebenso die inhaltliche Verknüpfung von Schöpfung und Eschaton, auf die noch einzugehen sein wird.

---

in him to produce great effects, must forever have been dormant and useless as to any effect“; ebd., 505: „exceeding love to us“; ebd., 527: „God's internal glory extant, in a true and just exhibition, or internal existence of it“; ebd., 527: „The manifestation of his internal glory to created understandings. The communication of the infinite fullness of God to the creature“; ebd., 527f.: „the excellent hightness and fullness of the divinity diffused, overflowing, and as it were enlarged; or in one word, *existing ad extra* ... his fullness communicated“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 531: „God's internal glory or fullness extant externally, or existing in its emanation“.

- 13 Edwards: *End*, 443: „that the thing which God aimed at in the creation of the world, as the end which he had ultimately in view, was that communication of himself, which he intended throughout all eternity“; vgl. ebd., 454; ebd., 516: „The communications of divine goodness, particularly forgiveness of sin, and salvation ... as being for God's goodness' sake, and for his mercies' sake“.
- 14 Edwards: *End*, 518: „The word ‚glory‘, as applied to God or Christ, sometimes evidently signifies the communications of God's fullness, and means much the one thing with God's abundant and exceeding goodness and grace“.
- 15 Edwards: *End*, 530: „And is fitly compared to an effulgence or emanation of light from a luminary, by which this glory of God is abundantly represented in Scripture“.
- 16 Edwards: *End*, 435: „For though the diffusive disposition in the nature of God, that moved him to create the world, doubtless inclines him to communicate himself to the creature when the creature exists“.
- 17 Edwards: *End*, 513: „emanation, exhibition or communication of this internal glory“; ebd., 520: „The glory of God, and the emanations and fruits of his grace in man's salvation“; ebd., 435: „we may suppose that a disposition in God, as an original property of his nature, to an emanation of his own infinite fullness, was what excited him to create the world; and so that the emanation itself was aimed at by him as a last end of the creation“; vgl. ebd., 515.527f.
- 18 So bei Wilson, *Virtue*, 205: „metaphysics of emanation“; vgl. ebd., 209.211.

## 2.2 Rekursivgeschehen

Die Fülle-Metapher deutet allerdings nur einen, wenn auch logisch prioritären Teil der Wirk- und Existenzweise Gottes an. Die Einsicht in die dynamische, der Schöpfung bzw. dem Menschen sich zuneigende Tätigkeit Gottes erhält nach Edwards einen weiteren Anhaltspunkt in der *umfassenden, vor- und nachgängigen Kontinuität Gottes inmitten aller Veränderung*. Gott ist Anfang und Ende; alles kommt von ihm her und ist auf ihn hin ausgerichtet.<sup>19</sup> Edwards sieht Gottes Wirken nicht als eine Initialzündung für ein sich dann selbst überlassenes Geschehen, sondern eher als einen alle weiteren Ereignisse umfassenden Rahmen und diese durchdringenden Grund.

Edwards wehrt sich gegen die deistische Verkürzung des göttlichen Wirkens auf den Anfang, aber auch sowohl gegen den Gedanken der Zweistufigkeit und Anknüpfung wie den des dualistischen Gegeneinanders von Schöpfer und Geschöpf. Vielmehr geht es ihm darum, dass Gott erstens *an der Schöpfung durch die Schöpfung* handelt, d. h. diese aktiv gebraucht, in leiblich-schöpferischer Weise wirkt.<sup>20</sup> Zweitens – und hierin liegt das Proprium des Denkens Edwards' – besteht eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Schöpfung bzw. – als intelligentem Teil der Schöpfung – Mensch nicht nur im Hinblick auf das Handeln, sondern bereits auf das Sein Gottes. Gott existiert in vollständiger Weise („complete“) nur so, dass er sich nach außen kehrt und von den Objekten der Außenwirkung eine Antwort, eine Reaktion erfolgt, Bezugspartner der Beziehung vorhanden sind und ihre Gottesbeziehung aktiv gestalten.<sup>21</sup> *Gottes Selbstliebe bzw. Selbstachtung schließt als conditio sine qua non das Geliebt- und Geachtetwerden durch den Menschen ein.*<sup>22</sup> Selbstbezug Gottes und Gottesbezug

19 Edwards: *End*, 444: „What has been said shows that as all things are from God as their first cause and fountain; so all things tend to him, and in their progress come nearer and nearer to him through all eternity; which argues that he who is their first cause is their last end“; ebd., 508: „God’s providence in the constant revolutions are alterations and successive events, is represented by the motion of the wheels of the chariot ...“; ebd., 450: „if God himself be his last end, then in his dependence on his end he depends on nothing but himself. If all things be of him, and to him, and he the first and the last, this shows him to be all in all, he is all to himself“; Edwards: *Virtue*, 551: „of whom, and through whom, and to whom is all being and all perfection“ (Hervorheb. im Orig.).

20 Edwards: *End*, 508: „That God uses the whole creation, in his whole government of it, for the good of his people“; vgl. ebd., 510.

21 Edwards: *End*, 439f.: „Thus the church of Christ ... is called the fullness of Christ: as though he were not in his *complete* state without her“ (Hervorheb. C. H.); ebd., 460: „The emanation of God’s glory is in itself worthy and excellent, and so God delights in it: and his delight in this excellent thing is implied in his love to himself, or his own fullness; because that is the fountain, and so the sum and comprehension of everything that is excellent“.

22 Edwards: *End*, 437: „if God both esteem and delight in his own perfections and virtues, he can’t but value and delight in the expressions and genuine effects of them ... in other

des Menschen schließen sich gegenseitig ein: die Ehre Gottes besteht im Wissen Gottes um sich selbst, in seiner Liebe zu sich selbst *und* in der Partizipation der Kreaturen daran.<sup>23</sup> Jede Betätigung des Geschöpfes wird auf Gottes Handeln zurückbezogen *und* in Gottes zielgerichtetes, kommunikatives Handeln einbezogen.<sup>24</sup> Der Emanation entspricht eine „Remanation“, dem Empfang der Fülle Gottes eine Rückwendung des Empfangenen zu Gott hin, dem Scheinen der Sonne eine Reflexion des Lichtes von den beleuchteten Gegenständen her.<sup>25</sup> Die auf den Außenbezug hin bereits ausgerichteten Attribute Gottes begegnen in der Weise ihrer Entfaltung, ihres Ankommens bei der Kreatur, ihres Gewusst-, Gesehen-, Gewürdigtwerdens, ihres Erscheinens.<sup>26</sup> Das Wissen des Menschen ist

---

words, he manifests a delight in himself, and in making these expressions of his own perfections his end, *he makes himself his end*“ (Hervorheb. im Orig.).

- 23 Edwards: *End*, 533: „his [creature's; C. H.] happiness arises from that which is an image and participation of God's own beauty; and consists in the creature's exercising a supreme regard to God and complacency in him“.
- 24 Edwards: *End*, 529: „God communicates himself to the understanding of the creature, in giving him the knowledge of his glory; and to the will of the creature, in giving him holiness, consisting primarily in the love of God; and in giving the creature happiness, chiefly consisting in joy in God“; ebd., 531: „The emanation or communication of the divine fullness, consisting in the knowledge of God, love to God, and joy in God, has relation indeed both to God and the creature: but it has relation to God as its fountain, as it is an emanation from God; and as the communication itself, or thing communicated; something divine, something of God, something of his internal fullness; as the water in the stream is something of the fountain; and as the beams are of the sun“;
- 25 Edwards: *End*, 531: „In the creature's knowing, esteeming, loving, rejoicing in, and praising God, the glory of God is both exhibited and acknowledged; his fullness is received and returned. Here is both an *emanation* and *remanation*. The refulgence shines upon and into the creature, and is reflected back to the luminary. The beams of glory come from God, and are something of God, and are returned back again to their original. So that the whole is *of* God, and *in* God, and *to* God; and God is the beginning, the middle and end in this affair“ (Hervorheb. im Orig.).
- 26 Edwards: *End*, 422: „if it be thus fit that God should have a supreme regard to himself, then it is fit that this supreme regard should appear, in those things by which he makes himself known, or by his *word* and *works*; i.e. in what he says, and in what he does“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 428f.: „It seems a thing in itself fit, proper and desirable that the glorious attributes of God, which consist in a sufficiency to certain acts and effects, should be exerted in the production of such effects as might manifest the infinite power, wisdom, righteousness, goodness, etc., which are in God. If the world had not been created, these attributes never would have had any exercise ... The power of God, which is a sufficiency in him to produce great effects, must forever have been dormant and useless as to any effect“; ebd., 430f.: „It seems to be a thing in itself fit and desirable, that the glorious perfections of God should be known, and the operations and expressions of them seen by other beings besides himself“; vgl. ebd., 431; ebd., 437f.: „That is, 'tis fit that he should take delight in his own excellencies' being seen, acknowledged, esteemed, and delighted“.

Antwort, aber nicht als Ergebnis eigenständiger Reflexion über einen Sachverhalt oder Text, sondern als Implikat der Selbstkommunikation Gottes.<sup>27</sup>

*Gott knüpft nicht an, findet nicht etwas vor, sondern nimmt den Menschen hinein in die Zirkelhaftigkeit der eigenen Existenz.* Die Selbstliebe Gottes ist gerade nicht Ausweis einer Isolation Gottes, sondern Garant der unmissverständlich theozentrischen Ausrichtung aller Bewegung. Indem Gott sich selbst liebt, sucht und liebt er die Menschen und zwar so, dass diese zur Liebe und zum Lob Gottes bewegt werden.<sup>28</sup> Der Mensch erhält einen überaus großen Wert dadurch, dass er in eine Beziehung zu Gott gesetzt ist und diese vollzieht. Gott ist an der Existenz des Menschen gelegen, weil es ohne diesen niemanden gibt, der ihn loben könnte.<sup>29</sup> Im Glück der Menschen – als Wiederhall des Glücks Gottes – geschieht die Verherrlichung Gottes.<sup>30</sup> Dies erhält eine ekklesiologische Zuspitzung in der Definition der Kirche als Herrlichkeit Christi.<sup>31</sup>

Zielt das Anknüpfungsmodell auf die hermeneutisch-noetische Plausibilität und Nachvollziehbarkeit des Handelns Gottes, auf eine Würdigung des Menschen durch das Zusammenwirken mit Gott ab, so geht es dem Zirkelmodell um personale Begegnung, existenzielles Überwältigtwerden und Staunen. Die Würdigung des Menschen reicht hier viel weiter, nämlich als Einsicht in die *reziproke Inexistenz und Kommunikation zwischen Gott und Mensch*. Edwards versucht dies unter Rückgriff auf die traditionelle Lehre der unio mystica zu verdeutli-

27 Edwards: *End*, 431: „If therefore it be nevertheless a thing in itself valuable, and worthy to be desired, that these glorious perfections be actually expressed and exhibited in their correspondent effects; then it seems also, that the knowledge of these perfections, and the expressions and discoveries that are made of them, is a thing valuable in itself absolutely considered, and that 'tis desirable that this knowledge should exist“.

28 Edwards: *End*, 455f.: „in God the love of himself, and the love of the public are not to be distinguished ... If holiness in God consists chiefly in love to himself, holiness in the creature must chiefly consist in love to him“; ebd., 458f.: „that these things, instead of appearing entirely distinct, are implied one in the other. That God in seeking his glory, therein seeks the good of his creatures: because the emanation of his glory ... implies the communicated excellency and happiness of his creature ... their good, which he seeks, is so much in union and communion with himself. God is their good. Their excellency and happiness is nothing but the emanation and expression of God's glory: God in seeking their glory and happiness, seeks himself and in seeking himself, i.e. himself diffused and expressed (which he delights in, as he delights in his own beauty and fullness), he seeks their glory and happiness“.

29 Edwards: *End*, 439: „love in the most strict and proper sense presupposes the existence of the object beloved, at least in idea and expectation, and represented to the mind as future“; ebd., 500: zur Scheel: „as an agreement in deprecating a state of destruction, that in such a state this end can't be answered“.

30 Edwards: *End*, 476: „promise of making God's people happy, that God therein might be glorified“.

31 Edwards: *End*, 478: „the church is the glory of Christ“.

chen. Freilich bleibt die Vereinigung mit Gott in diesem Leben unvollständig und ein Prozess.<sup>32</sup>

### 3. Theozentrische Teleologie

Edwards deutet an, dass der Zusammenhang und die zeitliche und logische Abfolge der beiden Schriften wohlüberlegt und aussagekräftig sind. Die theozentrische Struktur der Schöpfung und die Wesensbeschreibung Gottes bildet die Voraussetzung, um angemessen über Tugend reden zu können.<sup>33</sup> *Tugend erhält den Definitionsgrund in der Existenzweise Gottes.* Die teleologische Struktur der Tugend kennzeichnet Gott wie gesehen als Abundanzmodus des Seins. Edwards spricht von der Tugendhaftigkeit Gottes.<sup>34</sup> Er verbindet Präsenz und Finalität von menschlichem Glück mit der Gemeinschaft gegenüber Gott.<sup>35</sup> Auch das Einüben, die wiederkehrende Betätigung und Profilierung eines Habitus, einer Disposition – ebenfalls Charakteristika der Tugendethik – bekennt Edwards von Gott.<sup>36</sup>

Tugend bei Menschen ist nach Edwards nur denkbar in der Weise der *Derivation von Gott* her.<sup>37</sup> Das Gutsein des Menschen ist noch nicht das Ziel, sondern dieses ist seinerseits transzendierbar auf das eigentliche Ziel hin.<sup>38</sup> In der Ethik

- 
- 32 Edwards: *End*, 443: „the more those divine communications increase in the creature, the more it becomes one with God“; ebd., 443: „They were respected as brought home to him, united with him, centering most perfectly in him“; ebd., 459: „The nearer anything comes to infinite, the nearer it comes to an identity with God“.
- 33 Edwards: *Virtue*, 557: „It will also follow from the foregoing things that God’s goodness and love to created things is derived from and subordinate to his love to himself. (In what manner it is so, I have endeavoured in some measure to explain in the preceding discourse of ‚God’s End in Creating the World‘)“.
- 34 Edwards: *End*, 528: „The whole of God’s internal good or glory, is in these three things, viz. his infinite knowledge, his infinite *virtue* or holiness, and his infinite joy and happiness“; ebd., 437: „if God both esteem and delight in his own perfections and *virtues*, he can’t but value and delight in the expressions and genuine effect of them“ (Hervorheb. C. H.).
- 35 Edwards: *End*, 533: „his [creature’s; C. H.] happiness arises from that which is an image and participation of God’s own beauty ... This happiness which God makes his ultimate end than he becomes one with God. The more happiness the greater union, when the happiness is perfect, the union is perfect“.
- 36 Edwards: *End*, 527f.: „God’s *exercising* his perfection to produce a proper effect is not distinct from the emanation or communication of his fullness“ (Hervorheb. C. H.).
- 37 Edwards: *End*, 506: „the communications of divine goodness, particularly forgiveness of sin, and salvation ... as being for God’s goodness’ sake, and for his mercies’ sake, just in the same manner as they are spoken of as being for God’s name’s sake“; ebd., 528: „the communication of God’s virtue or holiness is principally in communicating the love of himself“.
- 38 Edwards: *End*, 473: „the main end of the goodness of the good part of the moral world, so that the respect and relation their virtue or goodness has to that end, is what chiefly makes it valuable and desirable“.

geht es nicht zuerst um die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern um die Beziehung zu Gott. Moralfähigkeit und Bezogenheit auf Gott werden von Edwards in einen engen Zusammenhang gebracht.<sup>39</sup>

Die Stoßrichtung des tugendethischen Ansatzes liegt bei Edwards nicht in der Frage nach der Anknüpfung, sondern in derjenigen nach der Wahrheit, Authentizität von Tugend. Nicht jede bzw. irgendeine Art von Liebe ist Tugend.<sup>40</sup> Edwards geht es um die wahre Tugend in Unterscheidung von problematischen Füllungen und Surrogaten, die einen unberechtigten Anspruch erheben, Tugend zu sein.<sup>41</sup> Die Verwechslungen beruhen auf einem Außerachtlassen Gottes.<sup>42</sup> Inhaltlich meint Tugend nach Edwards letztlich die Beachtung des ersten Gebotes, die exklusive Ausrichtung auf Gott als Grund und Ziel des Lebens.<sup>43</sup> Tugend ereignet sich in einer Konkurrenz der prioritären Bezugsinstanzen. Edwards erarbeitet eine Reihe von Kriterien, an denen das Vorliegen einer wahren Tugend erkannt werden kann. Die wichtigste Frage ist dabei diejenige, ob man sich an universalen oder partikularen Bezugsobjekten orientiert. Dabei wird deutlich, dass man die Begrenzung durch partikulare Bezugsebenen überwinden kann nur durch die Gemeinschaft mit Gott als der allen Begrenzungen enthobenen Instanz.<sup>44</sup> Eine

39 Edwards: *End*, 472: „it has been already shown that God's last end in the moral part of creation must be the end of the whole ... they are good moral agents, who are fitted for the end for which God has made moral agents: as they are good machines, instruments and utensils that are fitted to the end they are designed for ... A main difference between the intelligent and moral parts, and the rest of the world, lies in this, that the former are capable of knowing their Creator, and the end for which he made them, and capable of actively complying with his design in their creation and promoting it; while other creatures can't promote the design of their creation, only passively and eventually“.

40 Edwards: *Virtue*, 543: „If virtue be the beauty of an intelligent being, and virtue consists in love, then it is a plain inconsistency to suppose that virtue primarily consists in any love to its object for its beauty“; ebd., 610: „these things [zum Bsp. pity; C. H.] have something of the general nature of virtue, which is love: What they are essentially defective in is that they are private in their nature ...“ (Hervorheb. C. H.).

41 Edwards: *Virtue*, 539f.: „distinction ... between some things which are truly virtuous, and others which only seem to be virtuous ... through a partial and imperfect view of things“.

42 Edwards: *Virtue*, 611: „The reason why men are so ready to take these private affections for true virtue is the narrowness of their views; and above all, that they are so ready to leave the Divine Being out of their view, and neglect him in their consideration“.

43 Edwards: *End*, 455: „the love of God is that wherein all virtue and holiness does primarily and chiefly consist, and God's own holiness must primarily consist in the love of himself“; ebd., 473: „their wills ought to comply with the will of the Creator in this respect, in mainly seeking the same as their last end which God mainly seeks as their last end ... we must suppose that God's revealed law, and the law of the nature agree; and that his will, as a lawgiver, must agree with his will as a Creator“; Edwards: *Virtue*, 615: „an increase of pride diminishes gratitude“; ebd., 559: „that a truly virtuous mind, being as it were under the sovereign dominion of love to God, does above all things seek the glory of God, and makes this his supreme, governing, and ultimate end“.

44 Edwards: *End*, 411: „What is in itself grateful to an agent, and valued and loved on its own account, simply and absolutely considered, and is so universally and originally, antecedent

Wechselbeziehung von individuellem Sein und Sein im Hinblick auf das Universale („being in general“) wird angestrebt.<sup>45</sup> Einer solchen Lebensführung wird dann Stimmigkeit, Unmittelbarkeit, Selbstzwecklichkeit, Einfachheit attestiert.<sup>46</sup> Die Orientierung an privaten – und das bedeutet für Edwards: inferioren – Zielen wird dagegen als therapiebedürftiger Zustand herausgestellt.<sup>47</sup>

Das Denken vom Unterschied her, wie es sich vom ersten Gebot her nahe legt, begegnet auch an anderen Stellen, die die reformatorische Prägung des Edwardsschen Ansatzes verdeutlichen. Edwards beschreibt einerseits die für die

---

and *independent* of all conditions, or any supposition of particular causes and circumstances“ (Hervorheb. im Orig.); vgl. ebd., 421; Edwards: *Virtue*, 540: „particular beauty ... that by which a thing appears beautiful when considered only with regard to its connection with, and tendency to some particular things within a limited and ... a private sphere ... general beauty ... when viewed most perfectly, comprehensively and universally, with regard to all its tendencies, and its connections with everything it stands related to“; ebd., 541: „if every intelligent being is some way related to Being in general, and is a part of the universal system of existence; and so stands in connection with the whole; what can its general and true beauty be, but its union and consent with the great whole?“; ebd., 594f.: „true virtue, consisting in union of heart to Being in general, and supreme love to God ... for our being itself, and in the conformity of our will to his [God's; C. H.] will, on whose will we are universally and most perfectly dependent“.

- 45 Edwards: *Virtue*, 620: „Virtue ... consists in the cordial consent or union of being to Being in general“; vgl. ebd., 546: „because so far as the being beloved has love to Being in general, so far as his own being is, as it were, enlarged; extends to, and in some sort comprehends, Being in general“; vgl. ebd., 540; ebd., 544: „that the primary object of virtuous love is Being, simply considered; or that true virtue primarily consists, not in love to any particular beings, because of their virtue or beauty, nor in gratitude because they love us; but in a propensity and union of heart to Being simply considered; exciting ‚absolute Benevolence‘ ... to Being in general. I say, true virtue ‚primarily‘ consists in this“.
- 46 Edwards: *End*, 426: „which is simply and absolutely good and valuable in itself, that thing is an ultimate end of God's creating the world“; Edwards: *Virtue*, 619: „agreeable ‚in itself‘ and ‚immediately‘ pleasant ... when a form or quality appears lovely, pleasing and delightful in itself, then it is called beautiful“.
- 47 Partikulare Perspektive als Selbsttäuschung: Edwards: *Virtue*, 611: „For though his private system contains but a small part even of the world of mankind, ... through the contracted limits of the mind and the narrowness of his views, they are ready to fill his mind and engross his sight, and to seem as if they were *all*“; ebd., 616: „inferior affections“; ebd., 617: Kriterium der Reinheit bzw. der Superiorität des eigentlich Tugendhaften: „when the superior principle of virtuous love has a governing hand, and regulates the affair, it may be called a virtuous gratitude. So there is a virtuous love of *justice*, arising from pure benevolence to Being in general“; ebd., 554f.: „to consider the reasons why *private affections*, or good will limited to a particular circle of beings, falling infinitely short of the whole existence, and not dependent on it, nor subordinate to general benevolence, cannot be of the nature of true virtue“ (alle Hervorheb. im Orig.); ebd., 595: Leben mit partikularen Bezugsinstanzen: „appear very ill“, dagegen: „natural conscience, if well informed, will approve of true virtue ... if men's consciences were fully enlightened, if they were delivered from being confined to a private sphere, and brought to view and consider things in general, and delivered from being stupefied by sensual objects and appetites, as they will be at the Day of Judgment, they would approve nothing but true virtue“.

Tugendethik charakteristische *Prozesshaftigkeit* der menschlichen Existenz. Er kennt die verstärkende Wirkung beständigen Übens für habituelle Strukturen.<sup>48</sup> Vor allem ereignet sich die Beziehung zu Gott als unendliche Bewegung, als ewiges Wachstum.<sup>49</sup> Andererseits wird die quantitative Dimension des Prozesses *umschlossen von einer qualitativen Zusammenschau der Gesamtheit der Bewegung und Veränderung*. Es geht dann um das Ganze („whole“).<sup>50</sup> Zwar überwiegt die Betrachtung des Bewegungsmodus (Adverb), aber durch den Rückbezug auf Gott entsteht ein sozusagen ruhender Pol, der eher adjektivische Zustandsbeschreibungen möglich macht.<sup>51</sup> Begründet ist die Möglichkeit des qualitativen Zugriffes in Gott, von dem her („from“ / „of“ / „through“) bzw. auf den hin („to“) nicht nur alles geschieht, sondern *in* dem die neue Existenz des moralisch handelnden Menschen ihr Wesensfundament hat.<sup>52</sup> Edwards kann eine Kausalkette einander bedingender Teil- und Zwischenziele vor Augen führen, stellt die-

48 Vgl. Edwards: *Virtue*, 539: „virtue is the beauty of the qualities and exercises of the heart ... or of those actions which proceed from them“.

49 Edwards: *End*, 459: „the degree and manner in which he aimed at the creature’s excellency and happiness in his creating the world ... which is in *greater and greater* nearness and strictness of union with himself, and *greater and greater* communion and participation with him in his own glory and happiness, in *constant progression*, throughout all eternity“; ebd., 533: „The *more* happiness the *greater* union“; ebd., 533: „as the happiness will be *increasing* to eternity, the union will become *more and more* strict and perfect“; ebd., 432: gradueller Vergleich bei Beschreibung der Gottesbeziehung: „the *most* excellent sort of knowledge, viz. that of God and his glory“; ebd., 442: „what God has in view, is an *increasing* communication of himself throughout eternity, is an *increasing* knowledge of God, love to him, and joy in him“ (alle Hervorheb. C.H.).

50 Edwards: *End*, 534: „If God has respect to something in the creature, which he views as everlasting duration, and as rising higher and higher through that infinite duration, and that not with constantly diminishing ... celerity: then he has respect to it as, in the *whole*, of infinite height“; ebd.: „God who views the *whole* of this *eternally* increasing height views it as an infinite height“ (Hervorheb. C. H.).

51 Adverbien: Edwards: *End*, 534: „eternally“; ebd., 535: „constantly“; dagegen erscheint die Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch in ihrem Dass als unhintergehbare Zustand: ebd., 535: „their interest must be viewed as one with God’s interest, and so is not regarded properly with a disjunct and separate, but an undivided respect“; vgl. Gegenüber von Komparativ und Realdistinktion bzw. Primärkausalität bei Gott: Edwards: *Virtue*, 551: „Because God is not only infinitely greater and more excellent than all other being, but he is the head of the universal system of existence; the foundation and fountain of all being and all beauty“; vgl. Edwards: *End*, 406: „the aim of the agent stops and rests (without any going further) being come to the good which he esteems a recompense of its pursuit for its own value“.

52 Vgl. Edwards: *End*, 535: „he [God; C. H.] is the first author of their being and notion, so he is the last end, the final term, to which is their ultimate tendency and aim“; ebd., 533: „the happiness of the creature aimed at is happiness in union with himself“; ebd., 531: „The beams of glory come from God, and are something of God, and are returned back again to their original. So that the whole is *of* God, and *in* God, and *to* God; and God is the beginning, the middle and end in this affair“ (Hervorheb. im Orig.).

sen aber ein Letztziel gegenüber, das nicht in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung eingezeichnet werden kann.<sup>53</sup>

Dem entspricht die *Unterscheidung zwischen Sein und Tun*. Gewissheit erwächst daraus, dass der Wert des Menschen als Geschöpf wie die Rechtfertigung als Sünder nicht von einem Mehr oder Weniger des Tuns abhängt.<sup>54</sup> Auf das erste Gebot rekurriert Edwards, um eine Distanz von partikularen Bezugsinstanzen in der Handlungsmotivation zu schaffen. Aber als sekundäre, inferiore Objekte der Tugend werden sie dann doch integriert. Die Zuwendung zu den zeitlichen, partikularen Gegenständen ist notwendige Konsequenz, nicht Grund und Wesensbestimmung der Tugend.<sup>55</sup> In struktureller Entsprechung zum kommunikativen Wesen Gottes sieht Edwards das menschliche Glück manifest in dem durch Zuwendung realisierten Glück des jeweils Anderen.<sup>56</sup>

Tugend wird in der philosophisch-theologischen Tradition teleologisch-prospektiv verstanden, als eine sich selbst immer weiter verstärkende Handlungstendenz und Realisierung von Gutsein, von Eigentlichkeit der Existenz. Eine theozentrische Füllung der Teleologie wie bei Edwards verbietet allerdings die Annahme allzu bruchloser Fortschritte und Kontinuitäten im Handeln des Men-

53 Edwards: *End*, 410f.: „if any being has but one ultimate end in all that he does, and there be a great variety of operations, his last end may justly be looked upon as his *supreme* end, for in such a case, every other end but that one is an end to that end ... By last end being meant that which is regarded and sayed by an agent, as agreeable or desirable for its own sake“ (Hervorheb. im Orig.).

54 Vgl. Edwards: *End*, 413: zwei Arten von „ultimate ends“: „an *original* and independent ultimate end ... being of those parties, and the occasion given ... the other *consequential* and dependent ... desire of doing justice between two parties ... that which I speak of God's ultimate end in the creation of the world in the following discourse, I commonly mean in that highest sense, viz. the original ultimate end“ (Hervorheb. im Orig.); vgl. Unterscheidung zwischen Disposition und Übung mit jeweils unterschiedlichen Bezugsobjekten: Edwards: *Virtue*, 541: „that the nature of true virtue consists in a *disposition* to benevolence towards *Being in general*: though, from such a disposition may arise *exercises* of love to *particular beings*, as objects are presented and occasions arise“ (Hervorheb. C. H.).

55 Edwards: *Virtue*, 557: „that virtue in its most essential nature, consists in benevolent affection or propensity of heart towards *Being in general*; and so flowing out to particular beings, in a greater or lesser degree“; ebd., 557f.: „that love to *particular beings* which is the fruit of a benevolent propensity of heart to *Being in general*, is virtuous love“; ebd., 571: „The tendency of objects to excite that degree of benevolence which is proportionable to the degree of being, etc. is the *consequence* of the existence of benevolence; and not the ground of it“ (alle Hervorheb. im Orig.); ebd., 621: „by this temper only can created beings be united to, and agree with one another. This appears because it consists in consent and union to *Being in general*; which implies agreement and union with every particular being; except such as are opposite to *Being in general*, or excepting such cases wherein union with them is by some means inconsistent with union with general existence“.

56 Edwards: *Virtue*, 576f.: „so, the reason why we love benevolence to our friends, or neighbours, is because we love *our* happiness, consisting in *their* happiness ... *our* happiness, consisting in the happiness of the person beloved, is made the cause of our love to that person“ (Hervorheb. C. H.).

schen. Charakteristisch für Edwards' Ethik ist die Betonung der *Diskontinuität und grundsätzlichen Ambivalenz des menschlichen Handelns*. Ein zielgerichtetes Handeln kann trotz struktureller Parallelen zur Tugend falsch sein, wenn die falschen Ziele gewählt werden. So entsteht ein negativer Habitus.<sup>57</sup> Die Sündenerkenntnis und Umkehr als existenzieller Kern erwecklicher Frömmigkeit begegnet bei Edwards darin, dass Tugend in der kritischen Betrachtung des eigenen Tuns manifest wird, im Entsprechungsverhältnis von Sünde und radikalem Unwohlsein, das dem Vegetieren in einer Wüste vergleichbar ist („sense of desert“).<sup>58</sup> *Tugend und Gewissen* werden fast synonym beschrieben. Bei beiden geht es weniger um eine unmittelbare Reflexion über das zukünftige Tun, sondern um eine Konfrontation mit Gott und seinem Willen, um eine Rückschau auf das erfolgte Tun und dann erst indirekt um Folgerungen für die Zukunft.<sup>59</sup> Die innerweltlich-zwischenmenschliche Handlungsdimension wird zunächst retrospektiv betrachtet. Die *prospektiv-teleologische Dimension ist theozentrisch und – weil Gott als Richter erwartet wird – eschatologisch orientiert*.<sup>60</sup> Dabei besteht

57 Edwards: *Virtue*, 614: „And no wonder that men by long acting from the selfish principle, and by being habituated to treat themselves as if they were *all*, increase in pride, and come to lose entirely the sense of ill desert in their making all their interests give place to their own. And no wonder that men by often repeating acts of sin, without punishment or any visible appearance of approaching punishment, have less and less sense of the connection of sin with punishment“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 615: „these lusts when they prevail to a high degree may overcome and diminish the exercise of those natural principles: even as they often overcome and diminish common prudence in a man, as to seeking his own private interest, in point of health, wealth, or honor“; ebd., 618: „Genuine virtue prevents that increase of the habits of pride and sensuality, which tend to overbear and greatly diminish the exercises of the forementioned useful and necessary principle of nature. And a principle of general benevolence softens and sweetens the mind“; ebd., 592: Abstumpfen des Gewissens: „in one whose conscience is not greatly stupefied“.

58 Edwards: *Virtue*, 614: „natural conscience chiefly consists in a sense of desert, or the natural agreement between sin and misery“; ebd., 599: „Sinners ... may have a clear sense of the *desert* of their sin, consisting in the natural agreement there is between such contempt and opposition of such a Being ... between their being and acting as so great enemies to such a God, and their suffering the dreadful consequences of his being and acting as their great enemy“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 558: „being uneasy in the consciousness of disagreeing and being inconsistent with ourselves“; vgl. ebd., 593.596; zur Buße: ebd., 598: „brought to the fullest repentance, their hearts being perfectly changed to hate sin and love holiness; and virtue or holiness of heart in them will be brought to the most full and perfect exercise“.

59 Vgl. Edwards: *Virtue*, 597: „If the approbation of *conscience* were the same with the approbation of the inclination of the heart, or the natural disposition and determination of the mind, to love and be pleased with *virtue*, the approbation and condemnation of *conscience* would always be in proportion to the *virtuous* temper of the mind“ (Hervorheb. C. H.).

60 Edwards: *Virtue*, 597: „to believe from the Scriptures that in the future day of the revelation of the righteous judgment of God, when sinners shall be called to answer before their Judge, and all their wickedness ... clearly manifested in the perfect light of that day, their consciences will be greatly awakened and convinced, ... all stupidity of conscience will be

ein Korrespondenzverhältnis zwischen Vorsehung und Gericht, das der ontischen Apriorität und Aposteriorität, also Vor- und Nachgängigkeit Gottes entspricht.<sup>61</sup>

Die teleologisch-theozentrische Struktur der Tugend lässt sich weiterhin präzisieren unter Hinweis auf ihre *doxologische Zuspitzung*. Die Verherrlichung Gottes geht von Gott selbst aus. Gottes innerliche Herrlichkeit kehrt sich nach außen, kommuniziert sich.<sup>62</sup> Das Schöpfungshandeln Gottes geschieht zu seiner Ehre und dasselbe gilt von der Erhaltung qua Stiftung des Gesetzes.<sup>63</sup> Edwards verweist auf zahlreiche Bibelstellen, die Gott in seinem Wesen beschreiben und ihn dadurch ehren.<sup>64</sup> Wie die Bibel es tut, so ist der Mensch aufgerufen, Gott zu danken.<sup>65</sup> Sündenerkenntnis und Heiligung finden in der Verherrlichung Gottes ihren Ausdruck.<sup>66</sup> Jede Aktivität des Menschen geschieht angemessenerweise mit Bezug auf Gott als Letztziel, als dem, der alles in allem ist.<sup>67</sup> Die Doxologie wird zum Wahrheits- bzw. Echtheitskriterium der Ethik.<sup>68</sup>

---

at an end, and conscience will have its full exercise, and therefore their consciences will approve the dreadful sentence of the Judge against them“.

- 61 Zu Apriorität und Vorsehung vgl.: Edwards: *End*, 491: „it is plain that this thing [glory of God; C. H.] in fact the issue and result of the works of God’s common providence, and of the creation of the world“; ebd., 443: „that the thing which God aimed at in the creation of the world, as the end which he had ultimately in view, was that communication of himself, which he intended throughout all eternity“; ebd., 438: „disposition of desire in God must be prior to the existence of the creature, even in intention and foresight“; vgl. ebd., 412.
- 62 Edwards: *End*, 531: „God’s internal glory or fullness extant externally, or existing in its emanation“.
- 63 Edwards: *End*, 441: „to pertain to God’s last end in creating the world, is the creatures’ knowledge of him ... Besides God’s perfection, or his glory, is the object of this knowledge, or the thing known; so that God is glorified in it, as hereby his excellency is seen“; ebd., 476: „a joyful consent to God’s excellent design in all to glorify himself ... The glory of God is spoken of in Holy Scripture as the last end for which that part of the moral world that are good were made“; ebd., 489: „to suppose that God’s glory is his last end in his moral government of the world in general ... duty which God requires of the subjects of his moral government, in requiring them to seek his glory as their last end“; ebd., 491: „it is plain that this thing [glory of God; C. H.] is in fact the issue and result of the works of God’s common providence, end of the creation of the world“; ebd., 495: „The judgments God executes on the wicked are spoken of as being *for the sake of his name*“ (Hervorheb. im Orig.).
- 64 Edwards: *End*, 481–488.
- 65 Edwards: *End*, 462: „God’s making himself his last end ... don’t at all diminish the creature’s obligation to gratitude for communications of good it receives“; ebd., 482: „God’s glory is the Alpha and Omega in the prayer“; vgl. ebd., 530: „this *one* end is most properly and comprehensively called ,the glory of God“ (Hervorheb. im Orig.).
- 66 Edwards: *End*, 479: „embracing and practicing true religion, and repenting of sin, and turning to holiness, is expressed by glorifying God, as though that were the sum and end of the whole matter“; vgl. ebd., 481: „we should give ourselves ... away from ourselves to God, and use ourselves as his and not our own“.
- 67 Edwards: *End*, 424f.: „determine that the whole universe ... in all its actings, proceedings, revolutions, and entire series of events, should proceed from a regard and with a view to *God*, as the supreme and last end of all: that every which, both great and small, in all its ro-

#### 4. Universalität als Plausibilität wahrer Tugend

Edwards kennt das Anliegen einer anthropologischen Vermittlung von Ethik in der traditionellen Tugendlehre. Der Ansatz bei den Tugenden soll einen Anknüpfungspunkt im Menschen schaffen, damit die ethischen Normen weniger als von außen verordnet denn als von innen her plausibel erscheinen. Edwards trägt dem Rechnung, indem er betont, dass es sich bei den Tugenden um etwas Natürliches handelt, um die Frage, was dem Wesen, der Natur des Menschen im eigentlichen Sinne entspricht.<sup>69</sup> Tugend meint entsprechend der aristotelischen Entelechie-Theorie das, woraufhin ein gelingendes Leben ausgerichtet ist, tendiert, was das Gutsein der menschlichen Lebensführung ausmacht. *Mit der Tugend steht die Konsistenz des Lebensentwurfs auf dem Spiel.*<sup>70</sup> Die Verknüpfung von Tugendhaftigkeit und Glück dient der Motivation.<sup>71</sup> Mit dem Hinweis auf die Bedeutung des ständigen Übens für die Entfaltung, Herausbildung und Stärkung der tugend-

---

tations, should move with a constant invariable regard to him as the ultimate end of all“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 450: „if God himself be his last end, then in his dependence on his end he depends on nothing but himself. If all things be of him, and to him, and he the first and the last, this shows him to be all in all: he is all to himself“.

- 68 Edwards: *End*, 479: „The exercise of true religion and virtue in Christians is summarily expressed by their glorifying God“ (Hervorheb. C. H.).
- 69 In diese Richtung weist die Aufnahme des Finalitätsgedankens der tugendethischen Tradition, Edwards: *End*, 497: „the proper tendency and rest of true virtue, and holy dispositions“; ebd., 443: „The interest of the creature is, as it were, God’s own interest“; ebd., 472: „they are good moral agents, who are fitted for the end for which God has made moral agents; as they are good machines, instruments and utensils that are fitted to the end and they are designed for“ (Hervorheb. C. H.). Die Moralität des Menschen erscheint nicht nur als Bestimmung des Menschen selbst, sondern auch der nichtmenschlichen Kreatur: Edwards: *Virtue*, 559: „being evident that the moral world is the end of the rest of the world; the inanimate and unintelligent world being made for the rational and moral world, as much as a house is prepared for the inhabitants“.
- 70 Edwards: *Virtue*, 589f.: „to hate a person for doing that to us which we should incline to and insist on doing to him, ... is to disagree with ourselves and contradict ourselves ... being uneasy in the consciousness of disagreeing and being inconsistent with ourselves“.
- 71 Zum Glücksbegriff („happiness“) vgl. Edwards: *Virtue*, 576f.; ebd., 621: „that every being who has a faculty of will must of necessity have an inclination to happiness“; ebd., 542: „Love of benevolence is that affection or propensity of the heart to any being, which causes it to incline to its well-being, or disposes it to desire and take pleasure in its happiness“ (Hervorheb. im Orig.); Edwards: *End*, 529: Parallele von Heiligkeit und Glück: „God communicates himself ... to the will of the creature, in giving him holiness, consisting primarily in the love of God; and in giving the creature happiness, chiefly consisting in joy in God“; vgl. ebd., 442.476f.

haften Disposition deutet Edwards Details für die praktische Anwendung der theoretischen Reflexion an.<sup>72</sup>

Edwards integriert in seinen Entwurf der Tugendethik die *natürlichen, subjektiven Strukturen der menschlichen Existenz*. Eine prominente Rolle spielt hier der Reziprozitätsgedanke der Goldenen Regel. Die Erfahrung, dass man häufig so behandelt wird, zumindest so behandelt werden möchte, wie man andere behandelt, kann von manchen problematischen Handlungsweisen abschrecken.<sup>73</sup> Das schlechte Gewissen infolge fragwürdigen Tuns belastet das Wohlbefinden erheblich, weil es die faktische Lebensführung als inkonsistent herausstellt.<sup>74</sup> Die Grenzen einer rein natürlich begründeten Ethik verdeutlicht Edwards am Beispiel des Mitleids („pity“).<sup>75</sup> Ein übergroßes Elend eines Mitmenschen erregt bei anderen gewöhnlich Mitleid, v.a. wenn es unverschuldet eintritt. Allerdings entspricht der Empathie im Leid selten eine Partizipation an der Freude. Was dem einen Anlass zur Freude ist, ruft bei dem anderen eher Neid als Mitfreude hervor, motiviert jedenfalls nicht zu einer verstärkten Aktivität zugunsten des Nächsten.<sup>76</sup> Ansatzweise kommt es aufgrund natürlicher Regungen zu tugendhaftem Verhalten.<sup>77</sup> Dieses wird aber dadurch konterkariert, dass die positive Bezugnahme auf

72 Edwards: *Virtue*, 559: „that temper of disposition of heart, that consent, union, or propensity of mind to Being in general, which appears chiefly in such exercises, is virtue, truly so called“.

73 Edwards: *Virtue*, 592: „that we treat him so as we should expect to be treated by him“; ebd., 593: „when a man’s conscience disapproves of his treatment of his neighbour, in the first place he is conscious that if he were in his neighbour’s stead, he should resent such treatment from a sense of justice“; vgl. ebd., 625. In dieser Hinsicht kann Edwards: *Virtue*, 587, die Selbstliebe als positive ethische Motivation aufnehmen: „having always seen this, malevolence becomes habitually connected to in the mind with the idea of being hated and punished, which is disagreeable to self-love; and the idea of being loved and rewarded by others, which is grateful to self-love. And by virtue of this association of ideas benevolence itself becomes grateful, and the contrary displeasing“.

74 Edwards: *Virtue*, 593: „when a man’s conscience disapproves of his treatment of his neighbor ... he perceives that therefore he is not consistent with himself“. Sünde schadet dem Wohlbefinden des Menschen erheblich; vgl. John Piper: *God’s passion for his glory. Living the vision of Jonathan Edwards; With the complete text of “The end for which God created the world“*, Wheaton, IL 1998, 81: „Sin is the suicidal abandonment of joy“.

75 Zu den Grenzen der ethisch motivierend wirkenden Instinkte allgemein vgl. Edwards: *Virtue*, 600: „various dispositions and inclinations natural to men, which depend on particular laws of nature determining their minds to certain affections and actions towards particular objects“; ebd., 601f.: „extending only to some particular persons or private systems ... such limited private benevolence“; ebd., 606: Gleichzeitigkeit von „pity“ und „malevolence“.

76 Edwards: *Virtue*, 608 zu *pity*: „This may be given as the reason why men are so made by the Author of nature that they have no instinct inclining as much to rejoice at the sight of others’ great prosperity and pleasure as to be grieved at their extreme calamity, viz. because they don’t stand in equal necessity of such an instinct at that in order to their preservation“.

77 Edwards: *Virtue*, 616: „The present state of the world is so ordered and constituted by the wisdom and goodness of its supreme Ruler, that these natural principles for the most part

den Mitmenschen nur erfolgt, so lange daraus eigene Vorteile erwachsen oder zumindest eigene Nachteile vermieden werden, nicht aber, wenn das positive Ergehen des Anderen auf dem Spiel steht. Eine rein natürliche Ethik kann nicht verhindern, dass die Konsistenz der eigenen Existenz, der Voraussentwurf des Lebens auf das Subjektwerden hin gegebenenfalls auf Kosten der anderen Menschen erfolgt.

Dem stellt Edwards das Konzept der *wahren Tugend* gegenüber. Subjekt wird der Mensch erst in abgeleiteter Weise, nämlich so, dass Gott, obwohl ursprünglich Subjekt, sozusagen im Sinne eines *philosophisch formulierten* „*admirabile commercium*“ sich zum Objekt macht, um dadurch den Mensch vom Objekt zum Subjekt werden zu lassen.<sup>78</sup> Das Wahrheitsmoment des Anknüpfungsmodells, nämlich die rationale und empirische Plausibilität von Ethik, greift Edwards auf,<sup>79</sup> verbindet es aber mit der kriteriologischen Perspektive. *Tugend wird weniger dadurch zu einem plausiblen Ansatz der Begründung von Ethik, dass sie einen anthropologischen Haftpunkt hat, sondern erst dann und dadurch, dass sie wahr ist.*<sup>80</sup> Die Konsistenz des individuellen Lebensentwurfs hängt von der Konsistenz seiner ethischen Begründung ab und nicht umgekehrt. Ethische Konsistenz wiederum wird darin manifest, dass Universalität erreicht wird, partikulare Interessen eingeordnet, aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Universalität ist nach Edwards aber nur möglich durch den Rückbezug auf Gott als der alles andere umfassenden, aber von allem anderen unterschiedenen Person.<sup>81</sup>

---

tend to the good of the world of mankind ... natural affection, love to our party, or to particular friends, tends to keep us from acts of injustice towards these persons: which would be real wickedness. Pity preserve from cruelty ... Natural conscience tends to restrain sin in general“; ebd., 605: natural affection of sexes: „implanted by the Author of nature chiefly for the same purpose, ... the preservation or continuation of the world of mankind“; ebd., 608: „I would observe that this a source of a kind of abhorrence in men of some vices, as cruelty and oppression; and so, of a sort of approbation of the contrary virtues, humanity, mercy, etc. ... not from a principle of true virtue“; ebd., 610: „But yet agreeing with virtue in its general nature, they are beautiful within their own private sphere“.

78 Edwards: *End*, 533: „though the emanation of God’s fullness which God intended in the creation, and which actually is the consequence of it, is to the creature as its object, and the creature is the subject of the fullness communicated“.

79 Edwards: *Virtue*, 586: „knowing, from reason, instruction and experience, that malice in men is pernicious to mankind“.

80 Ramsey, *Works*, 56, sieht dagegen eine Parallele zwischen Edwards’ und Thomas von Aquinas Zweistockwerkmodell der Gnadenlehre: „Charity perfecting the natural virtues in Aquinas ... can be compared with Edwards’ true virtue mixing its influence with natural principles ... ‚mixed fruits‘ of charity and natural principles ... corresponding to Aquinas’ ‚grace perfecting nature““. Demgegenüber betont Wilson, *Virtue*, 205.207, die Ableitung auch der natürlichen Instinkte von Gott, die Wiedergeburt und Bekehrung als Stoßrichtung der Argumentation Edwards’ und damit dessen reformatorische Prägung.

81 Edwards: *End*, 411: „What is in itself grateful to an agent, and valued and loved on its own account, *simply* and *absolutely* considered, and is so universally and originally, *antecedent* and *independent* of all conditions, or any supposition of particular cases and circum-

Terminologisch wird dies deutlich durch parallele Formulierungen zum Tugend- und Universalitätsbegriff.<sup>82</sup> Theoretische Reflexion und empirische Argumentation geschieht in rezeptiver Weise, lebt von Gottes Handeln als Ermöglichungsgrund.<sup>83</sup> Das Gericht Gottes als eschatologische Füllung der prospektiv-

---

stances“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 452: „It is more absurd to suppose that his interest should be opposite to the interest of the universal system, than that the welfare of the head, heart and vitals of the natural body should be opposite to the welfare of the body“; ebd., 456: „if universal benevolence in the highest sense, be the same thing with benevolence to the Divine Being, who is in effect Universal Being“; ebd., 461: „The most free beneficence that can be in man is doing good, not from a confined selfishness, but from a disposition to general benevolence, or love to beings in general ... with respect to the Divine Being, there is no such thing as such confined selfishness in him, or a love to himself, opposite to general benevolence. It is impossible, because he comprehends all entity, and all excellence in his own essence. The first Being, the eternal and infinite Being, is in effect, *Being in general*, and comprehends universal existence“ (Hervorheb. im Orig.); Edwards: *Virtue*, 541: „that the nature of true virtue consists in a disposition to benevolence towards Being in general“; ebd., 590: „a different thing from approving or disapproving actions because in them we agree and are united with Being in general: which is loving or hating actions from a sense of the primary beauty of true virtue, and odiousness of sin“; ebd., 595: „true virtue, consisting in union of heart to Being in general, and supreme love to God“; ebd., 555: „Such a private affection, detached from general benevolence and independent on it, as the case may be, will be *against* general benevolence, or of a contrary tendency ... *selfishness*“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., 602: „morality to be general benevolence or public affection ... be union of heart to Being simply considered: which implies a disposition to benevolence to Being in general“. Zum untrennbaren Zusammenhang von Gott und Wahrheit vgl. Piper, *Passion*, 97.

- 82 Vgl. Edwards: *Virtue*, 594: „virtue ... to everything whatsoever that is morally good or evil, in a mind which does not confine its view to private sphere, but will take things in general into its consideration, and is free from speculative error. For, as all virtue or moral good may be resolved into love to others, either God or creatures, so men easily see the uniformity and natural agreement there is between loving others and being accepted and favoured by others“; ebd., 540f.: „True virtue most essentially consists in benevolence to Being in general ... if every intelligent being is some way related to Being in general, and is a part of the universal system of existence; and so stands in connection with the whole; what can its general and true beauty be, but its union and consent with the great whole?“
- 83 Die Formulierung der Goldenen Regel kommt als Abstraktion und Konzentration von der im Gewissen erfahrenen Wirklichkeit des Entsprechungsverhältnisses von Tun böser Werke und schlechtem Ergehen und umgekehrt her: vgl. Edwards: *Virtue*, 593: „there is another thing that must *precede* it, and be the foundation of it [d. h. der Goldenen Regel; C. H.] ... natural agreement, proportion and harmony between malevolence or injury and resentment and punishment; or between loving and being loved ...“ (Hervorheb. C. H.); vgl. Edwards: *End*, 431: das Ziel der Schöpfung ist das Bekanntmachen, die Entdeckung der Eigenschaften Gottes: „... worthy to be desired, that these glorious perfections be actually expressed and exhibited in their correspondent effects; then it seems also, that the knowledge of these perfections, and the expressions and discoveries that are made of them, is a thing valuable in itself absolutely considered“; ebd., 432: Wissen um Gott als Antwort: „God’s glory should be seen and known ... valued and esteemed, loved and delighted in, *answerably* to its dignity“; ders., *Virtue*, 595: Aufklärung als Erleuchtung des Gewissens

teleologischen Begründungsdimension von Ethik überwindet die Gebrochenheit und Zwiespältigkeit der Existenz auch des um Heiligung bemühten Christen. Im Hinblick auf das, was vor dem Gericht Gottes Bestand hat und durchträgt – nämlich das Ergriffensein von Gott im Glauben –, wird es erleichtert, Prioritäten im Lebensvollzug zu setzen, partikuläre Bezugsinstanzen zugunsten der universalen Ausrichtung zurückzustellen.<sup>84</sup>

Edwards versteht Tugend als doxologische Existenzweise, weil sie zunächst vom Menschen weg- und auf Gott hinzieht und Gottes durchgängiges Wirken herausstellt, es gerade dadurch aber dem Menschen ermöglicht wird, sein wesensspezifisches Ziel und Gutsein zu erlangen. *In der ständigen – selbstkritischen – Bezugnahme auf Gott gelingt es, eine größtmögliche Zuverlässigkeit und Beständigkeit, eine sozusagen inhaltliche und zeitliche Universalität der ethischen Orientierung zu erreichen.* Damit trägt Edwards in einer durch reformatorisch-erweckliche Theologie modifizierten Weise dem Anliegen der klassischen Tugendethik – Plausibilität durch Verlässlichkeit und umgekehrt – Rechnung.

Christian Herrmann

### **Virtue as a doxological way of life: observations concerning the foundation of ethics in Jonathan Edwards**

Edwards' ethics has its starting-point in God, in his different and independent being as the precondition for his acting on his creatures. Creation is motivated by

---

durch Gott: „natural conscience, if *well informed*, will approve of true virtue ... if men's consciences were *fully enlightened*“ (Hervorheb. C. H.).

84 Edwards: *Virtue*, 597f.: „to believe from the Scriptures that in the future day of the revelation of the righteous judgment of God, when sinners shall be called to answer before their Judge, and all their wickedness ... clearly manifested in the perfect light of that day, their consciences will be greatly awakened and convinced, ... all stupidity of conscience will be at an end, and conscience will have its full exercise, and therefore their consciences will approve the dreadful sentence of the Judge against them ... brought to the fullest repentance; their hearts being perfectly changed to hate sin and love holiness; and virtue or holiness of heart in them will be brought to the most full and perfect exercise“; zum Gericht Gottes vgl. Edwards: *End*, 503.509; ders., *Virtue*, 595. Den Gegenentwurf sieht Edwards: *Virtue*, 611, bei den Deisten am Werk, die Gott keine aktive Rolle zugestehen wollen und dadurch einer partikular begrenzten Wirklichkeitswahrnehmung und Handlungsmotivation verfallen: „And though most men allow that there is a God, yet in their ordinary view of things, his being is not apt to come into the account, and to have the influence and effect of a real existence ... we are apt through the narrowness of our views, in judging of the beauty of affections and actions, to limit our consideration to only a small part of the created system ... For though his private system contains but a small part even of the world of mankind, ... through the contracted limits of the mind and the narrowness of his views, they are ready to fill his mind and engross his sight, and to seem as if they were *all*“ (Hervorheb. im Orig.).

the abundant, communicative structure of God's being. But the divine light is reflected by the creatures. Human beings are integrated in the circle-like mode of God's existence.

God's virtue is the presupposition of man's virtue, which only exists in the way of derivation. It is not the point of contact between God and man is important in Edwards' ethics but the question: is the virtue, is ethics true? The truth of ethics depends on some criteria, especially universality instead of particular objects of interest. And universality as focus of ethics is only possible in the way of iterative self-critical relating to God. Edwards emphasizes the continuity of God's acting and the discontinuity and brokenness of man's acting. The retrospective aspect of ethics is connected with a critical judgment in conscience on the works being done (*conscientia subsequens*). The prospective and teleological aspect is related to God's acting in creation, conservation, salvation and last judgment – and only in a subordinate way to the temporal and particular objects of action. Virtue makes human life consistent because of giving it a doxological, theocentric direction.



## Biblische Perspektiven zum Verhältnis von Homosexualität und sexueller Identität<sup>1</sup>

Dieser Aufsatz verfolgt die Absicht, einige spezifische Themen der Bibel und der Theologie anzusprechen, die sich als hilfreich erweisen können für Christen, insbesondere christliche Seelsorger und Psychologen, die mit Männern und Frauen arbeiten, die sich zu Angehörigen ihres eigenen Geschlechts hingezogen fühlen. Ich werde damit beginnen, dass ich zunächst das Verhältnis der Identität eines Christen zu den biologisch grundlegenden Orientierungen unter der Fragestellung diskutiere: Bestimmen biologische Orientierungen notwendigerweise die Identität eines Christen? Ich werde danach einen Blick auf die Implikationen dieser Erkundungen für die Frage werfen, ob es eine Rechtfertigung, ja eine Notwendigkeit, für homosexuell empfindende Christen gibt, eine Identität zu entwickeln, die von der gleichgeschlechtlichen Anziehung abgelöst ist. Abschließend werde ich drei weitergehende biblische Prinzipien für die christliche Seelsorge vorschlagen.

### 1. Christliche Identität versus biologische Orientierung

Kann die sexuelle Identität von der sexuellen Orientierung getrennt werden? Die meisten Aktivisten der homosexuellen Bewegung argumentieren, dass dies nicht möglich ist. Sie behaupten, dass ein Mensch mit einer homosexuellen Orientierung, der sich weigert, sein „Schwulsein“ oder „Lesbischsein“ anzuerkennen, sein wahres Selbst verneint und sein Leben in einer faktisch schizophrenen Existenz führt.<sup>2</sup> Das Problem einer solchen Denkweise besteht gleichwohl darin, dass es die Frage, ob homosexuelle Orientierung eine gute Sache ist, bereits vorab beantwortet. Dies geschieht, indem angenommen wird, dass tief in die menschliche Natur eingeschriebene, in der biologischen Verfasstheit des Menschen gründende Triebe notwendigerweise auch im moralischen Sinne gut sind.

Um die Frage, ob die sexuelle Identität von der sexuellen Orientierung getrennt werden kann oder sogar sollte, aus christlicher Perspektive beantworten zu können, ist es notwendig, das Untersuchungsfeld zu erweitern. Kurz gesagt, wir

---

1 Die englischsprachige Fassung erschien im *Journal of Psychology and Christianity* 24, 2005, H. 4, 293–303. Übersetzung: Christoph Raedel.

2 Vgl. die Argumentation von Dan O. Via in: R. Gagnon / D. O. Via: *Homosexuality and the bible. Two Views*, Minneapolis: Fortress, 2003, 1–39.

müssen fragen, ob es von der Bibel her eine Rechtfertigung gibt für die Unterscheidung der *Identität* eines Christen und den unterschiedlichen *Trieben*, die eine starke Anziehungskraft auf ihn ausüben.

### 1.1 Die Antinomie zwischen Gott und dem biologischen Selbst

Die Bibel lehrt an keiner Stelle, dass die uns von Gott bestimmte Identität die Summe aller unserer biologischen Triebe ist. Im Gegenteil: Sie lehrt, dass unsere wahre Identität, das uns von Gott gegebene Lebensziel, oftmals quer liegt zu unseren stärksten inneren Trieben. Es besteht ein grundlegender Widerstreit zwischen der Ausrichtung auf Gott und der Ausrichtung auf das Ich. In der Bibel wird dieser Widerstreit in vielfältiger Weise beschrieben als Antinomie zwischen dem Ruf, den Willen Gottes zu tun einerseits, und dem Begehren, den eigenen Willen zu tun andererseits, oder auch zwischen dem Bekenntnis zu Gott und Jesus Christus als Herrn auf der einen und der alltäglichen Praxis, das eigene Ich herrschen zu lassen auf der anderen Seite.

Diese Antinomie zwischen Gott und unserem Selbst zieht sich durch die gesamte Bibel hindurch. Wir hören von ihr in den ersten beiden Geboten des Dekalogs, die es untersagen, irgendwelche Götter neben Jahwe zu haben oder sich Götzenbilder zu schaffen (Ex 20,3–6). Wir hören davon im *Schema Israel* [Höre Israel], der frühesten Zusammenfassung des mosaischen Gesetzes, in dem erklärt wird, dass Jahwe allein Israels Gott ist und dass das Volk Israel Jahwe, seinen Gott, lieben soll von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller seiner Kraft (Dtn 6,4–5). Wir hören davon, wenn Jahwe im Buch des Propheten Jesaja immer wieder bekräftigt, dass es keinen anderen Gott gibt „außer mir“ (Jes 44,6,8; 45,5–6,21; 47,8,10), dem *einen* Gott, „vor dem sich alle Knie beugen und alle Zungen schwören sollen“ (45,23). Wir hören wieder davon, als Jesus die zwei größten Gebote aus dem Gesetz des Mose hervorhebt: das Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,5; das *Schema*) und das der Liebe zum Nächsten, den wir lieben sollen wie uns selbst (Lev 19,18; Mk 12,28–31). Wir hören wieder davon im Christushymnus des Philipperbriefes (2,6–11), wo es heißt, dass alle Geschichte auf eine Zeit zuläuft, zu der sich „alle Knie vor Jesus beugen und alle Zungen bekennen werden, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters“ (2,10–11; vgl. Jes 45,23). Wir hören schließlich davon in der Proklamation des auferstandenen Christus in Offb 22,13, wo es heißt: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“. Und wir hören davon in einer Vielzahl weiterer Texte des Alten und Neuen Testaments.

Stets ist es die menschliche Vorliebe dafür, Befriedigung, Ziel und Selbstverständnis in etwas anderem zu suchen als darin, Gott zu kennen und ihn zu verherrlichen. Deshalb sah der Apostel Paulus eine seiner vorrangigen Aufgaben darin, „Gedanken und alles Hohe, das sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes zu zerstören, und alles gefangen zu nehmen in den Gehorsam gegen Christus“

(2 Kor 10,4–5). Es gibt hier kein Vorbeikommen, keine Ausnahmen, ganz sicher auch nicht, wenn man sich auf starke innere Triebe beruft.

### 1.2 Jesus und die Metaphorik des Sich-Selbst-Sterbens

Genau aus diesem Grund wird in der Bibel oftmals das Bild des Todes gewählt, um die Antinomie zwischen dem uns von Gott bestimmtem Ziel und den zwanghaften menschlichen Trieben zu illustrieren. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Worte Jesu, die wir in Mk 8,34–37 finden.<sup>3</sup> Markus platziert diese Worte an einen äußerst bedeutenden Punkt der Erzählung, nämlich als Jesus die Unfähigkeit des Petrus tadelt, die Rolle Jesu als leidenden Messias und die eigenen Rolle als Jünger Jesu zu begreifen: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren, und wer sein Leben verliert um meinet Willen und um des Evangeliums Willen, der wird's erhalten. Denn was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nehme an seiner Seele Schaden? Denn was kann der Mensch geben, womit er seine Seele auslöse?“ Markus formuliert mit diesen Worten Jesu in Kapitel 8,34–37 den zentralen Aspekt des Rufes Jesu in die Nachfolge, also des Rufes, von Jesus zu lernen.<sup>4</sup> Worin genau besteht dieser zentrale Aspekt? Nachfolge bzw. Jüngerschaft bedeutet, sich selbst zu verleugnen, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen (d. h. die Ausrichtung auf das eigene Selbst zu „kreuzigen“) und sein Leben für Jesus hinzugeben. Dies klingt eher nach dem *Gegenteil* der Behauptung, dass Identität und Lebensziel des Menschen durch das Zusammenspiel von tief in der menschlichen Natur eingewurzelten („eingefleischten“) Begierden bestimmt sind. Christus-Nachfolge besteht darin, nicht länger das zu tun, was wir tun wollen, wann wir es tun wollen und mit wem wir es tun wollen. Sie meint vielmehr, dem Weg, den Jesus für uns gegangen ist, zu folgen mit unserem ganzen Sein und ohne Berücksichtigung der dem zuwiderlaufenden Triebe, die wir an uns erfahren. Zarte Reformen am eigenen Lebensentwurf reichen nicht aus. Nichts weniger als ein Sich-Selber-Sterben, also das Aufgeben der Selbstherrschaft, ist hier verlangt.

Nur dieses sich Sich-Selber-Sterben führt zur Bindung an Jesus: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder“, fragt Jesus und antwortet selbst: „Wer Gottes Wil-

3 Die Parallelen in Mt 16,24–26; Lk 9,23–25; vgl. weiter Mt 10,38–39; Lk 14,27 und 17,33; Thomasevangelium 55,2; Joh 12,25. Für die Authentizität dieser Texte siehe John D. Crossan: *The Historical Jesus. The Life of a mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper, 1991, 353; Ulrich Luz: *Warum zog Jesus nach Jerusalem?*, in: J. Schröter, R. Brucker (Hg.): *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin, New York: de Gruyter, 2002, 409–427, bes. 417f.; John P. Meier: *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd. 3, New York: Doubleday, 2001, 56–67.

4 Das griechische Wort für Jünger ist μαθητης, wörtlich der Lernende, das dazugehörige Verb ist μαθησκειν, lernen.

len tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter“ (Mk 3,33–34). Was es bedeutet, ein Leben zu führen, das ganz darauf ausgerichtet ist, den Willen Gottes und nicht den eigenen Willen zu tun, kommt in der Eröffnungsbitte des *Vaterunser* zum Ausdruck, wo der Betende Gott darum bittet, sein Reich auf der Erde kommen zu lassen – so übernatürlich, endgültig und vollkommen, dass alle Menschen den Namen des Vaters als heilig ehren und seinen Willen tun, wie er im Himmel bereits getan wird (Mt 6,9–10; Parallele Lk 11,2).

### 1.3 Paulus und die Metaphorik des Todes des eigenen Ich

Der Apostel Paulus kannte zweifellos die Aussprüche Jesu über Selbstverleugnung, das Auf-sich-Nehmen des eigenen Kreuzes und das Verlieren des eigenen Lebens, denn seine eigene Theologie baut maßgeblich auf der Vorstellung vom Sterben und mit Christus Gekreuzigt-Sein auf. So stellt er zum Beispiel, als er gegenüber den Galatern die Überzeugung verteidigt, dass ein gesetzesfreies Evangelium tatsächlich rechtschaffenes Verhalten fördert, fest: „Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich selbst für mich dahin gegeben hat“ (Gal 2,19–20).

Für Paulus ist Glaube nicht lediglich intellektuelle Zustimmung zur Wahrheit. Vielmehr bezeichnet der Glaube für ihn eine Neuausrichtung des gesamten Lebens, weg vom eigenen Ich hin zu Gott, so dass davon geredet werden kann, dass nicht länger *ich* lebe, sondern *Christus* stattdessen durch mich lebt. Dieser Glaube ist inspiriert durch und motiviert von der Selbsthingabe Christi für uns. Indem wir die Größe seiner Liebe für uns wie auch die Bedeutung von Gottes Hingabe seines eigenen Sohn, den er für uns nicht geschont hat (Röm 8,32) anerkennen, sind wir „bestimmt“ oder „gezügelt“ durch seine Liebe bis zu einem Punkt, an dem „wir, die da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (2 Kor 5,14–15). Indem wir dies tun, „werden wir ihm (Christus) gleich gestaltet in seinem Tod“ (Phil 3,10). Wir, die wir „in Christus“ sind, werden neu bestimmt als eine „neue Kreatur. Das Alte ist vergangen. Siehe, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Wurden wir zuvor durch unsere stärksten Begierden regiert und bestimmt, so werden wir nun durch den Herrn Jesus Christus regiert und dazu bestimmt, „dem Ebenbild des Sohnes gleichgestaltet zu werden“ (Röm 8,29). Daher gilt: „Die aber Jesus Christus angehören, die haben ihr Fleisch gekreuzigt samt den [sündigen] Leidenschaften und Begierden“ (Gal 5,24), gleichwohl die Begierden des Fleisches uns weiterhin versuchen und die Ermahnung, im Einklang mit dem Geist zu wandeln, weiterhin notwendig ist (Gal 5,16–17,25).<sup>5</sup>

5 Zum Motiv der Kreuzförmigkeit („Kruziformität“) in der Theologie des Paulus vgl. Michael J. Gorman: *Cruciformity. Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids:

#### 1.4 Die Psychologie der vier Gesetze

Röm 5–8 eignet sich vermutlich als der beste Textabschnitt der ganzen Bibel, um theologisch über den Zusammenhang zwischen angeborenen Begierden einerseits und der Identität des Christen andererseits nachzudenken. In Röm 7,7–25 wird das „Ich“ (im Griechischen *εγω*) oder „der inwendige Mensch“ (im Griechischen *εσω ανθρωπος*) oder das „Gemüt“ (so übersetzt Luther hier das griechische Wort *νους*) schon in der Existenz des Menschen *vor* der Hinwendung zu Christus vom Fleisch, oder genauer noch: von der Sünde und den sündhaften Trieben, unterschieden, die in den Gliedern des menschlichen Leibes operieren. Mit dem „Gemüt“ bzw. der „Vernunft“ sieht das „Ich“ oder der „inwendige Mensch“ die Gebote Gottes an und erkennt an, dass sie gut sind. Doch weil diese Gebote äußerlich sind, ordnen sie etwas an, ohne zugleich auch zum Tun des Angeordneten zu ermächtigen und sind daher schwach. Der moralische Kompass des Menschen bleibt, obwohl er dem Menschen inwendig ist und sich oft in Übereinstimmung mit Gottes Geboten befindet, dennoch schwächer als der innere sündige Trieb nach Selbstbefriedigung und kann sich daher nicht durchsetzen. Der einzige Weg, auf dem es bleibende Befreiung von diesem Zustand gibt, ist die Einführung einer dritten, einer inneren regulativen Kraft oder eines Gesetzes, das zum einen stärker ist als das Gesetz der inwendigen Sünde, weil es direkt von Gott kommt, und das zum anderen immer in Übereinstimmung mit den wesentlichen „Erfordernissen“ des Gesetzes Gottes ist: „das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Jesus Christus“ (8,2.4). Wenn Paulus das Gemüt bzw. die Vernunft sowie die sündigen Triebe als „Gesetz“ bezeichnet (7,23.25), so formuliert er *ad hoc*, im Unterschied zum Gesetz Gottes, das durch Mose gegeben worden ist. Gleichwohl ist es eine Ad-hoc-Formulierung, das sich als innerbiblisches Echo erweist, in diesem Fall als Echo auf die Prophezeiung eines neuen Bundes, den Jeremia ankündigt für die Zeit, wenn Gott „ein neues Gesetz in ihr Herz gibt und in ihrem Sinn schreibt“ (Jer 31,33).

Wie passt der versöhnende Tod Christi in dieses Bild? Es ist die reinigende, wiedergutmachende Funktion des Kreuzestodes Jesu, aufgrund derer die Leiber der Menschen, die auf Christus vertrauen, kontinuierlich zu Tempeln und Heiligtümern für den einwohnenden Geist Christi werden. Der dem Glaubenden inwohnende Geist Christi wiederum macht es möglich, ein Leben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu leben, dessen Resultat das ewige Leben ist. Ohne eine solche Abwendung von einem Leben, das wesentlich in Übereinstimmung mit den sündigen Trieben des Fleisches gelebt wird, wäre das Resultat der Tod, hier verstanden als Ausschluss vom ewigen Leben (Röm 8,3–8; vgl. 6,20–23).

---

Eerdmans, 2001, und Robert C. Tannehill: *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, BZNW 32, Berlin: Töpelmann, 1967.

*Übersicht: Die Psychologie der „vier Gesetze“*

	Innerlich oder äußerlich?	Gut oder böse?	Stark oder schwach?
Das Gesetz Gottes, (d. h. das von Mose gegebene Gesetz)	Äußerlich	Gut	Schwach
Das „Gesetz“ in meinem Gemüt, d. h. der „inwendige Mensch“	Innerlich	Gut	Schwach
Das „Gesetz“ der Sünde und des Todes, das im Fleisch wirkt	Innerlich	Böse	Stark
Das „Gesetz“ des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus	Innerlich	Gut	Stärker

Die Psychologie der „vier Gesetze“ in Röm 7,22–8,2 ist in der vorstehenden Übersicht dargestellt. Die Tabelle verdeutlicht, dass ein Individuum *mehr* als eine innere regulative Kraft besitzt: Es sind *zwei* bei Nicht-Wiedergeborenen (nämlich die Vernunft und der sündige Trieb), *drei* beim Wiedergeborenen (indem der Geist Christi dazukommt). Paulus vertritt in Röm 7,14–24.25b die Auffassung, dass selbst die Vernunft des Nicht-Wiedergeborenen wählen kann zwischen einer Identität, die mit den Geboten Gottes zumindest äußerlich übereinstimmt, und einer Identität, bei der sich die sündigen Triebe diesen Geboten widersetzen. Das Tun des Guten ist im einzelnen Wahlakt gleichwohl erschwert, weil es nicht in der Form und Person des Heiligen Geistes zu einem direkten göttlichen Eingreifen kommt. Einzelne Verhaltensweisen mögen auch beim Nicht-Wiedergeborenen mit dem Willen Gottes übereinstimmen, doch in der Hauptsache bleibt die Person „im Fleisch“.<sup>6</sup>

Erst für den Glaubenden eröffnet sich in voller Weise die Möglichkeit, eine Identität zu ergreifen, die von den sündigen Trieben geschieden ist. Denn die Verheißung der Hilfe des Heiligen Geistes ermöglicht nicht allein Zustimmung zu den Geboten Gottes, sondern ein Leben, in dem sich tatsächlich eine neue Identität spiegelt: die Identität eines Menschen, der „in Christus“ ist (Röm 8,1–2), der „im Geist“ ist (8,9), der Christus in sich hat“ (8,9–11). Bereits in Kap 5,15–21 hatte Paulus für seine Leser unterschieden zwischen der alten adamitischen Menschheit und der neuen Menschheit, die mit der Auferstehung Christi ins Leben gerufen worden ist.

6 Zu Röm 7,7–25 vgl. Douglas J. Moo: *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 423–467, und Gerd Theissen: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 181–268.

### 1.5 Warum nicht weiter in Sünde leben?

Für denjenigen, der eine neue Identität in Christus hat, bedeutet dies nicht, dass die sündigen Triebe nicht länger vorhanden sind. Tatsächlich wendet Paulus in Röm 6,1–8,17 einen Großteil seiner Energie dafür auf zu erklären, warum Gläubige ihr Leben nicht unter der Macht der Sünde führen sollen.<sup>7</sup> In Kap 6,1–14 beschäftigt sich Paulus mit der Frage, ob die Gläubigen in der Sünde beharren sollen, um Gott einen Gefallen zu tun (6,1), das heißt, damit die Gnade „übermächtig“ wird (5,20) und wir somit Gott noch mehr Ehre geben: „Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade umso mächtiger werde?“ Paulus weist ein solches Denken (mit dem Ausruf: „Das sei ferne“) nachdrücklich zurück, indem er zeigt, dass ein Leben unter der Herrschaft der Sünde (6,14) unvereinbar ist mit einem *zurückliegenden* Geschehen, mit einer *gegenwärtigen* Realität und mit einer festen auf die *Zukunft* gerichteten Hoffnung, wobei jeder dieser Aspekte mit der Identität des Gläubigen in Christus verbunden ist.

Das *zurückliegende* Geschehen ist das „Hineingetauftsein in Christus“, also das Eingliedertwerden in Christus „durch die Taufe“ (6,3). Wer Anteil bekommen hat am Leben Christi (vgl. 1 Kor 6,15–17), der ist auch in seinen Tod mit hineingenommen, einen Tod, den Paulus als einen Tod gegenüber der Sünde bestimmt (Röm 6,4,10; vgl. 7,4–6 für das „dem Gesetz getötet sein“). Wer Anteil bekommt an der Auferstehung Christi, der hat ferner eine lebenserhaltende Verbindung zum zukünftigen Zeitalter, was gleichbedeutend ist mit einer nun beginnenden „Kreuzigung“ der alten Menschheit (6,6; vgl. 6,5a). Die *gegenwärtige* Realität ist die anhaltende Zugehörigkeit zum Auferstehungsleben Christi, das heißt: das Erfülltsein mit der Kraft des Geistes Christi, der es möglich macht, tatsächlich „in einem neuen Leben zu wandeln“ (6,4; vgl. 7,6; 8,4–17). Die auf die *Zukunft* gerichtete Hoffnung liegt in der Bestimmung, eines Tages von den Toten auferweckt zu werden mit einem Leib, der dem des Christus gleich ist (6,5,8), einem Leib, der ein für alle Mal für Sünde und Tod unempfänglich ist (6,6–7,9–10).

Folglich ist es mit der neuen Identität in Christus unvereinbar, die Sünde „in seinem [des Christen] sterblichen Leib regieren zu lassen“, dadurch dass dieser „den Begierden gehorcht“ (6,12–13). Die Vorstellung, dass Gott möglicherweise einen Nutzen davon haben könnte, dass der Gläubige weiterhin in Sünde lebt, wird absurd, wenn man sich Gottes Bemühungen anschaut, das Leben des Gläubigen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine neue Wirklichkeit außerhalb der Sünde einzuschreiben. Es stellt sich damit die Frage: Möchte Gott, dass der Gläubige seine Identität unterscheidet von tief eingewurzelt biologischen

<sup>7</sup> Für eine Diskussion von Röm 6,1–7,6 vgl. R. A. J. Gagnon: *Should We Sin? The Romans Debate and Romans 6,1–7,6*, [Diss. Masch.] Princeton: Princeton Theological Seminary, 1993.

schen Trieben, die ihn einem Verhalten folgen ließen, das Gott ausdrücklich verbietet? Gott möchte dies nicht nur, sondern er besteht darauf.

Die Diskussion der Frage: „Warum nicht sündigen?“ verschiebt sich in Kap 6,15 vom Sündigen, um Gott einen Gefallen zu tun, hin zum Sündigen, weil dies – vermeintlich – keine apokalyptischen Konsequenzen nach sich zieht: „Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind?“ (6,15). Vergleicht man die beiden Fragen aus 6,1 und 6,15, dann steckt in der zweiten die wahrscheinlichere Selbstrechtfertigung dafür, einen unheiligen Lebenswandel zu führen. Es ist dann auch nicht überraschend, dass Paulus den Großteil seiner Aufmerksamkeit der Beantwortung der letzteren Frage schenkt, die er in Kap 6,16 bis 8,17 behandelt.<sup>8</sup> Gläubige verharren oft in sündigen Verhaltensmustern, weil sie meinen, dass sie als Personen „unter der Gnade“ schon davonkommen werden. Gott mag es vielleicht nicht, dass sie sündigen, doch letztlich wird Gott kein Strafurteil dafür über sie verhängen, dass sie ein sündiges Leben führten. Paulus gibt sich alle Mühe zu zeigen, dass, gerade weil Gläubige nicht länger „unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ sind, die Sünde nicht „über sie herrschen soll“ (6,14). Denn die Gnade bringt gottgeschenkte Befreiung des Gläubigen von der Versklavung unter die Sünde, die im Fleisch wirkt, und die „Versklavung“ des Gläubigen unter ein rechtschaffenes, auf Gott ausgerichtetes Leben. Diejenigen, die bekennen, dass Jesus der Herr ist, aber weiterhin so leben, als wenn die Sünde Herr ist, werden als Lohn der Sünde den Tod empfangen, während diejenigen, die Jesus als Herrn bekennen und die Frucht eines heiligen Lebens bringen, mit der Gabe des ewigen Lebens beschenkt werden (6,16–23;7,4). Das Leben, das zum Tod führt, schließt ein Verharren in „sexueller Unreinheit“ (ακαθαρσια) (6,19) ein – eine Kategorie, die Paulus an früherer Stelle in seinem Brief verwendete, um auf homosexuellen Verkehr als vornehmliches Beispiel sündiger sexueller Praktiken hinzuweisen (1,24.26–27).

Diejenigen Menschen, die ihre primäre Identität durch sündige biologisch basierte („fleischliche“) Leidenschaften bestimmt sehen, bleiben nach Paulus unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes und werden als solche den Fluch des alten Bundes, nämlich den Tod, auf sich ziehen. Nur diejenigen, die vom Geist Gottes geführt werden, die unter der Macht des Geistes stehen, haben den Herrschaftsbereich des Gesetzes über die adamitische Existenz verlassen und befinden sich nicht länger unter dem Gesetz (7,16 vgl. Gal 5,18). Solange sich jemand mit der alten Menschheit hinsichtlich seiner Begierden und Verhaltensweisen identifiziert, solange bleibt er in einem Kreislauf der Sünde gefangen, niedergehalten durch die Herrschaft des Gesetzes und das Gericht und bestimmt zum Tode, das heißt dem Ausschluss von Gottes ewiger Gegenwart. Für viele mag dies ein Paradox sein: Die Freiheit von den Forderungen und dem Fluch des Gesetzes wird lediglich denen zuteil, die Gott dienen als Sklaven „im neuen Wesen des Geistes“ (7,6) und die „die Forderungen des Gesetzes erfüllen“, indem sie

8 Mit einem Exkurs in Kap 7,7–25 zu der Frage, warum das Gesetz Gottes nicht sündig ist.

„nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist“ (8,4). Schließlich beantwortet Paulus die Frage: „Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind?“, mit diesen Worten: „So sind wir doch, liebe Brüder, nicht dem Fleisch schuldig, dass wir nach dem Fleisch leben. Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen, wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches tötet, so werdet ihr leben. Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“ (Röm 8,12–14).

Warum also sollen wir, in aller Kürze gesagt, nicht ein Leben unter der Vorherrschaft der Sünde führen? Weil wir damit, ob wir nun Gläubige sind oder nicht, dass Erbe des ewigen Lebens aufs Spiel setzen (vgl. 1 Kor 6,9–11; Gal 5,19–21). Die Tage, in denen wir unsere Identität im Zusammenspiel tief eingeschriebener, biologisch bestimmter Begierden verorteten, sind vorüber. Was jetzt allein gilt, ist eine Identität in Christus und in dem Geist Christi. Doch verschwinden sündige Begierden nicht mit der Ankunft des Glaubens. Die Gefahr, in alte Verhaltensmuster zurückzufallen, die den eigenen sündigen Begierden entsprechen, ist sehr real. Doch können solche verbleibenden Begierden im Licht eines neuen Selbstverständnisses, das in der Beziehung zur Person und zum Werk Jesu Christi begründet ist, herausgefordert werden. Das Übergeben der Sünde an Christus verlangt eine Selbstübereignung an ihn, verlangt den Tod gegenüber dem „alten Menschen“ und ein Leben, das als Teil der neuen Menschheit für Gott gelebt wird.

Diese Pointe wird auch in den Briefen an die Kolosser und die Epheser herausgearbeitet, in denen das Bild des Entkleidet- und des Angekleidetwerdens verwendet wird (vgl. Eph 4,17–24; 5,3–12). Diese Texte sprechen auch von der Erneuerung des eigenen Sinnes und einer Neuausrichtung des eigenen Denkens in Übereinstimmung mit der neuen Schöpfung im Ebenbild Christi. Dem gleichen Punkt dienen die Ausführungen in Römer 12,1–2, wo das Thema mit dem Opfer des Ich verbunden wird. Die Neuausrichtung auf ein neues Menschsein und auf die ihr entsprechende Identität vollzieht sich nicht auf magische Weise. Sie verlangt eine bewusste geistige Neuausrichtung auf das Evangelium.

### *1.6 Gottes Gnade als der primäre Anreiz für eine neugestaltete Identität*

Es ist wichtig zu erkennen, dass Paulus die moralische Ermahnung und die Gerichtsrede in Röm 6,1–8,17 von einer ausführlichen Diskussion der alles überragenden Gnade Gottes im Kap 5 und in Kap 8, 18–39 gerahmt sein lässt.<sup>9</sup> Der Anspruch Gottes auf unser Leben kann deshalb so groß sein, weil das Geschenk der Gnade Gottes noch größer ist. Wenn ein Mensch ein Vermögen gewinnt, das in seiner Größe selbst den höchsten Lotto-Jackpot übersteigt, zudem etwas, das sich göttlicher Anordnung und nicht menschlichem Zufall verdankt, dann kann dieser

<sup>9</sup> Zu Röm 5 vgl. R. A. J. Gagnon: Romans 5,1–8, in: Roger E. Van Harn (Ed.): *The Lectionary Commentary, Bd. 2: Acts and the Epistles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 36–40.

Mensch es sich leisten, ein Leben aufzugeben, das auf die Befriedigung vergänglicher Begierden ausgerichtet ist. Röm 5 und 8,18–39 bilden eine *Inclusio* bzw. Ringkomposition rund um die Diskussion der Frage: „Warum nicht sündigen?“ in 6,1–8,17. Sie sind gewissermaßen Buchstützen aus Gnade. Kap 5 enthält eine Sammlung von Themen, die in 8,18–39 erneut in Erscheinung treten: (1) Das Rühmen der kommenden Herrlichkeit (5,2; 8,18,21); (2) Die unbedeutenden Auswirkungen, die das Leiden auf solches Rühmen hat (5,3–5; 8,18–28.35–36); (3) Die Manifestation der Liebe Gottes in Christus (5,5.8; 8,35.37.39). Worin genau besteht nach Paulus das Rühmen des Gläubigen?

In Kap 5 nimmt Paulus ein Thema aus Jer 9,23–24 auf, wenn er seine Leser ermahnt, sich der rettenden Gerechtigkeit Gottes durch Christus zu rühmen. Als *erstes* können Gläubige sich der gewissen Hoffnung rühmen, dass sie an der Herrlichkeit Gottes teilhaben werden (5,2b.5–10). Wenn Christus für uns starb, als wir noch gottlos, schwach und seine Feinde waren, wie viel mehr wird Gott jetzt, da wir gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind, daran setzen, dass wir am Ende auch die Erlösung empfangen? Zum *zweiten* können sich Gläubige dessen rühmen, dass Gott selbst den Druck schwieriger Lebensumstände dazu gebraucht, etwas Gutes zu bewirken (5,3–4). Zum Beispiel erweist das Aushalten in schwierigen Zeiten unsere Anerkennung bei Gott, was uns wiederum die Gewissheit gibt, dass wir unter den Erwählten Gottes sind. *Drittens* können sich Gläubige dessen rühmen, dass Gott durch Christus die Wirkungen der Sünde Adams auf wunderbare Weise umgekehrt hat (5,11–21). Durch Christus hat Gott den Schaden, der durch die Sünde Adams hervorgebracht wurde, mehr als wiedergutmacht, mit dem Ergebnis, dass die Gnade nun durch die Gerechtigkeit Christi regiert.

In Kapitel 8,18–39 kehrt Paulus implizit zum Thema des Rühmens zurück, wenn er die Frage in den Blick nimmt, wie das gegenwärtige Leiden – einschließlich der Entbehrungen, die wir erleiden, weil wir lieber Gottes Willen folgen als die Begierden des Fleisches zu befriedigen – gleichwohl das Rühmen der Gläubigen in Gottes Triumph durch Christus nicht zu schmälern vermag. Zunächst behauptet Paulus, das Gewicht der zukünftigen Herrlichkeit sei so groß, dass alle gegenwärtigen Entbehrungen, verglichen damit, kaum ins Gewicht fallen (8,18–25). Zweitens zeigt Paulus, dass uns der Heilige Geist selbst in der Gegenwart in all unserer Not hilft, indem er uns versichert, dass alle Erfahrungen unseres Lebens, wie schlimm auch immer sie sein mögen, auf ihre Weise dazu beitragen, dass wir Christus gleichgestaltet werden (8,26–30). Das höchste Gut, nämlich gleichgestaltet zu werden dem Ebenbild des Sohnes Gottes, liegt immer im Bereich der Möglichkeiten Gottes (8,28–29). Drittens wird die Zukunftshoffnung des Gläubigen durch die Tatsache bestärkt, dass sowohl der uns rechtfertigende Gott (der Vater) als auch für uns eintretende Gott (der Sohn) sich entschieden für die Not der Menschen öffnen, so dass uns nichts, außer unserer eigenen Entschlossenheit, die Hilfe Gottes abzulehnen, von der Liebe Gottes und Christi zu trennen vermag.

Die Bedeutung der Tatsache, dass Paulus die Ermahnung in 6,1–8,17 mit dem freudigen Rühmen der alles überragenden Gnade Gottes in Kapitel 5 und 8,18–39 einrahmt, liegt darin, zu zeigen, dass die Identität des Christen nicht in erster Linie durch harte Askese geprägt wird, sondern durch das überwältigende Empfinden der Freude und des Friedens angesichts des unvergleichlichen Wirkens Gottes uns zugute (vgl. Röm 15,13). Wir werden wieder an Gal 2,20 erinnert, den Text, mit dem wir unsere Diskussion der paulinischen Aussagen begonnen hatten. Die Motivation des Gläubigen dafür, Christus in sein Leben einzulassen, ist die Erkenntnis des Glaubens, dass „Christus mich geliebt und sich für mich selbst dahin gegeben hat“.

## 2. Folgerungen für das Verhältnis von homosexueller Orientierung und personaler Identität

### 2.1 Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen homosexueller Orientierung und der Identität in Christus

Zu welchen Folgerungen führt uns diese Diskussion über *christliche* Identität und *biologische* Orientierung bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von sexueller Identität und sexueller Orientierung? Es dürfte zweierlei deutlich geworden sein: Christen *brauchen* ihre Identität nicht von einer bestimmten, dem offenbaren Willen Gottes widersprechenden sexuellen Orientierung abzuleiten; mehr noch: sie *dürfen* ihre Identität von einer solchen Orientierung überhaupt nicht ableiten. Die Identität eines Christen gründet von Anfang bis Ende in der Vereinigung mit Jesus Christus, die darauf zielt, neu geschaffen zu werden in das Ebenbild Jesu und in Übereinstimmung mit Gottes Geboten zu leben. Paulus selbst hatte im Umfeld der Behandlung sexueller Fragen bemerkt: „Beschnitten sein ist nichts und unbeschnitten sein ist nichts, sondern: Gottes Gebote halten“ (1 Kor 7,19). Diese Vereinigung mit Jesus enthält als Kern die Selbstverleugnung, die beschrieben wird als ein Sterben aller quer zu den Absichten Gottes liegenden Ich-Bestimmtheit und darin dem Tod Jesu entspricht. Dieses Sterben ist jedoch dadurch stimuliert, dass wir die überströmende Gnade Gottes anerkennen und empfangen, die Gnade nämlich, dass das, was Gott für uns bereit hält, um ein vielfaches größer ist als alles, was der Einzelne im Bestreben nach Selbsterhaltung für sich im Sinn haben mag. Die „sexuelle Orientierung“ sollte nur als Teil einer größeren Matrix der menschlichen Grundorientierungen angesehen werden, die im Lichte des Kreuzes bewertet werden müssen.

Die schlichte Tatsache, dass ein Christ ein starkes sexuelles Verlangen nach mehr als einem Partner erfährt, ist keinesfalls eine Lizenz dafür, sich selbst die

Identität eines „Polyamoristen“<sup>10</sup> oder eines „Polysexuellen“ zuzuschreiben. In ähnlicher Weise braucht ein Christ, der pädophile Neigungen empfindet, seine sexuelle Identität nicht als die eines Pädosexuellen oder Pädophilen betrachten – ja, er *sollte* es überhaupt nicht. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass sich wohl kaum jemand frei für pädophile Neigungen entscheiden würde. Solche Neigungen sind vielmehr tief eingewurzelt in der menschlichen Natur und erweisen sich in hohem Maße als veränderungsresistent. Die (sexuelle) *Identität* ist etwas gänzlich anderes. Wir mögen keine Wahl haben, was das Empfinden bestimmter Neigungen angeht, doch wir haben sehr wohl die Wahl, ob wir uns selbst über das Einverständnis mit diesen Neigungen definieren. Ein Mensch mag nicht Schuld daran sein, dass er oder sie sexuelle Neigungen oder ein Begehren für Dinge empfindet, die Gott ausdrücklich verbietet. Doch ist jeder Mensch verantwortlich dafür, wie er oder sie mit solchen Trieben umgeht.

Es ist weiterhin festzuhalten, dass solche triebbasierten Wesenszüge nicht zu vergleichen sind mit Wesenszügen wie Rasse oder ethnischer Herkunft. Die ethnische Herkunft einer Person ist unveränderlich, gutartig und liegt der Ebene des Verhaltens voraus. Triebbasierte Wesenszüge dagegen sind nicht absolut unveränderlich, zumindest fluktuiert ihre Intensität im Verlauf des Lebens. Auch sind sie nicht in sich gut, denn es gibt viele Neigungen zu unmoralischem Verhalten. Schließlich liegen sie auch der Verhaltensebene nicht voraus, denn Triebe oder Neigungen sind ja gerade das Begehren, sich einem spezifischen Verhalten hinzugeben. Wir dürfen nicht den kategorialen Fehler begehen anzunehmen, dass hinsichtlich solcher Wesenszüge entweder Gott Menschen in dieser Weise gemacht hat und er folglich von ihnen erwartet, dass sie solchen Neigungen folgen oder aber, dass Gott ein Fehler unterlaufen ist. Die Denkweise, dass biologische Veranlagung identisch ist mit moralischem Gutsein, hat keinen Platz in einer Weltsicht, die von Selbstverleugnung, vom Loslassen des eigenen Lebens, vom Aufnehmen des Kreuzes, vom Sterben mit Christus, von neuer Schöpfung und dem Leben mit Gott spricht.

## 2.2 *Jesus über die Schöpfung*

Die Heilige Schrift, und darin ist die Meinung Jesu definitiv einzuschließen, präsentiert hinsichtlich des sexuellen Verhaltens die Vorgabe zweier Geschlechter: sie markieren die zutiefst heilige und unverletzliche strukturelle Dimension des von Gott vorgegebenen menschlichen Sexualverhaltens.<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang kommt, wie auch die Lehre von Jesus es anzeigt, den Schöpfungstexten in

10 Polyamoristen pflegen sexuelle Beziehungen zu mehr als seiner Person zur gleichen Zeit, wobei diese Verhältnisse im gegenseitigen Einvernehmen und bei gegenseitiger Kenntnis der verschiedenen Partner gelebt werden.

11 Vgl. R. A. J. Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville: Abingdon, 2001; ders. und D. O. Via: *Homosexuality and the Bible*, a. a. O.

Gen 1 und 2 besondere Bedeutung zu. Als Jesus nach Mk 10,6–9 über Fragen der menschlichen Sexualethik sprach, waren Gen 1,27 („... und schuf sie als Mann und Frau) und Gen 2,24 („Darum wird ein Mann ... seinem Weibe anhängen, und sie [oder: die beiden] werden *ein* Fleisch sein“) die beiden Texte, die er als absolut *normativ* und *präskriptiv* allen anderen Texten (einschließlich der nachfolgenden Kompromisse im Gesetz des Mose) hervorhob. Was beide Texte wesentlich miteinander verbindet, ist die Feststellung, dass es für legitimen sexuellen Verkehr eines männlichen Partners und einer weiblichen Partnerin, also eines Mann und einer Frau, bedarf. Tatsächlich gründet Jesus seine Verurteilung männlicher Polygamie und serieller Monogamie deutlich in der Zweizahl bzw. dem binären Charakter menschlicher Sexualität. Eine dritte Partei wird hier weder benötigt noch ist sie erstrebenswert, sei es gleichzeitig oder sei es in zeitlicher Abfolge, denn bereits das Zusammenfügen der zwei einzigen Geschlechter, die es überhaupt gibt, schafft ein integriertes sexuelles Ganzes. Daher gründete Jesus seine Ansichten über eheliche Monogamie und die Unauflöslichkeit der Ehe auf die sich selbst genügende Ganzheit der zwei Geschlechter in ihrer komplementären Einheit.

Die Erzählung in Gen 2,21–24 erklärt, wie es sein kann, dass ein Mann und eine Frau, die in anderer Weise nicht miteinander verbunden sind, durch den sexuell intimen Ehebund „*ein* Fleisch“ werden können: Die Frau ist im Ursprung vom Fleisch des Mannes genommen worden. *Das Bild, wonach aus dem einen Fleisch zwei Geschlechter entstehen, begründet das Prinzip, nachdem die zwei Geschlechter ein Fleisch werden.* Der einzige Weg, um die ursprüngliche sexuelle Einheit wieder herzustellen, besteht darin, die ursprünglich konstitutiven Teile, nämlich Mann und Frau, wieder zu vereinen.<sup>12</sup> Abgesehen davon, in welchem Ausmaß diese Geschichte symbolisch zu verstehen ist, kommuniziert sie doch die Botschaft, dass Mann und Frau einander sexuelle Gegenüber sind, das heißt: zwei Hälften eines einzigen sexuellen Ganzen. Das oft als „Rippe“ übersetzte hebräische Wort (*tsela*), das anzeigt, was dem Adam (dem „Erdling“) entnommen wird, um die Frau zu formen, wird man besser als „Seite“ verstehen dürfen, wie es auch den vierzig anderen Vorkommen dieses Wortes im Alten Testament entspricht. Dieses Verständnis stimmt auch mit dem einiger späterer jüdischer Interpretationen überein. Philo von Alexandrien (1. Jh. n. Chr.) stellt fest, als er in allegorischer Weise über die Erschaffung in Gen 2,21–24 spricht: „Die Liebe ... bringt die geteilten Hälften der einen lebendigen Kreatur zusammen und fügt sie gewissermaßen in eins“.<sup>13</sup> „Und welche Seite nahm er (denn wir mögen annehmen, dass lediglich zwei Seiten damit gemeint sind)? Nahm er die linke

12 Vgl. R. A. J. Gagnon, Does the Bible regard Same-sex Intercourse as Intrinsically sinful?, in: Russell E. Saltzman (Ed.): *Christian Sexuality. Normative and Pastoral Principles*, Minneapolis: Kirk House, 2003, 106–155, bes. 111–126, und ders.: The Old Testament and Homosexuality. A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird, in: ZAW 117, 2005, 367–394.

13 *On Creation*, 152.

oder die rechte?<sup>14</sup> Der heilige Charakter des zweidimensionalen sexuellen Bundes wird weiter unterstrichen durch die Tatsache, dass, abgesehen von einer Ausnahme, alle anderen Verwendungen von „tsela“ (Seite) im Alten Testament auf die Seite eines heiligen Bauwerkes verweisen: auf die Arche, das Zelt des Bundes, den Räucheraltar, den Tempelraum.<sup>15</sup> Gottes selbst entwarf den Plan für die sexuelle Entsprechung von Mann und Frau. Das Muster für die Verbindung mit dem anderen Geschlecht und gegen die Paarung mit einem Angehörigen des gleichen Geschlechts ist nicht lediglich ein soziales Konstrukt, das zu ändern Menschen das Recht haben.

### 2.3 Paulus über die Schöpfung

Paulus verstand die Folgerungen, die sich aus der Lehre Jesu über die menschliche Sexualität für die homosexuelle Praxis ergaben. Sein kategoriales Urteil über Götzendienst und homosexuelle Praxis in Röm 1,23–27 enthält ein deutliches Echo bzw. Anspielungen auf Gen 1,26–27.<sup>16</sup>

„Und Gott sprach: ‚Lasst uns Menschen machen in unserem Bild, uns gleich! Sie sollen herrschen über ... die Vögel ... und über das Vieh ... und über alle kriechenden Tiere ... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie...‘ (Gen 1,26–27).

„Und sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes verwandelt in das Gleichnis eines Bildes vom vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Tieren. Darum hat Gott sie dahingegeben in den Begierden ihrer Herzen in die Unreinheit, ihre Leiber untereinander zu schänden, sie, welche die Wahrheit Gottes in die Lüge verwandelt und dem Geschöpf Verehrung und Dienst dargebracht haben statt dem Schöpfer... Deswegen hat Gott sie dahingegeben in schändliche Leidenschaften. Denn ihre Frauen haben den natürlichen Verkehr in den unnatürlichen verwandelt, und ebenso haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen, sind in ihrer Begierde zueinander entbrannt, indem die Männer mit Männern Schande trieben...“ (Röm 1,23–27) (Elberfelder Bibel).

Untersucht man beide Texte, dann finden sich hier nicht nur acht Punkte, in denen beide Texte einander entsprechen, sondern sogar drei Übereinstimmungen in der Gedankenfolge: (1) Gottes Ebenbild und Gleichnis im Menschen; (2) die Herrschaft über das Tierreich (Vögel, Vieh, Reptilien); (3) die Ausdifferenzierung

14 Allegorical Interpretation 2,19–21; vgl. auch den rabbinischen Text Genesis Rabbah 8,1, wo eher an eine Teilung der Kreatur zwischen Vorder- und Rückseite als zwischen rechts und links gedacht ist.

15 Vgl. auch die paulinische Verwendung des Bildes vom Tempel für den menschlichen Körper in seiner sexuellen Funktion: 1 Kor 6,19.

16 Vgl. R. A. J. Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice*, 289–295; ders.: A Comprehensive and Critical Review Essay of Homosexuality, Science, and the ‚Plain View‘ of Scripture, Part 2, in: *Horizons in Biblical Theology* 25, 2003, 179–275, bes. 206–213.242–246.

von *männlich* und *weiblich*. Die Pointe dieser Anspielungen besteht darin zu zeigen, dass Götzendienst und homosexueller Verkehr einen Frontalangriff auf das Werk des Schöpfers in der Natur darstellen (vgl. auch die Erwähnung von „Schöpfer“ und „Schöpfung“ in Röm 1,25). Diejenigen, die die Wahrheit über den Schöpfer niederhalten, die doch in der Schöpfung offenbar ist, stehen in größerer Gefahr, auch die Wahrheit über den komplementären Charakter der Geschlechter, der ebenfalls in der Natur offenbar ist, niederzuhalten, indem sie sich dafür entscheiden, angeborene, dieser Ordnung zuwiderlaufende Impulse zu befriedigen.

So wie Gen 1,26–27 hinter den Bemerkungen des Paulus in Röm 1,23–27 steht, so zitiert Paulus auch Gen 2,24c in textlicher Nähe (nämlich in 1 Kor 6,16) zu seiner Verurteilung der Männer, die bei einem anderen Mann liegen (αρσενικοιται), in 1 Kor 6,9. Geht man von einer Anspielung auf Gen 1,27 in Röm 1,23–27 aus, dann dürfte Paulus die Relevanz von Gen 2,24 für seine Verurteilung männlichen homosexuellen Verkehrs in 1 Kor 6,9 nicht übersehen haben. Tatsächlich belegt die Verwendung von Gen 1,27 und Gen 2,21–24 an späterer Stelle desselben Briefes (nämlich in 1 Kor 11,7–12) deutlich, dass Paulus diese Texte als grundlegend betrachtete, wenn es darum ging, die Bedeutung der Differenzierung von männlich und weiblich im Kontext der Ehe aufzuzeigen.

Paulus also bezog sich auf exakt dieselben zwei Schöpfungstexte, die Jesus als entscheidend für die Bestimmung sexualethischer Fragen hervorgehoben hatte, nämlich Gen 1,27 und 2,24. Er wendete sie auf verschiedene sexuelle Fragen, einschließlich einer absoluten Zurückweisung der homosexuellen Praktik, an. Dies bedeutet, dass der von Paulus für die Bewertung homosexuellen Verhaltens herangezogene Maßstab nicht das Kriterium war, wie gut oder schlecht diese Praktik in seinem eigenen kulturellen Umfeld gelebt wurde, sondern vielmehr die Frage, ob sie dem in der Schöpfung von Mann und Frau deutlich werdenden Willen Gottes entspricht. Paulus ging also offensichtlich davon aus, dass das Hauptproblem mit der homosexuellen Praxis nicht darin besteht, welche konkrete Gestalt sie in seinem konkreten kulturellen Umfeld gerade angenommen hat, sondern vielmehr mit dem, was sie nicht ist und niemals sein kann: Ein strukturell kongruentes Zusammenfügen der zwei Geschlechter männlich und weiblich.

#### 2.4 Das Grundproblem der homosexuellen Anziehung

Das Grundproblem an einer versuchten homosexuellen Bindung ist aus theologischer Perspektive nicht lediglich die Tatsache, dass es sich hier um eine strukturell inkongruente Zuordnung der Geschlechter handelt. Eine solche Bindung ist vielmehr *per definitionem* in sexueller Hinsicht Ausdruck von Narzissmus oder zumindest Selbstbetrug. In einem alten Text, in dem homosexuelles Verhalten kritisiert wird, heißt es dann auch: „Eine Natur [anstatt zweien] kam zusammen in einem Bett. Doch im Ansehen ihrer selbst im je anderen schämten sie sich we-

der dessen, was sie taten, noch dessen, was ihnen angetan wurde“.<sup>17</sup> Oder mit den Worten des Paulus gesprochen: „Männer sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Mann mit Mann Schande getrieben ...“ (Röm 1,27). Ist sich ein Mensch dessen bewusst, dass er durch die Körpermerkmale des eigenen Geschlechts stark erregt wird, dann kann man dies als einen Fall von sexuellem Narzissmus betrachten. Ist jemand sich dieser Gleichheit nicht bewusst, sondern meint, dass der demselben Geschlecht zugehörige Partner dasjenige ausfüllt, was am eigenen Geschlecht fehlt (wahrscheinlich das häufigere Szenario), dann wird man eher von einem Fall von sexuellem Selbstbetrug sprechen.

Die These vom Selbstbetrug hinsichtlich eines Geschlechtsdefizits, der seinen Ausdruck im Verlangen findet, sich mit einem Angehörigen des eigenen Geschlechts zu vereinigen, wird durch die Forschung in mehrfacher Hinsicht gestützt: (1) hinsichtlich einer hohen Rate an geschlechtlicher Nichtkonformität in der Kindheit unter männlichen Homosexuellen und (2) hinsichtlich der Präferenz für sehr maskuline Männer seitens der meisten erwachsenen homosexuellen Männer.<sup>18</sup> Das Verlangen, das eigene Geschlecht durch Sex mit einem Partner desselben Geschlechts zu ergänzen bzw. zu vervollständigen, lässt sich tatsächlich als eine Form des Selbstbetrugs bezeichnen. So sind Männer zum Beispiel nicht dadurch maskulin, dass sie ein soziales Konstrukt von Männlichkeit besitzen, das wirkliche Männlichkeit widerspiegeln mag oder auch nicht, sondern aufgrund ihres Geschlechts. Was dem Mann oder der Frau in sexueller Hinsicht fehlt, ist das Geschlecht, das sie selbst nicht verkörpern, nicht das Geschlecht, das sie bereits sind.

Manche Psychologen würden ohne Zweifel bestreiten, dass eine homosexuelle Orientierung Ausdruck von Narzissmus oder Selbstbetrug ist. Doch können auch sie nicht leugnen, dass homosexuelle Anziehung offenkundig das Verlangen nach dem wesentlichen sexuellen Selbst darstellt, das man mit dem homosexuellen Partner teilt. Homosexuelle Männer verlangt es wesentlich nach Männlichkeit, Frauen wesentlich nach Weiblichkeit. Man beachte hier, dass ich nicht behaupte, dass zwei oder mehr Personen in einer homoerotischen Beziehung niemals echte Leidenschaft füreinander zeigen können. Eine solche Behauptung wäre hinsichtlich jeder unerlaubten Form menschlicher Sexualität völlig absurd. Es geht vielmehr um Folgendes: *Was die erotische Dimension der Beziehung angeht*, ist homoerotisches Verlangen sexueller Narzissmus oder sexueller Selbstbetrug. In einer sexuellen Beziehung zwischen Personen desselben Geschlechts werden die Extreme des eigenen Geschlechts nicht gemäßigt und die wahren Lücken nicht gefüllt. Es ist im Kern diese Wirklichkeit, die signifikant zu einer un-

17 Pseudo-Lukian, *Affairs of the Heart* [Érotés], 20 (Hervorhebung von R. G.).

18 Vgl. J. Michael Bailey: *The Man Who Would be Queen. The Science of Gender-bending and Transsexualism*, Washington: Henry, 2003, und Daryl J. Bem: *Exotic Becomes Erotic. A Developmental Theory of sexual Orientation*, in: *Psychological Review* 103, 1996, 320–335.

verhältnismäßig hohen Rate an Problemen beiträgt, die mit der homosexuellen Lebensweise verbunden sind: die hohe Zahl an Sexualpartnern und eine hohe Rate auf sexuellem Wege übertragener Krankheiten insbesondere unter männlichen Homosexuellen, wie auch ein Mangel an langfristigen Beziehungen und ein häufiges Auftreten schwerer Depression und Drogenabhängigkeit insbesondere unter weiblichen Homosexuellen.<sup>19</sup>

Die Vorgabe, dass sexuelle Beziehungen mit einem Partner des anderen Geschlechts eingegangen werden sollen, ist innerhalb des biblischen Kanons keine vereinzelte oder unbedeutende Sichtweise. Jede Erzählung, jedes Gesetz, jedes Sprichwort der Weisheitsliteratur, jede Ermahnung, jedes Bild, jedes Gedicht – kurz jeder Text, der etwas über sexuelle Beziehungen aussagt, geht zumindest implizit von der Voraussetzung aus, dass es des Gegenüber von Mann und Frau bedarf. Die Bibel vertritt diesen Wert durchgehend, absolut, strikt und auch anderslautenden vorherrschenden kulturellen Mustern gegenüber. Anders gesagt: es handelt sich hierbei um einen Grundwert biblischer Sexualethik. Die Auflösung der Vorgabe zweier auf einander bezogener Geschlechter berührt den Kern der Frage, ob es irgendwelche Vorgaben bezüglich der tiefen strukturellen Entsprechung zwischen den beiden Sexualpartnern geben soll. Diese Vorgabe hat ihr Vorzeichen in der materialen Struktur der Schöpfung und geht über die Frage der persönlichen Zuneigung der Partner hinaus. Im Zentrum aller sexuellen Verhaltensweisen steht nämlich das *Geschlecht* der Partner. Wenn schon selbst verbindlich gelebte und liebevolle Beziehungen von mehr als zwei Partnern sowie inzestuöse Beziehungen unakzeptabel sind, dann sind verbindlich gelebte und liebevolle homosexuelle Beziehungen eher noch problematischer. Denn die konstitutive Zuordnung *eines* Mannes und *einer* Frau in der Ordnung menschlicher Sexualbeziehungen, die im Verbot der Polygamie vorausgesetzt ist, gründet ihrerseits in der binären Tiefenstruktur von *männlichem* und *weiblichem* Geschlecht. Und die strukturelle Vorgabe ergänzender Unterschiede, auf der auch das Inzestverbot basiert, erschließt sich in der *sexuellen* Differenziertheit noch viel schärfer als darin, dass die Partner nicht miteinander verwandt, also unterschiedlicher Bluts-herkunft, sind.

Damit ist gesagt, dass das *Vorhandensein* einer biologisch begründeten sexuellen Anziehung zwischen Angehörigen desselben Geschlechts keine zureichende Rechtfertigung dafür liefert, die heilige Vorgabe der sexuellen Bindung zwischen einem männlichen Partner und einer weiblichen Partnerin zu übertreten. Vielmehr haben wir es hier mit einem deutlichen Beispiel dafür zu tun, dass individuelle Leidenschaften dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Herrn und seinem Ruf, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, weichen müssen.

19 Vgl. R. A. J. Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice*, 452–460, 471–485.

### 3. Biblische Prinzipien für die seelsorgerliche und klinische Praxis

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich im Folgenden drei biblische Prinzipien für die seelsorgerliche Begleitung von Menschen wiedergeben, die intensive homoerotische Empfindungen haben. Diese drei Prinzipien ergänzen das Prinzip der klaren Unterscheidung von biologischer Orientierung und von Gott gegebener Identität, wie es bereits im ersten Abschnitt ausgeführt wurde.

**Wertschätzen und stärken Sie die Integrität des Geschlechts einer Person mit homosexuellem Verlangen.** Eines der Ziele in der Begleitung von Personen mit homoerotischem Verlangen besteht darin, die strukturelle Integrität des Geschlechts dieser Person zu stärken, einer Integrität, die Bestätigung durch Angehörige desselben Geschlechts, nicht aber Ergänzung durch sie braucht. Gott bezeichnete die Schöpfung von „männlich und weiblich“ und ihre sexuelle Entsprechung als gut (Gen 1, 31). Weder kann das Männliche durch die Verschmelzung mit Männlichem noch männlicher werden, noch kann das Weibliche durch die Verschmelzung mit einem anderen Weiblichen noch weiblicher werden. Gott hat bereits dem Mann den Stempel des Männlichen und den Stempel des Weiblichen der Frau aufgedrückt. Kulturen mögen sich dahingehend unterscheiden, wie sie das wesentlich Männliche bzw. wesentlich Weibliche definieren. Doch wird man das Vorhandensein der grundlegenden Differenz als solcher kaum ernsthaft bestreiten können. In Wahrheit liegt in jeder Behauptung, sich ausschließlich von Angehörigen des eigenen Geschlechts angezogen zu fühlen (6 auf dem Kinsey-Spektrum), und der exklusiven heterosexuellen Anziehung (0 auf dem Kinsey-Spektrum) die stillschweigende Anerkennung der Tatsache, dass es so etwas wie das wesentlich Männliche und das wesentlich Weibliche gibt, durch das eine sexuelle Fixierung auf ein vorgegebenes Geschlecht bedingt ist. Worauf es also vor allem ankommt, ist die Bestärkung der mir von Gott gegebenen Männlichkeit, wenn ich denn männlich bin, oder der von Gott gegebenen Weiblichkeit, wenn ich denn weiblich bin, mit dem Ziel, die gefühlte Notwendigkeit einer strukturellen Ergänzung durch einen Angehörigen des eigenen Geschlechts zu verringern. Die vertraute Bindung christlicher „Gemeinschaft“ oder „Partnerschaft“, von der das neue Testament häufig spricht, die zu Verwirklichen der Kirche jedoch oftmals nicht gelingt, sollte das primäre Mittel einer solchen Bestärkung sein – insbesondere enge, aber gerade nicht sexuell bestimmte Beziehungen mit Personen desselben Geschlechts.

Ich behaupte nicht, dass solche Bestärkung der von Gott gegebenen Identität den magischen Effekt einer Auslöschung der homosexuellen Anziehung hat. Das Gehirn hat keine unbegrenzte Plastizität, doch mag solche Bestärkung, zumal über einen längeren Zeitraum, dabei helfen, mit den wirklichen Bedürfnissen umzugehen und die Intensität solcher Impulse zu verringern oder zu kontrollieren. Genau darum geht es, wenn in Röm 12,2, Kol 3,10 und Eph 4,23 von der Erneuerung unseres Sinnes geredet wird. Wie auch bei anderen Zuständen, die uns heimsuchen, ist das Ziel nicht die Eliminierung aller unerwünschten Neigun-

gen, sondern vielmehr die wirksame Beherrschung solcher Neigungen mit der Aussicht, ihre Intensität zu reduzieren. Das Neue Testament verheißt Gläubigen an keiner Stelle, dass der Empfang des Heiligen Geistes die sündigen Neigungen des Fleisches vollständig auslöscht. Vielmehr versichert es den Gläubigen, dass der Heilige Geist stets mit Gott auf das höchste Gut hin zusammenwirken wird, nämlich darauf hin, die Gläubigen immer mehr in das Ebenbild Jesu Christi umzugestalten (Röm 8,28–29). Dies führt uns zum nächsten Prinzip.

**Achte darauf, dem Wirken Gottes nicht auszuweichen.** In der klinischen Therapiearbeit besteht die Neigung dazu, die Not des Klienten so schnell wie möglich lindern zu wollen, oftmals selbst dann, wenn dies bedeutet, die Ebene der Verhaltensnormen auszublenden. Christliche Seelsorger und Psychologen sollten darauf achten, dem, was Gott im Leben einer Person, die diese Not erfährt, vielleicht tun möchte, nicht dadurch auszuweichen, dass sie die göttlichen Standards für gelebte Sexualität kompromittieren. Dieser Punkt lässt sich gut am 2. Korintherbrief verdeutlichen. Paulus bittet Gott inständig darum, den „Pfahl im Fleisch“ von ihm zu nehmen, um als Antwort von Gott zu hören: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig [oder: wird in Schwachheit vollendet]“ (12,8–9). Oftmals gebraucht Gott Erfahrungen von Entbehrung als ein Mittel, um Christus in uns Gestalt werden zu lassen. So schrieb Paulus zum Beispiel den Gläubigen in Korinth, dass die Bedrängnisse, die er und seine Mitarbeiter in Kleinasien (vermutlich in Ephesus) erlebt hatten und die so schrecklich waren, dass sie zeitweilig „am Leben verzweifelten“, den göttlichen Zweck hatten, sie zu lehren, sich nicht auf sich selbst zu verlassen, sondern „auf Gott, der die Toten auferweckt“ (1,8–10). Paulus erfuhr unglaubliche Notlagen in der Ausführung seines apostolischen Dienstes: er wurde eingekerkert und ausgepeitscht, erlitt Schiffbruch und Überfälle, Hunger und Kälte aufgrund armseliger Unterkunft und Kleidung, lebte in ständiger Angst um seine Kirchen und vor Angriffen von anderen Gläubigen sowie von seinen jüdischen Mitbürgern (11,23–33; 6,4–10; vgl. 1 Kor 4,9–13; 15,30–32; Phil 1,12–26). Doch hatte er gelernt, sich seiner Schwachheit zu rühmen, „damit die Kraft Christi bei mir wohne“ (12,9) und sich in allen Umständen genügen zu lassen, darum wissend, dass er alles vermag durch den, der ihn stärkt (2 Kor 12,10; Phil 4,11–12).

Gott hat über alle Maßen Gefallen daran, Christus in uns Gestalt werden zu lassen, oftmals auch dadurch, dass er von widrigen Umständen gebrauch macht. Sehr schnell geschieht es, dass wir den Blick für die ewige und über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit, die uns erwartet, verlieren (2 Kor 4,17). Wohl ist es richtig: Wir sollten alles in unserer Kraft Stehende tun, um denen zu helfen, die Entbehrung erleiden. Doch dabei sollten wir niemals die Gebote Gottes verletzen. Vielmehr sollten wir fortfahren darauf hinzuwirken, dass den inneren Nöten von Menschen mit homosexuellen Empfindungen oder auch den Nöten von Menschen mit ungesunder Anziehung zu Angehörigen des anderen Geschlechts abgeholfen wird, ohne dabei die grundlegenden Sexualstandards der Bibel aufzugeben.

**Verbinde das Einfordern der hohen ethischen Maßstäbe mit liebevoller Hinwendung zu denen, die sie verletzen.** Im Wirken Jesu schlossen Liebe und Wahrheit, Hinwendung zum Menschen und hohe ethische Standards einander nicht aus, sondern bedingten einander.<sup>20</sup> Wir sollten daher weder die ethischen Standards der Bibel abschwächen, um einem Übertreter dieser Standards gegenüber unser Mitgefühl zum Ausdruck zu bringen, noch sollten wir Übertreter, in dem Bemühen, diese Standards aufrechtzuerhalten, kaltblütig zur Hölle schicken. Jesus verband mitfühlende Hinwendung zu den „Zöllnern und Sündern“ (Mk 2,15–17; Mt 11,19), einschließlich den sexuellen Sündern (Mt 21,31–32; Lk 7–36–50; 15,30; Joh 4,16–18; 7,53–8,11), mit hohen ethischen Standards bezüglich der Fragen von Geld und Sexualität (zur Sexualität vgl. besonders Mt 5,27–32; Mk 10). Im Verständnis von Jesus schloss liebevolle Hinwendung zum Menschen Tadel und Korrektur nicht aus, sondern ein. Als er Lev 19,18 – das Gebot den anderen zu lieben wie dich selbst – als das zweite große Gebot hervorhob, dachte er offensichtlich auch an den unmittelbaren Kontext von Lev 19,17–18. Seinen Nächsten zu lieben, schloss danach beides ein: einerseits ihn „zurechtzuweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich ladest“ (weil du ihn nicht gewarnt hast), und andererseits ihn „nicht zu hassen in deinem Herzen“, keine Rache zu üben oder Widerwillen gegen ihn zu hegen. Jesus hielt an beidem fest: „Wenn dein Bruder sündigt, weise ihn zurecht; und wenn er es be-reut, vergib ihm“ – selbst „wenn er siebenmal am Tag an dir sündigen würde“ (Lk 17,3–4; vgl. Mt 18,15.21–22).

Dieses Gebot, den Nächsten zurechtzuweisen, steht nicht im Widerspruch zu Jesu Worten, die sich gegen das Richten des anderen wenden (Mt 7,1–5). Der Kontext und Jesu eigene wiederholte Urteile (vgl. Mt 11,22–24) belegen, dass seine Kritik auf übermäßig penible, hochmütige und lieblose Kritik des Anderen zielte und nicht auf selbsteinsichtige, freundliche und eine um Wiederherstellung der Person bemühte Zurechtweisung offenkundiger Sünde. In ganz ähnlicher Weise war für Paulus klar, dass Ermahnung auf die konkrete Situation und Befindlichkeit seiner Adressaten zugeschnitten sein muss: „Wir ermahnen euch aber, liebe Brüder, weist die Unordentlichen zurecht, tröstet die Kleinmütigen, tragt die Schwachen, seid geduldig gegen jedermann“ (1 Thess 5,14; vgl. Gal 6,1: „Helft ihm wieder zurecht mit sanftmütigem Geist ... und sieh auf dich selbst, dass du nicht auch versucht werdest“).

Ganz in Übereinstimmung mit den jüdischen Schriften betrachtete Jesus Fragen der Sexualethik als eine Angelegenheit von Leben und Tod. Das hinter der Hinwendung Jesu zu den Sündern liegende Motiv war das ebenso liebevolle wie eindringliche Empfinden bezüglich des möglichen Ausschlusses solcher Sünder – also von Menschen, die den Willen Gottes übertreten – vom kommenden Reich

20 Vgl. R. A. J. Gagnon, „Sexuality“, in: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, hg. von K. J. Vanhoozer, C. Bartholomew, D. J. Treier und N. T. Wright, London, Grand Rapids: Baker, 2005, 739a–48b.

Gottes. Im Bild gesprochen wäre es besser für sie, verkrüppelt in den Himmel einzugehen (dadurch, dass das die Sünde verursachende Glied im metaphorischen Sinne „abgeschnitten“ wird) als mit allen Gliedern in die Hölle geworfen zu werden (Mt 5,29–30; Mk 9,43–48).<sup>21</sup> Als Jesus die beim Ehebruch ertappte Frau vor der Strafe der Steinigung bewahrte (Joh 8,3–11), wollte er damit nicht zum Ausdruck bringen, dass Ehebruch ein zu vernachlässigendes Vergehen sei. Vielmehr wollte Jesus, indem sein freundliches Verhalten sie zur Umkehr bewegen sollte, das schlimmere Schicksal abwenden, das die Frau am Tag des Gerichts ereilen könnte. Einfacher gesagt: tote Menschen können nicht umkehren. Das Ziel christlicher Seelsorge besteht nicht in erster Linie in der Eliminierung aller Notlagen, sondern vielmehr in der Gleichgestaltung des Lebens eines Menschen mit dem Willen Gottes. Manchmal ist es anstrengend, den Willen Gottes zu tun. Das Kreuz Jesu ist das Schlüsselbeispiel für genau diese Wahrheit. Gleichwohl ist der Ausgang eines solchen Lebens – die Gemeinschaft mit Gott in seinem ewigen Reich – das momentane Empfinden von Entbehrungen mehr als wert.

#### 4. Schlussfolgerung

Die Bibel äußert sich sehr nachdrücklich dahingehend, dass Gläubige unterscheiden sollen zwischen dem, was auch immer sie als intensive biologische Orientierung erfahren mögen, und der Identität, die für sie in Christus bereit liegt. Das Kreuz bietet Christen ein ultimatives Paradigma nicht für Selbstbefriedigung und Selbstbewahrung, sondern für Selbstverleugnung. Doch in letzter Konsequenz ist der Stimulus für ein rigores Leben der Nachfolge das freudige Empfinden der Überschwänglichkeit der Gnade Gottes durch Jesus Christus, nicht eine Sehnsucht danach, Schmerzen zu erleiden und auszuhalten. Die Bibel lehrt weiterhin deutlich, dass homosexueller Verkehr ein scharfer Affront gegen Gottes absichtliche Erschaffung von männlich und weiblich als einander entsprechenden sexuellen Gegenübern ist. Vom theologischen Standpunkt aus gesehen ist homosexuelle Anziehung Ausdruck von Narzissmus und/oder Selbstbetrug, insofern sie den Versuch darstellt, die strukturelle Ergänzung des von Gott gegebenen Geschlechts durch Verschmelzung mit einer Person des gleichen Geschlechts zu erlangen. Die Erfahrung ausschließlicher homosexueller Anziehung als solcher kann die Gebote Gottes nicht aufheben und sollte nicht zu einer homosexuellen Identität führen. Abschließend wurden drei biblische Prinzipien für den klinischen Dienst aus christlicher Perspektive vorgetragen, die versuchen, Wahrheit und Mitgefühl ineinander zu integrieren.

<sup>21</sup> Vgl. auch die Aussagen bei Paulus, die die Gefahr hervorheben, aufgrund sexueller Verfehlungen vom Reich Gottes ausgeschlossen zu werden: 1 Kor 6,9–10; Gal 5,19–21; Eph 5,3–5; auch 1 Thess 4,2–8.

Robert A. J. Gagnon

**Biblical Perspectives on the relation between homosexuality and sexual identity**

Scripture makes a distinction between intense biological 'orientations' people experience and the identity that is available to them 'in Christ'. Indeed, Christians have in the cross of Jesus the ultimate paradigm of self-denial. A person's experience of a 'homosexual orientation' is no exception to the distinction made between biologically-based besetting conditions and self-identity revealed and constructed by God in Christ. Scripture affirms male and female as complementary sexual counterparts. Exclusive same-sex attractions cannot be given greater weight than the commands of God and should not be integrated into a homosexual identity. The article ends with three additional scriptural principles for pastoral and clinical practice.

„Why should the devil have all the good music?“  
Populäre evangelikale Musik als kultureller Dialog.  
Missionsgeschichtliche Perspektiven

Wenn man über die Musik der evangelikalen Bewegung schreiben möchte, steht man vor einigen grundsätzlichen Problemen. Zunächst stellt sich das Problem der Definition. Auch wenn sich die *evangelikale Bewegung* weder theologisch noch historisch scharf abgrenzen lässt und das Konzept „evangelikal“ im deutschsprachigen Kontext zwischen selbstreferentieller Identitätsbildung und verzeichnen-der Polemik von außen oszilliert, scheint es sinnvoll, die Bewegung anhand eines *clusters* von Merkmalen in einer Kombination von normativen Innen- und deskriptiven Außenperspektiven zu beschreiben:<sup>1</sup> als theologisch und kulturell heterogene Erneuerungs- und Missionsbewegung im Protestantismus (und darüber hinaus), deren theologische Konstanten mit Christozentrik, Bibelorientierung und Betonung einer persönlichen Glaubensentscheidung beschrieben werden können, deren historische Bezugspunkte vor allem im Pietismus, den transatlantischen Erweckungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert, der Evangelischen Allianz (London 1846) und in der evangelistischen Tradition seit Dwight L. Moody, Elias Schrenk und Billy Graham liegen und die im 20. Jahrhundert zu einer globalen Wirklichkeit geworden ist.<sup>2</sup> Auf diesem Hintergrund wird auch schnell deutlich, wo das Problem im Blick auf den Versuch, die *Musik* der evangelikalen Bewegung zu beschreiben, liegt. In ihrer historischen und gegenwärtigen globalen Vielfalt partizipiert die Bewegung am musikalischen Erbe der verschiedensten konfessionellen und kulturellen Traditionen, aus denen sie hervorgegangen ist und in denen sie lebt. Das Spektrum des musikalischen Ausdrucks in der evangelikalen Bewegung reicht darum von alter historischer und klassischer Musik über die vielfältigen Stile der Pop-, Rock- und Jazzmusik bis hin zu

---

1 Vgl. Timothy Larsen (ed.): *Biographical Dictionary of Evangelicals*, Leicester: IVP, 2003, 1; Bernd Brandl, Mission in evangelikaler Perspektive, in: *Leitfaden Ökumenischer Missionstheologie*, hg. von C. Dahling-Sander u. a., Gütersloh: Mohn, 2003, 178ff.; Rolf Hille: Evangelikal, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Kirche*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1998, 560–562; Friedhelm Jung: *Die evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Bonn: VKW, 1994.

2 Vgl. Donald M. Lewis (Hg.): *Christianity Reborn. The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Studies in the History of Christian Missions, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2004.

ethnischen Musikformen.<sup>3</sup> Es ist also kaum möglich über *die* Musik der evangelikalischen Bewegung zu schreiben, da es beides in dieser Einheitlichkeit nicht gibt.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich darum auf die Wurzeln und Wechselwirkungen evangelikal geprägter populärer Musik im westlichen Kontext.<sup>4</sup> Dabei muss auch im Blick auf diesen begrenzten Bereich dahingestellt bleiben, ob es überhaupt eine „evangelikale Musikgeschichte“ gibt. Da Komponisten und Texter ihre Werke kaum ausdrücklich als „evangelikal“ bezeichnet haben, ist die Einordnung gegenwärtiger und historischer musikalischer Persönlichkeiten und Entwicklungen in den Zusammenhang der evangelikalischen Bewegung ein Schritt der Interpretation und Teil eines selbstreferentiellen evangelikalischen Identitätsdiskurses aus der Sicht des Autors. Diese Interpretationen missionsgeschichtlich nachvollziehbar zu machen, ist ein Ziel des Aufsatzes.

Mein Ausgangspunkt ist die doppelte These, (1) dass die neuere evangelikale Bewegung, die sich in den 1940er Jahren in den USA und Ende der 1960er Jahre in Deutschland gebildet hat, eine besondere Affinität zu der sich zeitgleich entwickelnden Rock- und Popmusik besitzt<sup>5</sup> und (2) dass diese Affinität als Teil eines längerfristigen kulturellen Dialogs interpretiert werden kann, in dessen Verlauf protestantische Erneuerungsbewegungen sich im transatlantischen Bereich seit dem frühen 18. Jahrhundert bemüht haben, das Evangelium neu in die kulturellen Idiome säkularisierter Bevölkerungsschichten zu übersetzen. In diesem missionsgeschichtlichen Prozess haben sich evangelikale Bewegungen und westliche Gesellschaften wechselseitig beeinflusst und dadurch zur Entstehung

3 Vgl. Corean Bakke: *Let the Whole World Sing. The Story behind the Music of Lausanne II*, Chicago: Cornerstone Press, 1994; Donald P. Hustad: *Jubilate II. Church Music in Worship and Renewal*, Carol Stream: Hope, 1989; A. Wilson-Dickson: *Geistliche Musik. Ihre großen Traditionen – vom Psalmengesang zum Gospel*, Gießen: Brunnen, 1994; Nathan Corbitt: *The Sound of the Harvest: Music's Mission in Church and Culture*, Grand Rapids: Baker, 1998.

4 *Populäre Musik* umfasst dabei nicht nur die zeitgenössische Popmusik, sondern auch historische Musikformen wie Volks-, Kirchen- und Erweckungslieder. Populäre Musik kann definiert werden als „Ensemble sehr verschiedenartiger Genres und Gattungen der Musik, denen gemeinsam ist, dass sie massenhaft produziert, verbreitet und angeeignet werden“ und im Alltag vieler Menschen „eine bedeutende Rolle spielen“. Peter Wicke, Kai-Erik und Wieland Ziegenrucker: *Handbuch der populären Musik*, Mainz: Schott, 1997, 389.

5 Andreas Malessa: *Der neue Sound. Christliche Popmusik: Geschichte und Geschichten*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1980; Manfred Siebald: Evangelistische Musik zwischen Kitsch und Kunst, in: *Musik und Kirche* 52, 1982, 81–88; Peter Bubmann: *Sound zwischen Himmel und Erde: Populäre christliche Musik*, Stuttgart: Quell, 1990; A. DeCurtis (Hg.): *The Rolling Stone Illustrated History of Rock 'n' Roll. The Definitive History of the Most Important Artists and Their Music*, London: Plexus, 1992; M. Siebald: *Moderne christliche Musik*, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Wuppertal, 1998, 1383ff; S. Miller: *Moderne christliche Musik. Ein fataler Kompromiß oder Hilfe zur Erneuerung*, Lüdenscheid: Asaph, 1995; Barry Alfonso: *The Billboard Guide to Contemporary Christian Music*, New York: Watson-Guptyl, 2002.

musikalischer und soziologischer „friendly spaces“ (Henri Nouwen)<sup>6</sup> beigetragen, in denen religiöse und menschliche Begegnungen und Veränderungen stattfinden konnten.

## 1. Frühe Wurzeln: Von Luther zu den Spirituals

### 1.1 Populäre Kultur als Gestaltungsraum des Evangeliums

Der Pietismus und die methodistische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die als Wurzeln der evangelikalen Bewegung angesehen werden, waren von Martin Luthers Praxis geprägt, das Evangelium durch populäre Melodien zu vermitteln. In seinem Vorwort zum Septembertestament 1522 begründete Luther diese Praxis durch die missionstheologische Kontinuität zwischen dem Evangelium und seiner Kommunikation: „Euangelion ... heißt auf deutsch gute Botschaft ... gut Geschrei, davon man singet, saget und fröhlich ist“.<sup>7</sup> Evangelium ist also immer *verkündigtes, gesungenes und gefeiertes Evangelium*. Diese Überzeugung führte Luther dazu, das Evangelium mit dichterischer Kreativität und in der musikalischen Tradition der Meistersinger und des zeitgenössischen Lieds zu verbreiten. Durch Vermittlung des Herrnhuter Pietismus prägte dieser Ansatz die Begründer der methodistischen Erweckung, John und Charles Wesley, die 1735 als anglikanische Missionare in die nordamerikanischen Kolonien gereist waren. Sie führten dort – vor allem im Rahmen der späteren Erweckung – neue geistliche Lieder (*spiritual songs*) ein, in denen persönliche geistliche Erfahrungen in eigener Lyrik zum Ausdruck gebracht wurden, was gegenüber der bisherigen calvinistisch geprägten Praxis des Psalmengesangs eine entscheidende Neuerung darstellte.<sup>8</sup>

Dieser Zug zu musikalischer Innovation sah sich erheblichem Widerstand aus konservativen Kreisen gegenüber. 1737 wurde John Wesley in Georgia vor Gericht gestellt, weil er ein Liederbuch mit neuen, nicht autorisierten Hymnen veröffentlicht hatte.<sup>9</sup> Die theologische Verarbeitung solcher Erfahrungen schlägt sich in einem Diktum nieder, das John Wesley zugeschrieben wird: „It’s a pity that Satan should have all the best tunes“.<sup>10</sup> Unabhängig davon, ob diese Aussa-

6 Zit. bei Nathan Corbitt: *The Sound of the Harvest. Music’s Mission in Church and Culture*, Grand Rapids: Baker, 1998, 128ff.

7 Zit. bei Gotthard Fermor, Harald Schroeter-Wittke (Hg.): *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig: EVA, 2005, 74. M. Jenny: Kirchenlied I, in: TRE, Berlin, 1989, 609–610.

8 Zum Beispiel: „When I survey the wondrous cross“ von Isaac Watts (1674–1748), vgl. James Sallee: *A History of Evangelistic Hymnody*, Grand Rapids: Baker, 1978, 13.

9 Vgl. Sallee, *History*, 13.

10 Zur Echtheit des Zitats vgl. T. Lehmann: *Negro Spirituals. Geschichte und Theologie*, Neuhausen: Hänssler, 1996, 139.

ge im Wortlaut wirklich von Wesley stammt, bringt sie in Kurzschrift das missiologische Denken der methodistischen Erweckung zum Ausdruck. Es wird hier die johanneische Dialektik verarbeitet, dass zwar „die ganze Welt im Bösen“ (1 Joh 5,19) und in der „Finsternis“ liegt („Satan should have“), letztgültig aber Gottes gute Schöpfung ist („best tunes“), die in Jesus Christus erlöst und zu neuem Leben gerufen ist (Joh 1,1–12; 3,16). „It’s a pity“ bringt dabei nicht fatalistische Resignation zum Ausdruck, sondern kann verstanden werden als Diagnose einer unzufriedenstellenden Situation und als implizite Aufforderung zum Umdenken: eine einseitig negative Sicht der menschlichen Kultur zu überwinden und alle Bereiche der Kultur (hier vor allem populäre Ausdrucksformen) als Begegnungs- und Gestaltungsraum des Evangeliums zu begreifen.

### 1.2 Die *Spirituals* als transkulturelles Phänomen

Die neuen methodistischen *Spiritual Songs* wurden in den nordamerikanischen Kolonien bald auf Feldern, Straßen und Fährbooten gesungen und zum Ausdruck einer neuen, alltagsnahen Spiritualität, die im Verlauf der nächsten Jahrzehnte nicht nur musikalische, sondern auch kulturelle und ethnische Grenzen überwand.<sup>11</sup> Die Erweckungsversammlungen des 18. und 19. Jahrhunderts waren religiöse Ereignisse, bei denen die sonst rigorosen gesellschaftlichen und ethnischen Grenzen der nordamerikanischen Gesellschaft relativiert und dabei transkulturelle musikalische Prozesse ausgelöst und gefördert wurden. Ausgangspunkte dieser Prozesse waren einerseits die europäisch geprägten Lieder der Erweckungsbewegung und andererseits die polyrhythmisch und pentatonisch geprägte Musikalität der Afroamerikaner. Die Erweckungsversammlungen und Camp Meetings boten einen geeigneten Rahmen für neue kreative Begegnungen und Synthesen. Am bekanntesten wurde das Camp-Meeting, das 1801 in Cane Ridge, Kentucky, stattfand und an dem zweihunderttausend Menschen teilnahmen.<sup>12</sup> Weiße und schwarze Prediger sangen und predigten gleichzeitig an verschiedenen Stellen. Ein Augenzeuge berichtet:

When the campfires blazed in a mighty circle around the vast audience of pioneers ... The volume of song burst all bonds of guidance and control, and broke again and again from the throats of the people while over all at intervals, there rang out the shout of ecstasy, the sob and groan. Men and women shouted aloud during the sermon, and shook hands all around at the close of what was termed the singing ecstasy.<sup>13</sup>

11 Vgl. Sallee, *History*, 23.

12 Vgl. Mark Noll: *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992, 167.

13 Zit. bei T. Lehmann: *Negro Spirituals. Geschichte und Theologie*, Neuhausen: Hänssler, 1996 [Diss. Univ. Halle, 1962], 136f.

In diesen religiösen Versammlungen liegen die Wurzeln der afroamerikanischen *Spirituals* als transkulturellen musikalischen Ausdrucksformen und als vom christlichen Glauben inspirierter musikalischer Protest gegen die Unmenschlichkeit der Sklaverei. Durch diese interkulturelle Entstehungsgeschichte trugen die *Spirituals* ein besonderes und kulturübergreifendes Potential in sich, das sie zur Keimzelle der späteren popularmusikalischen Entwicklungen des Blues, Jazz, Gospel und Rock 'n' Roll machte.<sup>14</sup>

## 2. Gospel Hymns und Großstadtmission im 19. Jahrhundert

Ein wesentliches Kriterium zur historischen Erfassung und Beschreibung der evangelikalen Bewegung sieht der Historiker Mark Noll in ihrer Identifikation mit den großen Evangelisten des 19. und 20. Jahrhunderts wie William Booth, Dwight L. Moody, Billy Sunday und später Billy Graham.<sup>15</sup> Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden neue Formen der Inneren Mission und Evangelisation, um die durch Industrialisierung und Migration entwurzelten Menschenmassen in Chicago, New York, London oder Berlin zu erreichen. Auch in diesem Zusammenhängen spielte die Musik eine Schlüsselrolle.

### 2.1 William Booth und die Brass Bands der Heilsarmee

Seit 1865 hielt William Booth, Gründer der Heilsarmee, Zeltversammlungen im Londoner East End ab und scheute sich nicht, Kneipenlieder und Straßenballaden, wie sie seit Anfang des 19. Jahrhunderts in den Music Halls und Pubs in England gesungen wurden,<sup>16</sup> mit christlichen Texten zu versehen. Bald darauf wurden die ersten *Brass Bands* (Bläserkapellen) der Heilsarmee gegründet, die rhythmisch und laut zum christlichen Glauben einluden.<sup>17</sup> Bei Booth taucht das von Wesley bekannte Begründungsmotiv in abgewandelter Form wieder auf. Er schreibt 1880 im *War Cry*: „Secular music, do you say, belongs to the devil? Does it? Well, if it did I would plunder him for it, for he has no right to a single

14 Vgl. F. Walldorf, „There's a better day a coming“: Afroamerikanische Musik als Inkulturation – eine historisch-missiologische Spurensuche, in: *Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (1/2008) 68–90; Gotthard Fermor: *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*, Praktische Theologie heute 46, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.

15 Vgl. Mark Noll: *Between Faith and Criticism. Evangelicals, Scholarship and the Bible in America*, Grand Rapids: Baker, 1991, 3–4.

16 Peter Wicke, Kai-Erik und Wieland Ziegenrucker: *Handbuch der populären Musik*, Mainz: Schott, 1997, 341. 495.

17 Vgl. Hustad, *Jubilate II*, 239.

note of the whole seven ... Every note, and every strain, and every harmony is divine, and belongs to us“.<sup>18</sup>

In diesem Sinne setzten auch in Deutschland ab 1877 die Diakone der von J. H. Wichern inspirierten und von Adolf Stoecker (1877–1909) gegründeten *Berliner Stadtmission* Posaunen und Chöre bei ihren evangelistischen Versammlungen in den Höfen der Mietskasernen und in Laubensiedlungen der schnell wachsenden Großstadt ein.<sup>19</sup>

## 2.2 Gospel Hymns auf dem Weg in die Tin Pan Alley

Die gesellschaftsverbindende, soziale Schichten und religiöse Grenzen transzendierende Wirkung der Musik hat auch den nordamerikanischen Evangelisten Dwight L. Moody (1837–1899) dazu veranlasst, in seinen Evangelisationen mit dem Solo-Sänger Ira Sankey (1840–1908) zusammenzuarbeiten. Sankeys rhythmische und gefühlvolle *Sacred Solos*, die er auf einer kleinen Orgel begleitete und ab 1873 in verschiedenen Editionen des Liederbuchs *Sacred Songs and Solos* (1873) herausgab, stellten eine neue Stufe populärmusikalischer Entwicklung im christlichen Bereich dar. Musikalisch knüpften die Lieder Sankeys an die Spiritual Songs und Hymns der Erweckungsversammlungen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts mit ihren eingängigen Chorussen an, fügten aber neue Elemente im Stil der Minstrel-Shows oder des Wiener Walzers hinzu.<sup>20</sup> Die Zeitung *The Nation* beschrieb die Lieder 1876 so: „Determine the pleasure that you get from a circus quick-step, a negro-minstrel sentimental ballad, a college chorus, and a hymn all in one, and you have some gauge of the variety and contrast that may be perceived in one of these songs“.<sup>21</sup>

Die *Sacred Solos* unterstrichen die Predigt auf einer persönlichen, emotionalen Ebene und sprachen den Wunsch der Menschen nach individueller Bedeutung angesichts großstädtischer Anonymität an. Lieder wie „What a Friend we have in

18 Aus: *War Cry* 1880, zit. bei Salvation Army, International Heritage Center, „Why should the devil have all the best tunes?“, [www1.salvationarmy.org/heritage.nsf](http://www1.salvationarmy.org/heritage.nsf), 12.8.2008.

19 Vgl. Max Braun: Ein Leuchtturm im Ozean der Millionenstadt. Bilder aus der Berliner Stadtmission, in: *Taten Jesu in unseren Tagen. Skizzen und Bilder aus der Arbeit der inneren und äußeren Mission*, hg. von Martin Hennig, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1905, 14–25.

20 Die Minstrel-Show war eine im 19. Jahrhundert in den USA sehr populäre Form der Bühnenunterhaltung bei der als Schwarze verkleidete Weiße Kultur, Musik und Verhalten der Afroamerikaner karikierten. Die Minstrel Shows ebneten der Entwicklung des Ragtime und Jazz den Weg, wenn sie auch als kulturelle Manifestation des Rassismus kritisch bewertet werden müssen, vgl. Wicke & Ziegenrucker, *Handbuch der populären Musik*, 327–328. Der Walzer wurde vor allem ab 1872 durch ein einflussreiches Gastspiel von Johann Strauß in den USA bekannt. Ebd. 548.

21 *The Nation*, 9. März, 1876, zit. Hustad, *Jubilate II*, 236.

Jesus“ (J. M. Scriven, C. Converse) oder „Blessed Assurance“ (Fanny Crosby) wurden durch Sankey populär.<sup>22</sup>

Etwa zur gleichen Zeit, 1874, trat im *Tabernacle* des berühmten baptistischen Predigers Charles H. Spurgeon in London zum ersten Mal in Europa eine Gruppe afroamerikanischer Sänger mit ihren Spirituals auf. Die Lieder der *Fisk Jubilee Singers* hinterließen einen tiefen Eindruck und Spurgeon sagte zur versammelten Gemeinde: „Wenn sie auch die Predigt vergessen, so werden sie sich an das Singen erinnern“.<sup>23</sup>

Die *Gospel Hymns*, wie Moody und Sankey die Sacred Solos auch nannten, gehören zu den einflussreichsten Formen populärer religiöser Liedkultur im 19. Jahrhundert.<sup>24</sup> Sowohl stilistisch als auch im Blick auf ihre breitenwirksame Vermarktung durch Liederbücher wie *Sacred Songs and Solos* wurden die *Gospel Hymn*-Produktion zu einem Vorläufer der *Tin Pan Alley*, die um 1900 säkulare *Popular Songs* durch den millionenfachen Verkauf von Notendruckten verbreitete bevor die Schallplattenindustrie das Feld endgültig übernahm.<sup>25</sup> Auch stilistisch kann man Lieder wie das 16-taktige „What a friend we have in Jesus“ als Vorläufer der Tin-Pan-Alley-Songs verstehen.<sup>26</sup>

### 2.3 Schallplatten-Pioniere und Show-Stars

Die musikalischen Nachfolger Sankeys, die Evangeliums-Solisten des frühen 20. Jahrhunderts, entwickelten immer ausgeprägtere Auftrittsformen auf der Bühne und wurden gleichzeitig zu Pionieren der christlichen Schallplattenproduktion. Bereits 1887 hatte Emile Berliner das Grammophon entwickelt, 1904 erschienen die ersten doppelseitig bespielten Schellack-Schallplatten. Einer der herausragenden Evangeliums-Solisten dieser Zeit war der Posaunist, Sänger und Chorleiter Homer Rodeheaver (1880–1955). Rodeheaver wurde bekannt als musikalischer Partner Billy Sundays (1862–1935), des bedeutendsten nordamerikanischen Evangelisten am Anfang des 20. Jahrhunderts. Während Sunday die Massen durch dramatisch-theatralische Predigten fesselte, wärmte Rodeheaver das Publikum vor den Predigten mit Liedern und seiner Posaune auf. Er wird beschrieben als musikalischer Entertainer, der die Menschen mit Humor und ein-

22 James Sallee, *A History of Evangelistic Hymnody*, Grand Rapids: Baker, 1978, 55ff.; Hustad, *Jubilate II*, 234ff.

23 J. B. Marsh, *The Story of the Jubilee Singers with Their Songs*, London: Hodder & Stoughton, 2. Aufl., 1875, 64.

24 Vgl. Sallee, *History*, 55–65.

25 Die *Tin Pan Alley* war eine Strasse in New York, in der Nähe des Broadways, in der sich viele Musikverlagsgebäude befanden. Sie wurde zum Symbol und Begriff einer neuen populären und kommerziellen Liedkultur, die musikalisch zunächst wie die Gospel Songs von Spiritual, Minstrel Song und Walzer, später stärker vom Ragtime geprägt war. Vgl. Wicke & Ziegenrucker, „Tin Pan Alley“, *Handbuch*, 547.

26 Vgl. „Song“, Wicke & Ziegenrucker, *Handbuch*, 495.

gängiger Musik begeisterte.<sup>27</sup> Ab 1913 begann Rodeheaver erste Aufnahmen für Schallplatten-Verlage zu machen, eine der bekanntesten davon war das in seinen Veranstaltungen populär gewordene Evangeliumslied „The Old Rugged Cross“ (Dort auf Golgatha stand ... das alt rauhe Kreuz).<sup>28</sup> Bereits 1910 hatte Rodeheaver sein eigenes Verlagshaus, die „Rodeheaver Company“, gegründet, das neben Notendrucken ab 1922 auch Schallplatten im eigenen „Rainbow“-Label herausbrachte.

## 2.4 Wirkungen

Diese Entwicklungen fanden im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ihren Weg über den Atlantik und den Ärmelkanal und begannen auch in Deutschland ihre Wirkung zu entfalten. Hier fanden die Gospel Hymns aus Sankeys Sammlung *Sacred Songs and Solos* als „Evangeliumslieder“ in der neupietistischen Gemeinschaftsbewegung und den methodistischen Freikirchen großen Anklang. Der methodistische Theologe Ernst Gebhardt (1832–1899) übersetzte nicht nur viele Lieder Sankeys, sondern 1878 auch eine Sammlung der Spirituals der *Fisk Jubilee Singers*.<sup>29</sup> Es waren aber vor allem die Evangeliumslieder im Stil Sankeys und Rodeheavers, die den Chor- und Gemeindegang der Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen in Deutschland bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägten. Viele dieser Lieder wurden in deutscher Übersetzung im Liederbuch *Reichs-Lieder* ab 1892 (Vereinsbuchhandlung G. Ihloff & Co in Neumünster) gesammelt und veröffentlicht. Bis 1909 waren die *Reichs-Lieder* bereits eine Million Mal gedruckt worden.<sup>30</sup>

Auch das von Moody & Sankey sowie Sunday & Rodeheaver geschaffene Muster der Zusammenarbeit zwischen Evangelist und Musiker entwickelte eine langfristige Wirkungsgeschichte. Es prägte die evangelikale Veranstaltungskultur bis hin zu den Auftritten von Johnny Cash oder Cliff Richard im Rahmen der Billy-Graham-Evangelisationen in den 70er und 80er Jahren. Auch in Deutschland fand diese Kombination ihre Entsprechung in der evangelistischen Zusammenarbeit von Gerhard Bergmann (1914–81) mit Wilfried Reuter, Wolfgang

27 Vgl. Bert H. Wilhoit, *Rody. Memories of Homer Rodeheaver*, Greenville: Bob Jones UP, 2000, 27.

28 Phonograph (um 1920), „The Old Rugged Cross,“ by George Bennard, sung by Homer Rodeheaver, Virginia Asher and Criterion Quartette with orchestra accompaniment, Genett #4894, Starr Piano Company. Vgl. Billy-Graham-Center Archives, [ww.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/130.htm#616](http://ww.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/130.htm#616). 13.8.2008.

29 Vgl. S. Holthaus: *Heil – Heilung – Heiligung*, Gießen, Basel: TVG Brunnen, 2005, 532–533.

30 Volkslieder-Archiv: „Reichs-Lieder“, [www.volksliederarchiv.de/lexikon-262.html](http://www.volksliederarchiv.de/lexikon-262.html), Stand: 7.7.2009.

Dyck (1930–1970) mit dem *Fietz-Team*<sup>31</sup> oder Theo Lehmann mit Jörg Swoboda oder Lutz Scheufler.<sup>32</sup>

Im Blick auf ihre professionelle Performance, den hohen Unterhaltungswert, ihre große Anziehungskraft auf die Massen und die kommerzielle Wirksamkeit kann man die Evangeliums-Solisten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts durchaus als religiöse Vorläufer der späteren säkularen *Stars* im popmusikalischen Show-Business verstehen.<sup>33</sup>

### 3. Reverse musical mission: Neue Entwicklungen im 20. Jahrhundert

#### 3.1 Jazz und Blues: die Säkularisierung und Pluralisierung afroamerikanischer Musik

Während in der öffentlichen Wahrnehmung im Blick auf die afroamerikanische Musik bis Ende des 19. Jahrhunderts neben den Minstrel-Shows vor allem die Spirituals eine wichtige Rolle spielten,<sup>34</sup> verstärkten sich seit dem Ende des amerikanischen Bürgerkriegs Tendenzen der Säkularisierung und Pluralisierung der afroamerikanischen Musik. Neben Kirchen und Erweckungsversammlungen wurden Straßen, Bars und Vergnügungsviertel zu Schwerpunkten der weiteren Entwicklung und neue Liedformen mit zunehmender stilistischer Vielfalt und säkularen Themen entstanden. Um 1900 veröffentlichte der schwarze Pianist Scott Joplin seine Ragtime-Kompositionen. Im Vergnügungsviertel „Storyville“ in New Orleans und ab 1917 in Chicago fand der frühe Jazz als säkulare Unterhaltungsmusik seine wichtigsten Zentren. 1912 wurde eine der ersten Blues-Kompositionen eines schwarzen Musikers, der *Memphis Blues* von W. C. Handy, veröffentlicht. In den 1920er Jahren wurden die ersten Schallplattenaufnahmen der vom Jazz beeinflussten Vaudeville-Blues Sängerinnen Ma Rainey und Bessie Smith als *Race Records* herausgebracht.<sup>35</sup> Eine parallele Entwicklung stellte der *Country-Blues* dar, bei dem Sänger sich in solistischen Vorträgen auf Gitarre oder Banjo selbst begleiteten und *moans* und *shouts* mit rhythmischen *licks* (kurzen melodischen Einwüfen der Gitarre) und Themen der Alltagsbewältigung verbanden.<sup>36</sup>

31 Vgl. A. Malessa: *Der neue Sound. Christliche Popmusik; Geschichte und Geschichten*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1980, 106.

32 Vgl. Stephan Richter: *Musiker und Evangelist als eingespieltes Team. Historische Perspektiven und evangelisationsmethodischer Vergleich; Untersuchung der Teams „Moody / Sankey“ und „Lehmann / Swoboda“*, Unveröff. Wiss. Hausarbeit, Gießen: FTA, 2006.

33 Vgl. Hustad, *Jubilate II*, 239.

34 So enthielten zum Beispiel die 1867 veröffentlichten *Slave Songs of the United States* 1867 im wesentlichen Spirituals, vgl. Lehmann: *Negro Spirituals*, 145.

35 Vgl. Walldorf: *Better Day*, 84–85.

36 Vgl. S. Charters: *Der Country-Blues*, Andrä-Wörtern/Österr., 1994.

### 3.2 *Der Jazz wirkt zurück auf die Kirchen: Guitar Evangelists und Gospel-Quartetts*

Diese neuen und eher säkularen Musikformen wirkten in den 20er, 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts in einer Art musikalischer *reverse mission* zurück auf die Kirchen und die evangelikale Bewegung. Dabei spielten musikalische Grenzgänger wie die „Guitar Evangelists“ der 1920er Jahre<sup>37</sup> musikalisch und geistlich eine wichtige Rolle, indem sie die neuen Musikformen, wie beispielsweise den oben erwähnten Country Blues, mit ihrem christlichen Glauben verbanden. Dabei ging es meist weniger um eine bewusst missionarische Zielsetzung als vielmehr um die Existenzsicherung dieser oft blinden Musiker. Einer der bekanntesten christlichen Country Blues-Sänger war der schwarze Gitarrist Blind Willie Johnson (1902–1949), der zwischen 1928 und 1930 in Dallas und New Orleans sieben Single-Schallplatten (sog. Race Records) aufnahm. Die aufziehende Weltwirtschaftskrise trug dazu bei, dass sich die Platten mit tröstlichen und tiefgehenden geistlichen Texten gut verkauften. Auch wenn die „Guitar Evangelists“ in den christlichen Gemeinden noch wenig anerkannt und „wegen ihrer Nähe zu den Bluesängern suspekt“ schienen<sup>38</sup>, waren sie doch gerade in ihrer prekären Stellung zwischen Kirche und Straße für die Interaktion zwischen Kirche und Gesellschaft bedeutsam geworden.<sup>39</sup>

Ein noch einflussreicherer Grenzgänger war der schwarze Jazz- und Swing-Pianist und Komponist Tommy A. Dorsey (1899–1993), der der neuen Jazz-orientierten Rhythmik und Harmonik im Bereich der schwarzen Gemeindechöre zum Durchbruch verhalf. Über diesen Prozess schreibt Theo Lehmann:

Während die älteren Chöre sich mit seinem intensiven, vom Jazz geprägten Rhythmus nicht anfreunden konnten, übernahmen die jüngeren Chöre den neuen Stil mit Begeisterung. Dabei handelte es sich bei Dorseys Musik keineswegs um etwas grundsätzlich Neues. Er tat nur das gleiche, was hundert Jahre vorher schon geschehen war, als die ersten Gemeinden der Schwarzen durch Verschmelzung geistlicher und weltlicher Musik ihre ekstatischen Lieder schufen. Dorsey führte die gleiche Ekstase nur mit anderen musikalischen Mitteln herbei, indem er den ostinaten Bass des Boogie Woogie, den Blues, zeitgenössische Schlagerformen und den Swing des Jazzrhythmus in die Kir-

37 Diese Selbstbezeichnung geht auf den Blues-Gitarristen Edward Clayborn zurück und wird von Teddy Doering als Sammelbegriff für eine Reihe von christlichen Blues-Sängern der 1920er und 30er Jahre benutzt, vgl. Teddy Doering: *Gospel. Musik der Guten Nachricht und Musik der Hoffnung*, Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 56–91.

38 Doering, *Gospel*, 56.

39 Zur Rezeption Blind Willy Johnsons vgl. den Film von Wim Wenders: *The Soul of a Man* (DVD), Sony, 2003.

chenmusik einführte und dadurch eine neue Art von Kirchenmusik schuf: die Gospel Songs.<sup>40</sup>

Auf diese Weise war aus dem einfachen „Spiritual“ der rhythmisch und harmonisch komplexe „Gospel“ geworden, in dessen Entwicklung schwarze Gemeindeglieder und Solisten wie Mahalia Jackson (1911–1972) oder das *Golden Gate Quartett* viele der älteren Spirituals und Evangeliumslieder mit neuer, groovender Rhythmik und jazzorientierter Harmonik neu belebten.<sup>41</sup> Im Rahmen dieser Entwicklung entstanden auch die swingenden Gospel-Quartetts des *Southern* oder *White Gospel*, wie die *Blackwood Brothers* oder das *Statesmen Quartet*, die den Gemeinden der südlichen Baptisten oder der pfingstkirchlichen Assemblies of God entstammten und versuchten, evangelikale Frömmigkeit mit Elementen des Showbusiness zu kombinieren, um Jugendliche von weltlicheren Vergnügungen fernzuhalten.<sup>42</sup>

Nach dem 2. Weltkrieg kam diese neue Entwicklung in auch in Deutschland an, in pietistischen und freikirchlichen Kreisen vor allem durch das *Janz-Quartett*.<sup>43</sup> Die vier kanadischen Sänger um den Evangelisten Leo Janz hatten ihre erste Platte 1955 bei Sacred Records in Los Angeles aufgenommen<sup>44</sup> und waren noch im gleichen Jahr über den Atlantik gekommen, um „die geistliche Not“ im Nachkriegsdeutschland zu lindern. Sie waren (zunächst unter dem Namen *Christliche Radiomission*) angetreten, das evangelistische Wort mit zeitgenössischer Musik zu verkündigen. Ihr kompakter und rhythmischer vierstimmiger Gesang stellte für konservative Kreise eine Herausforderung dar, wurde aber bald zu einem beliebten Markenzeichen ihrer Musiksendungen, Schallplattenaufnahmen und Großevangelisationen. Auch der Verleger *Hermann Schulte* in Wetzlar (HSW) begann in den 50er Jahren damit, neue Formen evangelistischer Musik durch die Radiosendung *Frohe Botschaft im Lied* und den gleichnamigen Verlag zu verbreiten.<sup>45</sup> Dazu gehörten vor allem die Lieder des 1958 entstandenen *Jugend-für-Christus-Chors*. Eine neue Entwicklung stellten auch die einstrophigen Chorusse dar, die in der amerikanischen *Youth for Christ*-Bewegung seit den 1940er Jahren aus den Refrains älterer Gospel Hymns geschaffen und ins

40 Theo Lehmann: *Der Sound der Guten Nachricht. Mahalia Jackson*, Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 1997, 46. Vgl. Doering, a. a. O., 141.

41 Vgl. T. Lehmann: *Der Sound*, 1997.

42 S. Turner: *Hungry for Heaven. Rock 'n' Roll and the Search for Redemption*, Downers Grove: IVP, 1995, 29–31.

43 Vgl. E. Kraska: *Es begann mit Musik. Die Geschichte des Janz-Teams*, Kandern, 2004. PDF-Manuskript, [www2.janzteam.com/janzteamde](http://www2.janzteam.com/janzteamde), 13.8.2008.

44 Mike Callahan, David Edwards, and Patrice Eyries, *Sacred Records Album Discography*, [www.bsnpubs.com/word/sacred.html](http://www.bsnpubs.com/word/sacred.html), 12.8.2008.

45 „Gerth Medien“, in *Wikipedia. Die freie Enzyklopädie*. Stand: 26. April 2008, 12:30 UTC. URL: [http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Gerth\\_Medien&oldid=45331252](http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Gerth_Medien&oldid=45331252). Abgerufen: 17. Juni 2008.

Deutsche übersetzt worden waren. In Liederbuch-Serien wie *Jesu Name nie verlinget* (1961ff) oder *Frohe Botschaft im Lied* (1958ff) wurden die neuen Lieder gesammelt und verbreitet.<sup>46</sup>

### 3.3 Die Evangelikalen und der Rock 'n' Roll

Anfang der 40er Jahre hatte sich in den USA die Bewegung der *Neo-Evangelicals* gebildet, die im Gegensatz zum konservativen und separatistischen Evangelikalismus der 20er und 30er Jahre kulturelle Offenheit und ökumenische Weite mit einer missionarisch-evangelistischen Ausrichtung verbanden.<sup>47</sup> Als entsprechende Institutionen entstanden 1943 die *National Association of Evangelicals*, 1945 die *Evangelical Fellowship of Mission Agencies* (EFMA) und auf internationaler Ebene 1951 die *World Evangelical Fellowship* (WEF).<sup>48</sup> Einer der bekanntesten Exponenten der neuen Evangelikalen wurde Billy Graham (\*1918), der 1944 als junger Evangelist die *Youth-For-Christ*-Bewegung (YFC) gründete und seine evangelistischen Predigten als „eingängige Melodien auf einem geheiligten Saxophon“ beschrieb. „Alle verfügbaren modernen Mittel“ wollte er nutzen, um die „Aufmerksamkeit der Unbekehrten zu gewinnen“.<sup>49</sup> Damit stellte er Weichen für die Begegnung mit der neuen Jugendkultur des Rock 'n' Roll, die ab Mitte der 50er Jahre die westliche Welt erobern und auch in der evangelikalen Musikgeschichte ein neues Kapitel aufschlagen sollte.

Im evangelikal geprägten Süden der USA entstand seit 1954 der *Rock 'n' Roll* als hedonistisch-musikalischer Protest der weißen amerikanischen Nachkriegsjugend gegen den Konformitätsdruck einer sich wirtschaftlich rasant entwickelnden Leistungsgesellschaft.<sup>50</sup> Der kulturellen und religiösen Homogenität des südstaatlichen Milieus wurde „eine Philosophie des Lebensgenusses um seiner selbst willen entgegengesetzt“.<sup>51</sup> Musikalisch gesehen war der Rock 'n' Roll die Rezeption des *Black Gospel* und *Rhythm 'n' Blues* der Afroamerikaner durch weiße Sänger, die sich mit der schwarzen Musik identifizierten. Bekannte Vertreter des Rock 'n' Roll wie Elvis Presley (1935–1977), Jerry Lee Lewis (\*1935) oder

46 Vgl. A. Malessa: *Der neue Sound*, 31ff.; Klaus Heizmann: *Neue Wege – alte Ziele: Populäre christliche Musik in Deutschland*, in: A. Wilson-Dickson, *Geistliche Musik Ihre großen Traditionen – vom Psalmengesang zum Gospel*, Gießen: Brunnen, 1994, 234–244.

47 Vgl. Mark Noll: *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship and the Bible in America*, Grand Rapids: Baker, 1991, 3–4; G. M. Marsden: *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

48 Vgl. Gary B. McGee: *Evangelical Movement*, in: *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids: Baker, 2000; W. H. Fuller: *People of the Mandate – The story of the World Evangelical Fellowship*, Grand Rapids: Baker, 1996.

49 Zit. bei Alfonso: *Billboard Guide*, 14.

50 Vgl. Peter Wicke, Kai-Erik und Wieland Ziegenrucker: *Handbuch der populären Musik*, Mainz: Schott, 1997, 446ff; Fermor, *Ekstasis*, 148ff. Mark A. Noll, *History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992, 436ff.

51 Wicke & Ziegenrucker, *Handbuch*, 447.

Johnny Cash (1932–2003) waren tief in der evangelikal-religiösen Kultur verwurzelt, ließen sie aber mit zunehmendem Erfolg im Musikgeschäft hinter sich – manchmal verbunden mit schweren inneren Konflikten<sup>52</sup>. Während die meisten evangelikalen Christen in den USA den Rock 'n' Roll als eine Bewegung des religiösen Abfalls vom Glauben ablehnten, konzentrierte sich Billy Graham auf die in der Musik zum Ausdruck kommende Sehnsucht und versuchte das Evangelium in der neuen musikalischen Sprache der Jugendkultur zum Ausdruck zu bringen. Er ließ die Musik seines evangelistischen Films „Die Rastlosen“ (1965) von Nat King Cole-Arrangeur Ralph Carmichael (\*1927) produzieren – zum ersten Mal mit E-Gitarre, Bass und Schlagzeug.

### 3.4 Die Jesus-People-Bewegung

Zum Durchbruch gelangten diese Bemühungen durch die *Jesus-People*-Bewegung, die sich ab 1969 in USA und Europa verbreitete. Der amerikanische Soziologe Robert Quebedeaux betont: „It was the Jesus Movement itself that really brought the wider culture and the counterculture of the 60es to younger evangelicals as a whole. Although participants in that movement Christianized rock ..., they always kept in touch with the latest trends and performers in secular rock“.<sup>53</sup>

Diese geistliche Erneuerungswelle unter der musikbegeisterten Woodstock-Generation führte dazu, dass Musiker wie Barry McGuire, Chuck Girard, Keith Green oder Phil Keaggy<sup>54</sup> begannen, ihren neugefundenen Glauben in der ihnen vertrauten Musikform auszudrücken. Die neue Musik wurde damals als „Jesus-Rock“<sup>55</sup>, „God Rock“<sup>56</sup> oder „Gospel Rock“ bezeichnet. Innerhalb weniger Jahre entstanden christliche Rock- und Popgruppen wie *Love Song*, deren gleichnamiges Debut-Album sich 1972 über 250.000 Mal verkaufte.<sup>57</sup> Unabhängig von dieser Entwicklung hatte Larry Norman (1947–2008) schon seit Jahren erfolgreich daran gearbeitet, das Evangelium in die musikalische Bildsprache des Rock 'n' Roll zu übersetzen.<sup>58</sup> Mit seinen vielbeachteten und heute klassischen Alben *Upon this Rock* (Capitol, 1969), *Only Visiting this Planet* (MGM, 1972) und *In*

52 Vgl. Steve Turner: *Ein Mann namens Cash. Die autorisierte Biographie*, Lahr: Johannis, 2005, 118–119.

53 Vgl. Robert Quebedeaux: *The Worldy Evangelicals*, San Francisco: Harper & Row, 1978, 118.

54 Eine enzyklopädische Übersicht vieler dieser Musiker bietet Alfonso, *Billboard Guide*.

55 So die Selbstbezeichnung auf den ersten von Larry Norman in seinem selbst gegründeten Label Solid Rock Records herausgegebenen Platten: „file under ‚Jesus-Rock‘“.

56 Wicke & Ziegenrucker: *Handbuch*, 206. Dort auch „Gospel Rock“, vgl. Bubmann: *Sound*, 20ff. Inzwischen hat sich in den USA der Begriff „Contemporary Christian Music“ (CCM) durchgesetzt.

57 Alfonso, *Billboard Guide* 193; vgl. Stan Jantz: *Love Song. Music and Memories*, North Hollywood: Dynamis Music, 1976.

58 Turner, *Hungry for Heaven*, 164–165; Alfonso, *Billboard Guide* 208–212.

*Another Land* (Solid Rock, 1976) und seiner Produktionstätigkeit für andere Künstler (Randy Stonehill, Mark Heard u. a.) wurde er zum wichtigsten und zugleich provokativsten Bahnbrecher des neuen *Jesus Rock*. Auch Johnny Cash fand 1969 zurück zu seinen evangelikalischen Wurzeln, produzierte den Musikfilm *Gospel Road* über das Leben von Jesus Christus und unterstützte von da an Billy Graham und andere Evangelisten mit Auftritten.<sup>59</sup> Diese aus unterschiedlichen Richtungen kommenden Künstler trafen sich 1972 zu einem gigantischen Konzert vor bis zu 100.000 Jugendlichen im Rahmen des Explo '72-Festival, das *Campus Crusade for Christ* in Dallas, Texas, veranstaltete.

### 3.5 Christliche Popmusik in Deutschland

Die nordamerikanische Rockmusik-Erweckung und ihre Begründungsmuster fanden bald auch den Weg nach Europa und Deutschland, unter anderem durch den Einsatz der charismatischen Organisation *Jugend mit einer Mission* während der Olympiade in München 1972 sowie durch Festivals wie SPREE '73 in London, das Eurofest '75 in Brüssel und das erste Christival 1976 in Essen.<sup>60</sup> In Deutschland verbanden sich die neuen Impulse mit schon vorhandenen Entwicklungen. Seit 1962 gab es die *Christusträger-Band* und seit 1966 produzierte das *Fietz-Team* bei Hermann Schulte in Wetzlar „Songs der Frohen Botschaft“ mit E-Gitarre, Bass und Schlagzeug. 1970 bis 1973 folgten die ersten Produktionen von Manfred Siebald und Arno & Andreas im HSW-Verlag. 1970 begann der *TWR-Euroclub*, das Jugendradio des *Evangeliums-Rundfunks* (ERF) in Wetzlar seine Sendungen (später als *ERF-Junge Welle*) und förderte seit 1974 durch den Talentwettbewerb „Förderband“ junge Liedermacher und Bands. Als 1974 das Plattenimport- und Konzertbüro *gospelcontact* und die dazugehörige Musikzeitschrift *COGO* entstanden, war der evangelikale Rock 'n' Roll endgültig in der christlichen Jugendszene Deutschlands angekommen.<sup>61</sup>

### 3.6. Die europäischen Evangelikalen und die Popmusik

Parallel zu diesen Entwicklungen begann das Konzept *evangelikal* sich auch in Deutschland zu etablieren. Durch eine Reihe von Groß-Evangelisationen mit Billy Graham in Deutschland und den *World Congress on Evangelism*, der auf Initiative von Graham 1966 in West-Berlin stattfand, begannen Ende der 60er Jahre auch in Deutschland die mit der Evangelischen Allianz verbundenen pietistischen, bekenntnisbewegten oder freikirchlichen Gruppen den Begriff *evangelikal*

59 Turner, *Cash*, 205–230. Vgl. B. Graham: *Just as I am*, London: HarperCollins, 1998.

60 Vgl. Malessa: *Der neue Sound*, 91; Youth With A Mission, Locations: Hurlach/Bavaria: History, [www.jmem.de/e\\_hurlach.htm](http://www.jmem.de/e_hurlach.htm), 14.8.2008. Der Einsatz führte schließlich zum Beginn des deutschen Zweiges von Jugend mit einer Mission (JMEM) in Hurlach.

61 Vgl. Heizmann: *Neue Wege – alte Ziele*, 234–244.

als konfessionsübergreifende Selbstbezeichnung zu gebrauchen.<sup>62</sup> Auf dem ersten europaweiten Treffen der europäischen Evangelikalen, dem *Europäischen Kongress für Evangelisation* 1971 in Amsterdam, wurde intensiv um die Frage der auch in evangelikalen Kreisen neu aufgekommenen Popmusik gerungen. Vor allem aus Deutschland und Holland kam Kritik. Doch trotz kontroverser Diskussionen heißt es dann im Abschlussbericht: „Es kann nicht bezweifelt werden, dass Popmusik ein Mittel dazu ist, junge Menschen in größerer Zahl in den Wirkungskreis des Evangeliums zu bringen“.<sup>63</sup> Damit war der musikalisch-missionarische Dialog mit der neuen Jugendkultur nun auch offiziell vorsichtig positiv bewertet worden.

#### 4. Why should the devil have all the good music? Kritische Kontextualisierung

In den Augen vieler evangelikaler Kirchen und Christen in den USA und Europa blieben Popmusik und Rock 'n' Roll jedoch gleichbedeutend mit der Ablehnung jeglicher Autorität, mit Promiskuität und Drogenmissbrauch.<sup>64</sup> Wenn junge Christen ihren Glauben im Idiom des Rock 'n' Roll zum Ausdruck bringen wollten, mussten sie wie auch die Generationen vor ihnen – *mutatis mutandis* – die Frage nach der Übersetzbarkeit des Evangeliums in die kulturelle Sprache dieser Musikform beantworten. Letztlich ging es dabei um die missiologische Frage der Kontextualisierung und Inkulturation: wie kann das Evangelium in der populären Jugendkultur des Westens Wurzeln schlagen und Ausdruckformen finden, ohne von dieser Kultur vereinnahmt zu werden und seine kritische und verändernde Kraft zu verlieren.<sup>65</sup>

Der 1972 veröffentlichte Song von Larry Norman „Why should the devil have all the good music“<sup>66</sup> kann exemplarisch als solch ein Versuch der Übersetzung und Kontextualisierung interpretiert werden. Er greift stilistisch mit dem *Rockabilly* eine rhythmisch-melodische Urform des Rock'n'Roll auf und verknüpft sie textlich mit dem von Wesley und Booth her bekannten theologischen Motiv in leicht abgewandelter Form. Nicht ohne einen deutlichen Hauch von Sarkasmus, der von der zu erwartenden Uneinsichtigkeit der Kritiker ausgeht, versucht Nor-

62 Vgl. Fritz Laubach: *Aufbruch der Evangelikalen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1972.

63 G. W. Kirby (Hg): *Der Ruf zur Evangelisation. Eine Strategie für die 70er Jahre; Offizielles Nachschlagewerk Europäischer Kongress für Evangelisation 1971*, London: World Wide Publication, 1971, 199.

64 Vgl. Quebedeaux: *Wordly Evangelicals*, 118. Vgl. auch A. Malessa: *Beaten oder Beten: Rockmusik und die Evangelikale Kritik*, in: Peter Bubmann, Rolf Fischer, (Hg.): *Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?*, Stuttgart: Quell, 1992, 140–146.

65 Vgl. Paul Hiebert: *Critical Contextualization*, in: *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids: Baker, 1985, 171–192.

66 Larry Norman: *LP Only Visiting This Planet*, MGM, 1972.

man die negativen Deutungsmuster ironisch aufzugreifen und seine eigenen Motivationen explizit zu machen. Auch hier kommt implizit die Überzeugung zum Ausdruck, dass alle Bereiche der menschlichen Kultur zwar durchaus unter dem Einfluss des Bösen stehen und zu dämonischen Zwecken missbraucht werden können, aber letztlich dem dreieinigen Gott als Schöpfer und Erlöser zugehören und darum mit neuen Bedeutungen verknüpft und zur Feier und Verkündigung des Evangeliums eingesetzt werden können. In diesem Sinne nutzt Norman die ambivalenten Metaphern des Rock 'n' Roll-Idioms und stellt sie in einen neuen Begründungszusammenhang:

I want the people to know that He saved my soul, but I still like to listen to the radio

They say, „*Rock 'n' Roll is wrong. We'll give you one more chance*“,  
I feel so good, I gotta get up and dance.

I know what's right, I know what's wrong, I don't confuse it.

All I'm really tryin' to say is, why should the devil have all the good music.

And I feel good every day, because *Jesus is the rock and he rolled my blues away*.

Die Begriffe „*Rock 'n' Roll*“ und „*Blues*“ werden neu interpretiert und in einem neuen Zusammenhang rekonstruiert: „*Jesus is the rock and he rolled my blues away*“. So entsteht die Aussage, dass die Lebensfreude der Rock 'n' Roll-Musik nicht zwangsläufig mit Promiskuität, Drogenkonsum und Haltlosigkeit einhergehen muss, sondern auch Ausdrucksform ekstatischer biblischer und christlicher Erlösungsfreude werden kann: „I feel so good, I gotta get up and dance.“ Damit zeigte Normans Lied eine Alternative auf zu einer essentialistischen Sicht des kulturellen Phänomens der Rockmusik, die sie untrennbar mit bestimmten Inhalten und Werten verbindet.<sup>67</sup>

## 5. Ausblick: Von „*Feiert Jesus!*“ bis „*PROMIKON*“

In den USA hat sich die christliche Popmusik seit diesen Anfängen explosionsartig weiterentwickelt. Als *Contemporary Christian Music* (CCM) ist sie zu einem Wirtschaftsfaktor geworden und hat mit bis zu 50 Millionen verkauften CDs und Downloads pro Jahr andere Sparten wie Jazz, Klassik oder Latin eingeholt oder überflügelt. Ob durch diese starke Kommerzialisierung und Markteinbindung aus der missionarischen Protestkultur der 70er Jahre inzwischen ein angepasstes

67 Vgl. zum Beispiel H. Neumann: Popmusik als neue Religion. Die religiöse Subkultur der jugendlichen Musikszene und ihre Unvereinbarkeit mit dem Bekenntnis zu dem Herrn Jesus Christus, in: *Diakrisis* 8, H. 3, Sept. 1987, 51–61.

evangelikales US-Kulturchristentum geworden ist, bleibt eine offene und notwendige Frage.

In Deutschland war die Entwicklung weniger spektakulär.<sup>68</sup> Nach der konzertorientierten und missionarischen Pionierphase der 70er Jahre ist heute die christliche Popmusik an der evangelikalen Gemeindebasis angekommen und prägt auch den Chor- und Gemeindegesang. Ein bedeutendes Forum für diese Entwicklungen im evangelikalen Bereich boten seit 1975 eine Reihe von *Jubila-Konferenzen* „für evangelistisches Singen und Musizieren“, deren stilistische Breite allerdings über die Populärmusik hinausging.<sup>69</sup> In den 1980er Jahren entstanden um die tausend Jugendchöre in ganz Deutschland.<sup>70</sup> Von 1979 bis 2003 wurde das deutsche Gospelrock-Label *Pila-Music* zur wichtigsten kommerziellen Plattform christlicher Popmusik, machte Künstler bekannt und brachte ihre Produktionen auf den Markt.<sup>71</sup> Angeregt durch das von der charismatischen Jugendbewegung *Jugend-mit-einer-Mission* herausgegebene Liederbuch *Das Gute Land* (Hurlach, 1980) wurden in den 1980er und 1990er Jahren viele neue popmusikalische Gemeindelieder („Lobpreislieder“) geschrieben, die nicht nur die Funktion der älteren Chorusse übernahmen, sondern als kurze, meditative Gebetslieder ein typischer musikalischer Ausdruck der Verschmelzung evangelikaler und charismatischer Spiritualität wurden. Dabei wurden die funktionellen Unterscheidungen zwischen Evangelisation, Lehre und Anbetung durchlässig. Liederbücher und CDs wie die Serie *Feiert Jesus* (seit 1995 im Hänssler-Verlag) begleiten und fördern diese Entwicklung bis in die Gegenwart.

Auch die Grenzen zwischen christlich und säkular sind im Bereich der professionellen Popmusik-Produktion und Rezeption durchlässiger geworden. Nach meiner Beobachtung werden Musik und Interpreten von jungen Christen zunehmend danach beurteilt, ob sie künstlerisch und menschlich authentisch sind. Gleichzeitig bleiben christliche Popmusik, bzw. christliche Aussagen und glaubwürdiger Lebensstil populärer Interpreten ein nicht zu unterschätzendes Element im Identitätsprozess junger Christen.<sup>72</sup> Dazu gehören auch in den säkularen Medien viel beachtete Projekte wie die 2004 von *Allee der Kosmonauten* zusammen mit Xavier Naidoo, Patrick Nuo, Laith Al-Deen und anderen initiierte Gemeinschaftsproduktion „Zeichen der Zeit“<sup>73</sup> oder das „Projekt für missionarische Konzertarbeit“ (PROMIKON), das mit einer jährlichen Messe und einem um-

68 Vgl. Peter Bubmann: Von Danke bis Christival – 30 Jahre populäre christliche Musik in Deutschland, in: *Sound zwischen Himmel und Erde. Populäre christliche Musik*, Stuttgart: Quell, 1990; [www.peter-bubmann.de](http://www.peter-bubmann.de).

69 Vgl. Siebald: *Evangelistische Musik*, 81; Siebald: *Moderne christliche Musik*, in: ELThG, 1384f.; Bubmann: *Von Danke bis Christival*.

70 Vgl. Heizmann: *Neue Wege – alte Ziele*, 234–244.

71 Zum Beispiel Dieter Falk: *On Time*, 1985; Cae Gaunt: *C. A. E.*, 1987; Ararat: *Volxmusik*, 1991; *Normal Generation*, 1996.

72 Vgl. P. Bubmann: *Popmusik*, in: RGG4, 6, 2003, 1491–92.

73 *Zeichen der Zeit – das Projekt*, [www.zeichen-der-zeit.com](http://www.zeichen-der-zeit.com).

fangreichen Künstlerhandbuch für christliche Bands, Künstler und Veranstalter die gegenwärtige Vielfalt der christlichen Popmusikszene vor Augen führt.<sup>74</sup>

## 6. Fazit: Missionarisch motivierter kultureller Dialog

Was bedeuten nun diese Entwicklungen? Ich habe versucht, deutlich zu machen, dass die evangelikale Bewegung in ihrer missionarisch motivierten Rezeption der Populärmusik Teil eines längerfristigen kulturellen Dialogs mit der populären Kultur der westlichen Gesellschaft ist. Dieser Dialog hat interkulturelle und transnationale Aspekte und überbrückt sowohl ethnische als auch politische Grenzen und trägt damit zu einem offenen kulturellen Lebensraum bei. Abschließend lassen sich folgende Merkmale festhalten:

1. Der Dialog verlief in verschiedenen Phasen. In der ersten Phase (18. und 19. Jahrhundert) wurde die populäre Liedkultur in Europa und Nordamerika stark von christlichen Impulsen bestimmt (Pietismus, Erweckungsbewegung, Spirituals, Gospel Hymns). In der zweiten Phase (1865–) bewegten sich diese musikalischen Inkulturationen aus dem Raum der Kirchen heraus und durchliefen einen Prozess der Säkularisierung (Ragtime, Blues, Jazz, Tin Pan Alley). Von diesen neuen Stilrichtungen strahlten in einer dritten Phase in den 1930er Jahren in einer Art *reverse mission* vielfache Impulse in die Kirchen zurück (Gospel-Quartetts, swingende Gospelchöre, Gospel-Blues).<sup>75</sup> Im Fall des Rock 'n' Roll wiederholte sich dieser Prozess innerhalb der 1950 und 1960er Jahre im Zeitraffer: religiöse Wurzeln, Säkularisierung, Einfluss auf die Kirchen.

2. Vor allem die letzte beschriebene Phase löste in den pietistischen und freikirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften komplexe Veränderungen aus. Bis Mitte der 60er Jahre war die Musik in den Gottesdiensten, Chören und Posauenchören noch weitgehend homogen vom Evangeliumslied des 19. Jahrhunderts geprägt. Auch die von Gebhardt schon früh übersetzten Spirituals waren ganz dieser Ästhetik verpflichtet. Erst Ende der 60er Jahre kam es zu Turbulenzen, als die neue musikalische Jugendkultur des Rock 'n' Roll auch in pietistischen und freikirchlichen Kreisen angekommen war. Diese Turbulenzen waren nicht zuletzt Teil größerer kultureller Umbrüche Ende der 60er Jahre. Inmitten dieser Umbrüche formulierte man in Deutschland im protestantischen Bereich im Kontext der Evangelischen Allianz eine neue konfessionsübergreifende, international vernetzte und zukunftsorientierte Identität unter dem Stichwort „evangelikal“.

74 Vgl. PROMIKON – Events mit Message, [www.promikon.de](http://www.promikon.de).

75 Vgl. Walldorf: *Better day*, 68–90: 88ff.

3. Diese neue evangelikale Bewegung hat sich konsequenter als die breitere kirchliche Kultur – und im Gegensatz zum *Neuen Geistlichen Lied* oder zum *Sacro Pop* weitgehend ohne den Versuch der Einbindung traditioneller kirchlichen Liturgie<sup>76</sup> – auf den Dialog mit der populären Musik der Jugendkultur eingelassen.<sup>77</sup> Triebkraft dieses Dialogs waren die Überzeugung von der Notwendigkeit kulturrelevanter missionarischer Kommunikation sowie die Verwobenheit der jüngeren Evangelikalen mit der Musikkultur ihrer Zeit und der Wunsch, den eigenen Glauben emotional authentisch zum Ausdruck zu bringen (Inkulturation). Das hat zu unvermeidlichen Spannungen und kontroversen Diskussionen in der Bewegung geführt, aber auch zur Entstehung von „friendly space“, neuer Spiel- und Freiräume zur Begegnung mit der musikalischen Gegenwartskultur, in der das Zeugnis von Jesus Christus hörbar werden kann.

Friedemann Walldorf

**„Why should the devil have all the good music?“ Popular Evangelical music as cultural dialogue: Mission-historical perspectives.**

The essay describes the interaction between the Evangelical movement and popular culture in the USA and Germany from the perspective of music and mission history. Especially the neo-Evangelical movement which developed in the 1950s and was connected with the Jesus-People movement in the 1970s developed an affinity with Rock 'n' Roll and pop music. This affinity is here explained as part of a long-term cultural dialogue in which Protestant renewal movements in the transatlantic region endeavoured to re-translate the gospel into the idioms of secularized society. Part and parcel of this mission-historical process was the interaction between Evangelicals and popular culture which fostered the formation of musical and sociological „friendly spaces“ (Henri Nouwen) that facilitated human and spiritual encounter and transformation. The implicit theological debate that accompanied this long term cultural dialogue is symbolized by the recurring sarcastic question „Why should the devil have all the good music?“ which with some variations was used by John Wesley, William Booth and Larry Norman and can be understood as a symbol of music-missionary contextualization.

---

76 Vgl. dazu P. Bubmann, *Sound zwischen Himmel und Erde: Populäre christliche Musik*, Stuttgart: Quell, 1990; L. Blissett, „Unsere Wüste findet sich auf keinem Atlas“: Versuch einer Kartographierung des Sakropop“, [www.monochrom.at](http://www.monochrom.at), 12.6.2008.

77 Eine kritische Analyse des Versuchs der Integration von traditioneller Liturgie und Popmusik bietet Wolfgang Teichmann, „Populäre Kirchenmusik“, in: Fermor/Schroeter-Wittke, *Kirchenmusik*, 90–93.



Manfred Baumert

## Pfarrer, Gemeinde und Charisma

Wie werden Charismen identifiziert und entwickelt?

*Im Rahmen eines Dissertationsprojekts<sup>1</sup> wurde erstmals im Kontext der Evangelischen Landeskirche in Baden eine empirisch-wissenschaftliche Untersuchung zur Frage durchgeführt: Wie werden Charismen entdeckt? Die Befunde geben wertvolle Hinweise für die Mitarbeitergewinnung und Mitarbeiterförderung. Der Beitrag stellt ausgewählte empirische Ergebnisse in einen historisch systematisch-theologischen Kontext und zeigt vor allem Neuaufdeckungen zum Verständnis von Charismen und ihrem Erkennen. Insgesamt verweist die Untersuchung auf die Notwendigkeit eines Perspektiv- und Mentalitätswechsels, der angesichts des strukturellen Wandels bei Pfarrern wie auch bei Gemeindegliedern ansteht.*

### 1. Vorgehensweise

Dieser Beitrag fragt, was unter Charismen in der christlichen Tradition verstanden wird und wie diese vor allem in landeskirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhängen praxeologisch zu erkennen sind. Eingangs wird die innerkirchliche Diskussion zur Suche nach Begabungen mit der parallelen Diskussion um die Begabtenforschung in der Gesellschaft verglichen. Von da aus fällt der Blick zunächst einmal auf das neutestamentlich überlieferte und zu einem Fachterminus geformten Fremdwort „Charisma“ in den Hauptfeldern der historisch-systematischen Literatur,<sup>2</sup> die fragt, wie Charisma überhaupt rezipiert, interpretiert und entdeckt wurde und wird.<sup>3</sup> Anschließend folgt der Versuch eines elementaren Entwurfs, wie Charismen zu bestimmen und zu identifizieren sind. Analog zu den Konzeptionen und Handlungsanweisungen werden aus den operationalisierten zehn Haupt- und zahlreichen Unterfragen (Itemsbatterien) der Erhebung innerhalb der für die Thematik aufgeschlossenen Evangelischen Landes-

1 Eingereichter Titel: *Charismen entdecken. Eine praktisch-theologische Untersuchung in der Evangelischen Landeskirche in Baden*, Pretoria: University of South Africa. 2009. „Pfarrer“ steht im Text gleichwertig für „Pfarrerin“.

2 Der Ertrag der Typologisierung einschlägiger Autoritäten der Theologie- und Christentumsgeschichte: Thomas von Aquin, Martin Luther, Karl Rahner, Friedrich Schleiermacher, N. L. Graf von Zinzendorf und J. Ch. Blumhardt (Sohn) kann aus Platzgründen nicht dargestellt werden.

3 Die zum Forschungsstand gehörende Darstellung und Evaluation der gängigen Gabentests werden nicht dargestellt, weil es den gebotenen Rahmen dieses Beitrages sprengen würde.

kirche in Baden (EKiBa) einige empirische Befunde exemplarisch präsentiert. Der Ertrag der Untersuchung wird schließlich in 12 Thesen praktisch und allgemeinverständlich für die Gemeindegemeinschaften zusammengefasst.

## 2. Kirchliche Abstinenz versus gesellschaftliches Interesse?

Praktische Theologie theoretisiert nicht zuerst etwas zu Leistendes, sondern geht vom Gegebenen, von Charis und Charismen aus. Diese programmatische Aussage wurde bereits in den 1970er Jahren vor dem Aufkommen der Charismatischen Bewegung von Rudolf Bohren vertreten. R. Bohren war seiner Zeit voraus, weil er einen dualen Auftrag für Praktische Theologie postulierte: Charismen wahrzunehmen und einzusetzen.<sup>4</sup> Erstaunlich ist, dass sich bis vor kurzem in der Fülle der Veröffentlichungen weder ein Entwurf einer Theorie einer charismatisch-praktischen Theologie der Charismen noch eine spezielle Monographie zur Frage nach dem Entdecken der Charismen im deutschsprachigen Raum findet.<sup>5</sup>

Es ist zu fragen, ob das, was Rudolf Landau für die damalige Zeit diagnostizierte, immer noch zutrifft:

Praktische Theologie, „die weithin das wohltemperierte Christentum mitteleuropäischer Provenienz widerspiegelte, konnte in der Tat kaum aus sich selber heraus die Relevanz der Charismen entdecken, sondern musste durch an sie herangetragene Fragen und Erfahrungen aufmerksam gemacht werden.“<sup>6</sup>

Eine dieser theologischen Anfragen stellt Michael Welker, indem er für eine ekklesiologische Konzeption plädiert, die „in unseren Gemeinden die massiv gedämpften Charismen – besonders der eher am Rande der Gemeinde stehenden Christinnen und Christen – entdeckt und zur Entfaltung“ bringt.<sup>7</sup>

Eine andere Rückfrage basiert auf dem demographischen Bevölkerungsrückgang in Deutschland. Darum suchen Staat und Wirtschaft im globalen Wettbewerb qualifizierte Arbeitskräfte und besonders Begabte, die bereit sind, Verantwortung in Staat und Gesellschaft zu übernehmen. Die Erforschung von

4 Rudolf Bohren: *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München: Kaiser, 1975, 145–148.

5 Vgl. Manfred Baumert: Rezension zu Silke Obenauer: *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche*. HSPTh 14, Münster: Lit, 2009, in: JETH 24, 2010. Gerhard Viehhauser: *Streben nach Charismen und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12–14; Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute*. STS 36, Innsbruck, Tyrolia, 2009. Bis dato unveröffentlicht: Dirk Kellner: *Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Eine Untersuchung zur oikodomischen und pastoraltheologischen Relevanz der Charismenlehre*, Universität Leipzig, 2009.

6 Rudolf Landau: *Charisma*. V. Praktisch-theologisch, in: TRE 7, 694.

7 Michael Welker: *Kirche im Pluralismus*. KT 136, Gütersloh: Gütersloher, 2000, 71.

Begabungen ist marktwirtschaftlich und gesellschaftspolitisch äußerst bedeutsam. So entwickelte sich seit den 1970er Jahren ein eigener Forschungszweig der Kompetenzmessung und Begabtenforschung. Im allgemeinen gesellschaftlichen Leben ist das Entdecken begabter Menschen europaweit eine herausragende Fragestellung, während die Kirche zwar seit Jahren in offiziellen Verlautbarungen ein gabenorientiertes Mitarbeiten verlangt<sup>8</sup> und Ehrenamtliche auch durch eigens gegründete Akademien fördert, aber bei der Suche nach Motivationsquellen die theologische Dimension kirchlicher Mitarbeit aufs Ganze wenig zu reflektieren scheint.<sup>9</sup>

Gerade um diese theologische Dimension herauszuheben, soll im Folgenden der Begriff „Charisma“ verwendet werden, der im allgemeinen Sprachgebrauch vielfach auf eine bloße „persönliche Ausstrahlungskraft“ (Duden) reduziert wird. In der hier skizzierten empirischen Studie soll „Charisma“ hingegen zunächst als göttliche Berufung und Begabung zum Engagement in Kirche und Gesellschaft verstanden werden. Neben dieser praktisch-theologischen Bedeutung ist aus exegetischer Perspektive mit dem ntl. Begriff *χάρισμα* kein *terminus technicus* zu verstehen, sondern je nach kontextueller Einbindung eine differenzierte Bedeutung. Die spezielle Frage nach dem Entdecken der Charismen setzt stets den Kontext der ntl. Gemeindepäpärese und damit Charismen als „Konkretionen und Individuationen der Gnade“<sup>10</sup> Gottes im Sinne einzelner vollmächtiger Befähigungen zum Dienst nach dem relativierenden Gradmesser der göttlichen Liebe voraus.

### 3. Oszillierendes Charismenverständnis

Angesichts des kirchlichen Frömmigkeitsmilieus, in dem die Termini der Charismen bisher eine untergeordnete Rolle spielen, betritt die Grundfrage nach dem Erkennen der Charismen fremdes Gelände und trägt somit den Charakter einer Annäherung. Schon deshalb ist eine theologisch verantwortete Bestimmung der Charismen notwendig. Denn erst von da aus wurde die Befragung der Pfarrerschaft sinnvoll. Hier liegt ein neuralgischer Punkt. Auffallend ist nämlich, dass sowohl in den theologischen Hauptfeldern als auch in kirchlichen Veröffentli-

8 Vgl. Andreas Brummer, Annegret Freund: Freiwilliges Engagement. Motive – Bereiche – klassische und neue Typen, in: Jan Hermelink, Thorsten Latzel (Hg.): *Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien*, Gütersloh: GVH, 2007, 351–373.

9 Vgl. ebd., 372.

10 Ernst Käsemann: Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen 1*, Göttingen: V&R, 6. Aufl., 1970, 109–134. 117.

chungen fast durchweg ein schillerndes Charismenverständnis<sup>11</sup> bzw. – angesichts der sehr unterschiedlichen dort verwendeten Synonyme<sup>12</sup> – eine Sprachverwirrung vorliegt. Dabei wird der professionell geprägte Kompetenzbegriff auffallend favorisiert.

Nach Auskunft der Pfarrer ist die Pneumatologie unter pastoral-theologischen Gesichtspunkten in der theologischen Ausbildung und besonders hinsichtlich der Charismen rudimentär. Dies schlägt sich auch in der Gemeindeliteratur nieder, in der folgende Fragen weithin fehlen: In welcher Beziehung stehen natürliche Fähigkeiten zu den geistgewirkten Gaben? Wie ist die Verwandlung vom profanen Status zum geistlichen möglich? Wie werden Charismen der Gemeindeglieder entdeckt? Diese Sonderfragen der Literatur bleiben an der Gemeindebasis unbeantwortete Hauptfragen, wie die Leitfadenterviews mit den Gemeindegliedern zeigen. Dagegen ist die Aussage vom „Charismen- oder Gabenträger“<sup>13</sup> in der praktisch-theologischen Literatur weit verbreitet und suggeriert einen generell habituell-statischen Gabenbesitz, den einige der gängigen Gabentests explizit vertreten.<sup>14</sup> Auch die Gabentests vermitteln demnach die Überzeugung eines dauerhaften Gabenbesitzes in den Gemeinden.

Die Frage nach dem Charismenverständnis trägt programmatischen Charakter, weil der hermeneutische Grundsatz gilt, dass vor dem Erkennen evident sein muss, was darunter zu verstehen ist. Konkret: Die vorausgesetzte Deutung der Charismen beeinflusst die Prozesse ihrer Wahrnehmung und demnach auch das Ausfüllverhalten während der Befragung der Pfarrer. Darum wurden den Befragten zu Beginn des Fragebogens drei typische Möglichkeiten des Charismenverständnisses vorgegeben, die aus dem komplexen Spektrum historisch-systematischer Dimensionen ausgewählt wurden und nun folgen.

### 3.1 Historisch systematisch-theologische Aspekte

#### 3.1.2 Beziehungsphänomenologische Dimension

Nach wie vor besitzt Max Webers Charismenbegriff hohe Bedeutung in der kirchlichen Sozialgestalt, weil er die übernatürliche Ausstrahlungskraft einer Leiterpersönlichkeit auf die subjektive Wahrnehmung seiner Anhänger bezieht und

11 Bereits in der Alten Kirche kam es zu einem Ausfall eines einheitlichen theologischen Charismenverständnisses, der mit dem theologisch oszillierenden Verständnis in Sachen „Charisma“ heute korrespondiert.

12 Synonyme für Charismen etwa: Frömmigkeitsformen, Begeisterung, spürbares Engagement, Potenziale, Persönlichkeitsmerkmale, Ausstrahlungskraft, natürliche Fähigkeiten, Talente, Kompetenzen, spektakuläre Geistesgaben.

13 Etwa: Peter Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, verkürzte Neuauf. 2001, UTB, Göttingen: V&R, 2009, 77.102.121f.

14 Etwa: Christian A. Schwarz: *Die 3 Farben deiner Gaben. Wie jeder Christ seine geistlichen Gaben entdecken und entfalten kann*, Emmelsbüll: C&P, 11. Aufl., 2001, 47.

zugleich von ihnen abhängig macht. Die Legitimation, ob einer eine Führungsposition erlangt, hängt demnach stark von individuell psychologisch-sozialen Komponenten ab. Charisma ist demnach ein herrschaftliches „Beziehungsphänomen“<sup>15</sup> und stellt eine Qualität dar, die auf Interaktionen beruht und darum nicht jedem selbstständig zugänglich ist. Darum benötigt selbst derjenige, der auf seine charismatische Berufung einen Anspruch erhebt, eine Epiphanie, die ihm seine Qualifikationen offenbart.<sup>16</sup> Charismen können nach diesem Verständnis grundsätzlich nicht angeeignet werden. Eine Entfaltung und Charismenübertragung vom Leiter auf seine Gefolgschaft ist jedoch möglich, wo bereits latente Charismen vorliegen. Die charismatische Übertragung benötigt keine rationale Lehre, sondern die Isolation aus der gewohnten Umgebung in eine Erziehungsgemeinschaft. Durch die „Wiedergeburt der ganzen Persönlichkeit“ im Sinne körperlicher und seelischer Formen der „Askese“, Ekstase und pädagogischer Mittel entfalten sich Charismen und werden fortwährend auf „der jeweils erreichten Stufe charismatischer Vervollkommnung durch psychische Erschütterungen und physische Torturen“ erprobt und haben sich zu bewähren.<sup>17</sup> Eine solche genuine charismatische Erziehungsgemeinschaft kultiviert die innere und äußere Lebensführung, aus der die „Auslese der charismatisch Qualifizierten“ hervorgeht. Die so charismatisch Qualifizierten werden nun selbst zu aktiven Wortführern mit normativem Botschaftscharakter, Vorbilder und durch sie offenbarte oder geschaffene Ordnungen.<sup>18</sup> Charisma entfaltet sich aber erst wirkungsvoll, wenn Manifestationen als Legitimationen hinzukommen.<sup>19</sup>

Zur Frage nach der Identifikation soziologischer Charismenphänomene ist festzuhalten, dass Charisma durch beziehungsabhängige Zuschreibungen in isolierten asketisch-emotionalen Erziehungsgemeinschaften entsteht.

### 3.1.2 Inklusivistisch-soziologische Dimension

Wie bereits erwähnt, plädiert M. Welker innerhalb seines bedenkenswerten und anregenden Entwurfs einer *Theologie des Heiligen Geistes* für das Entdecken der

15 Michael N. Ebertz: *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, WUNT 45, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 19f.

16 Max Weber: § 2. Entstehung und Umbildung der charismatischen Autorität, in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie; Gesammelte Werke*, Hg. J. Winkelmann, Digitale Bibliothek 58, Berlin: Directmedia, 2001, 661–681, 663. Webers Charismakonzept beruht auf einem interdisziplinären Ansatz zwischen Religionssoziologie, Religionspsychologie und christlich-jüdischer Theologie.

17 Ebd., 677.

18 Vgl. Ebd., 124.

19 Vgl. Michael N. Ebertz: *Gesellschaftliche Bedingungen für prophetisch-charismatische Aufbrüche*, in: Ingo Baldermann, Ernst Dassmann u. a.: *Prophetie und Charisma*, JBTH 14, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, 237–255. 254.

Charismen.<sup>20</sup> Er gehört neben J. Moltmann zu einem der weltweit vielzitierten Theologen, besonders in charismatisch-pentekostalen Untersuchungen. Unter den Vorgaben seiner „realistischen Theologie“ setzt sich Welker von einer geglaubten Gotteswirklichkeit ab, die sich mit einfachen Systematisierungen und gewohnten Denkformen der Frömmigkeit begnügt. Demgegenüber entwickelt Welker auch biblisch-theologisch begründet besonders das Weltwirken des Geistes. Ausgangspunkt seiner realistischen Theologie ist das „Prozessdenken“ Whiteheads, der die „Ich-Du-Kommunikation“ im Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht grundlegend von der Theologie ableitet, sondern für einen „alturopäischen“ Denkansatz hält.<sup>21</sup> Welkers realistische Theologie gibt dieses „Subjekt-Objekt-Modell“ auf,<sup>22</sup> weil er das Subjekt (Gott) „nicht mehr als Fixpunkt“ begreift, sondern in einem relativen Weltverständnis aufgehend interpretiert.<sup>23</sup> Es stellt sich die Frage, inwieweit diese Grundauffassung Welkers seine Pneumatologie beeinflusst. Das Ergebnis zeigt eine befreiende öffentliche Kraft des Geistes in der Schöpfung, die den Rahmen der privaten und gemeindlichen Geisterfahrungen wesentlich ausweitet. Darum definiert Welker seinen Geistbegriff als „öffentliches Kraftfeld“, „Feld des Geistes“,<sup>24</sup> indem die paulinischen Charismen und jegliche Kommunikationsformen im profanen Zusammenleben öffentlich oder unscheinbar als Resonanz zum Ausdruck kommen und sich so gegenseitig erschließen.<sup>25</sup> In seiner theologischen Begründung reduziert Welker wie schon Moltmann die Geistausgießung an Pfingsten nicht auf die Umkehr einiger Menschen, wie es dem biblischen Befund entspricht,<sup>26</sup> sondern interpretiert sie universell für alle Menschen.<sup>27</sup>

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Die Geistausgießung wirkt laut Welker bis heute in alle Kulturen und Gesellschaftssysteme hinein. Welker verlegt damit das in 1. Korinther 12–14 zu den Charismen Gesagte aus dem Bezugsfeld der Gemeinde heraus und in den Bezugsrahmen der Schöpfung und aktuell

20 Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2. Aufl., 1993.

21 A. a. O., 50f.

22 A. a. O., 55.

23 Michael Welker: *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead*. NBST 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2. Aufl., 1988, V.

24 Gegenüber dem engeren Personalismus bietet die Feldmetapher mit ihren Energien gewisse Vorzüge in der Weltwirksamkeit des Geistes. Meiner Ansicht nach überwiegen aber die Bedenken und darum ist mit Preuß zu sagen, dass bei Welker unter der Hand eine Ontologisierung und ein Pantheismus zu vermuten sind. Michael Preuß: *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 249f.

25 Welker: *Gottes Geist*, 224–228.

26 Ähnlich kritisch äußert sich Christoph Schrodt: *Geist und Gebet*, STM 21, Wuppertal: R. Brockhaus, 2008, 398.

27 So auch Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser, 1991, 253.

in die postmoderne pluralistische Gesellschaft. Zudem löst er die soteriologische Heilsbedeutung Jesu Christi in seiner Pneumatologie auf, da er voraussetzt, dass durch Pfingsten alle Menschen die „Multipräsenz‘ des Geistes bzw. die vielfältige Vergegenwärtigung Christi durch den Geist“ erleben.<sup>28</sup>

Weiter ist zu fragen, welchen Beitrag Welker für das Erkennen der Charismen leistet. Als Modus des Gabenerkennens zählt bei ihm, wie schon bei Moltmann,<sup>29</sup> das Kraftfeld der Liebe in der freiwilligen „Selbstzurücknahme“ zugunsten der Selbstentfaltung anderer im gegenseitigen Handeln. Darin eingeschlossen ist die vom Geist gewirkte Identität und Individualität im Eingebundensein gemeinsamer Erfahrungsformen.<sup>30</sup> Die vielfältigen Charismen würden zur differenzierten Sensibilität nötigen und eine realistische Selbst- und Fremdeinschätzung erfordern. Im Übrigen verbietet Welkers Gesamtduktus eine graduelle Trennung zwischen geschöpflichem und charismatischem Leben.

#### *Vorausblickende Zwischenüberlegung*

Im Vorgriff auf den Transfer der theologischen Konzepte für die empirische Erhebung ist zu beachten, dass der Charismenbegriff in der Umfrage so zu operationalisieren war, dass nicht bereits von vornherein die Kooperation der zu Befragenden verweigert wurde. Statt den gängigen Terminologien zu den Charismen wurde daher die Wendung der *neutestamentlichen Gaben* gewählt und der definitiven Fragestellung (Item) definitiv vorgesetzt. Diese Formulierung enthält einen zweifachen Vorteil. Einerseits assoziiert sie nicht einseitig spektakuläre Geistes- oder Gnadengaben, andererseits bleibt die Redeweise keinesfalls auf paulinische Gaben beschränkt, sondern eröffnet einen größeren theologischen Denkraum.

Die Operationalisierung der bisher angeführten Dimensionen des Charismenbegriffs (Weber, Welker, Moltmann) gab den Befragten die Möglichkeit, neutestamentliche Gaben als „*Schöpfungsgaben, die jeder Mensch in allen Kulturen besitzt*“ zu deuten.

#### 3.1.3 Dialektisch-fragmentarische Dimension

Auch wenn sich in der Systematischen wie Praktischen Theologie die Dimensionen der Charismen in den bereits vorgestellten Entwürfen überschneiden, bestehen Unterschiede. Entsprechend ist jedenfalls die Integration anthropologischer

<sup>28</sup> Welker: *Gottes Geist*, 208.214–223.

<sup>29</sup> Vgl. Moltmann: *Der Geist*. Charismatische Erfahrungen werden erweckt, wo im Glauben die bedingungslose Liebe Gottes angenommen wird und daraus das Selbstvertrauen erstarkt. „Charismatische Möglichkeiten werden durch Vertrauen geweckt: durch Gottvertrauen, Selbstvertrauen und durch Zutrauen der Nächsten“ (201f).

<sup>30</sup> Welker: *Gottes Geist*, 230.

Dispositionen<sup>31</sup> in das jeweilige Charismenverständnis. Welker auf der einen Seite und die kategoriale dialektisch-fragmentarischen Dimension auf der anderen Seite führen beide die anthropologischen Charakteristika (natürliche Fähigkeiten) auf die Schöpfungstheologie zurück und schließen die pneumatologische Dimension ein. Die wesentliche Differenz zu Welker ist meiner Einschätzung nach der christologische Aspekt, der den Heiligen Geist und damit die Charismen ausschließlich denjenigen schenkt, die durch eine personale Umkehr zu Christus gehören.<sup>32</sup> Peter Zimmerling drückt es so aus, dass er jedes Charisma unter dem „Vorzeichen des In-Christus-Seins“ ansieht<sup>33</sup> und auf den Nächsten in der Gemeinde ausrichtet. In der klassischen Dogmatik der Alten Kirche und der Reformatoren gehören Charismen in den Bereich der Heiligung,<sup>34</sup> und gerade weil sich Schöpfung und Erlösung auf Charismen beziehen, werden sie menschlich vermittelt. Dazu zählen auch Gaben, die spektakulär eingeordnet werden, selbst wenn sie am wenigsten einer menschlichen Quelle entspringen. Folglich tragen alle Charismen einen fragmentarischen und ambivalenten Charakter. Darauf hat bereits Paulus hingewiesen, indem sich etwa beim geistgewirkt-prophetischen Reden ein verstandes- und glaubensanaloges Einschätzen anschließen soll (Röm 12,6; 1 Kor 14,29). Insgesamt wird deutlich, dass eine „Quellenscheidung“ der Charismen immer mit gewissen Unschärfen rechnen muss.<sup>35</sup>

Auf dem Hintergrund der dargestellten komplementären Ergänzung der Charismendimension erwuchs für die Befragung die weitere Möglichkeit, neutestamentliche Gaben als „natürliche Anlagen und vom Heiligen Geist gegebene Fähigkeiten“ zu wählen.

- 
- 31 Etwa: Die Herkunft, kulturelle Vorgaben, emotionale Ausprägungen der Persönlichkeiten, berufliche und geistliche Sozialisation, kirchlichengemeindliche – u. elterliche Prägungen, bestimmte Erfahrungen und gegenwärtige Erwartungen. Ähnlich Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, 121. Mühling-Schlapkohl: Charisma. III. Systematisch-theologisch, in: *RGG*, 4. Aufl., 2, 113–115. 115. Bohren, *Dass Gott*, 1975, 37.43. So auch die moderne Pfingstbewegung: Guy P. Duffield, Nathaniel M. van Cleave: *Grundlagen pfingstlicher Theologie*, Solingen: Gottfried Bernard, 2003, 402.
- 32 Michael Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, AzTh 76, Stuttgart: Calwer, 1996, 287f. Als Theologe, der eine bestimmte Lutherinterpretation vertritt, reflektiert Herbst Charismen unter dem Deutungsmuster des allgemeinen Priestertums, was zur theologischen Konsequenz führt, dass Charismen in der Taufe zugeteilt werden (339.341) und die persönliche Umkehr zu Christus als „Taufenerneuerung“ vor dem Entdecken der Charismen notwendig vorausgesetzt wird (346).
- 33 Vgl. Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, 78.
- 34 Michael Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau*, 287f. Auch Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*, 2009, 122. Ein drittes Moment hinter Rechtfertigung und Heiligung, nämlich den Dienstbereich, postuliert Oskar Föllmer: *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, TVG: Monographien und Studienbücher, Wuppertal: R. Brockhaus, 3. Aufl., 1997, 364ff.
- 35 Karl Rahner: *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg: Herder, 1989, 61.

## 3.1.4 Extraordinäre Dimension

Während die klassische Pfingsttheologie noch die Taufe mit dem Hl. Geist zusammen mit der missionarischen Bevollmächtigung gleichsetzt und sie damit notwendig als Voraussetzung für den Empfang der Charismen verstanden hat,<sup>36</sup> argumentiert die moderne Pfingstbewegung differenzierter. Sie setzt nicht alle, aber vor allem die prophetischen, offenbarenden und inspirierten Charismen (Sprachengebet und Prophetie) mit der Taufe des Geistes in Beziehung. Diese pneumatologische Aufeinanderfolge<sup>37</sup> – Gotteskindschaft und Charismenvollmacht – hat laut William und Robert Menzies die Konsequenz, dass außerhalb der Pfingsttheologie weder gesteigerte Erwartungshaltungen bestehen noch intensiv für Charismen gebetet wird.<sup>38</sup> Als Erkennungsmerkmale der Charismen sprechen sie vom „Gnadenprinzip“, das geistliche Reife als Voraussetzung disqualifiziert, weil Gott souverän schenkt,<sup>39</sup> und reden vom „Erbauprinzip“ der Gemeinde, wodurch einander in Liebe gedient wird.<sup>40</sup>

Kennzeichnend für diese extraordinäre Dimension ist teilweise das radikale Separieren zwischen menschlichen Begabungen und Geistesgaben, weil ihre Vertreter Charismen exklusiv auf die Offenbarung des Geistes zurückführen. Hier wird ein Wirklichkeitsverständnis hervorgehoben, das bis heute mit Gottes exklusiver Offenbarung rechnet und zugleich alles menschlich Machbare zurückweist, wozu eine individuelle oder gemeinsame Charismensuche mittels empirischer Methoden gehört. Auf dieser Grundansicht basiert der amerikanische Gabentest *Erkenne Deine Gaben in Dir*,<sup>41</sup> der darum Begabungen in Motivationsgaben, nicht messbare Dienst- und Manifestationsgaben aufteilt und eine breite Rezeption, partiell auch im Kursbuch *Explore – Entdecke Deine Berufung*,<sup>42</sup> erfährt.

Eine weitere Charakteristik der extraordinären Charismen formuliert Gordon Fee, indem er Charismen in ihrer Reichweite aufteilt. Da sind einerseits Charismen, die eher im Hintergrund eines Gottesdienstes stehen – Dienen, Geben, Hilfeleistungen und Leitungsdienste – und andererseits Prophetie, Sprachenrede und

36 Vgl. Ludwig D. Eisenlöffel: *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985*, Kirche – Konfession – Religion 50, Göttingen: V&R unipress, 2006, 149–151.

37 Vgl. Eisenlöffel: *Freikirchliche Pfingstbewegung*, 260ff.

38 William und Robert Menzies: *Pfingsten und die Geistesgaben. Eine Jahrhundertfrage im Horizont zeitgemäßer Auslegung; Ein theologischer Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen*, Metzingen: Frank, 2001. Die These der außercharismatischen Erwartungslosigkeit trifft weithin nicht zu. Die historische Nachfrage bis in die Gegenwart zeigt, dass Charismen mit der Haltung der Empfänglichkeit erwartet werden.

39 A. a. O., 195f.

40 A. a. O., 197f.

41 Vgl. Don und Katie Fortune: *Erkenne Gottes Gaben in Dir*, Solingen: Bernhard, 1994.

42 Vgl. Karin Beckendorff, Michaela Kast, Klaus Göttler: *Explore! Entdecke deine Berufung, Teil 1: Gaben, Fähigkeiten, Persönlichkeit, Werte*, Kassel: Born, 2004, 153f.

Heilung, die öffentlich in Erscheinung treten.<sup>43</sup> Während Fee den Einsatz von Gabentests ablehnt,<sup>44</sup> drängt sich der Eindruck auf, dass zum Erkennen der Charismen ein Publizitätskriterium maßgebend ist, die unauffälligen Begabungen jedoch eher unerkant bleiben, weil sie zum normalen geistgewirkten Leben gehören.<sup>45</sup> Max Turner schließt die Position Fees nicht generell aus, prinzipiell zieht er aber keine Grenze zwischen den vordergründigen und spektakulären Charismen und den unauffälligen und natürlichen Fähigkeiten.<sup>46</sup> Turner hält pointiert fest: Das Erkennen der offensichtlichen und geräuschlosen („silent“) Charismen ist nur retrospektiv an der Frucht der Kirche möglich.<sup>47</sup>

Die rein pneumatologische Bestimmung der Charismen führte in der Fragebogenerhebung zur vorgegebenen These: neutestamentliche Gaben als „geistgewirkte Fähigkeiten“ zu deuten.

Nach den grundlegenden Verständnissen von Charisma mit ihrer Erkennungscharakteristik folgen vier Ansätze zur Identifikation der Charismen, die als Neuaakzentuierungen in die Diskussion einzubringen sind. Der anregende Entwurf von Christian Möller (4.1) soll um eigene Akzentuierungen ergänzt werden (4.2–4.4).

## 4. Neuaakzentuierungen der Charismen und Charismenidentifikation

### 4.1 Zirkulär-erkennende Dimension

Unter den Praktischen Theologen vertritt Christian Möller einen ungewohnten Ansatz, indem er das Erkennen der Charismen am hebräischen Erkenntnisweg entwickelt, den Paulus aufnimmt (1 Kor 8,2: *jada*): „Es ist ein Erkennen, das sich vorrangig schon erkannt weiß und sich im Akt des Erkennens immer schon mit

43 Gordon Fee: *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrikson, 2. Aufl., 1994, 887.

44 Gordon Fee: *Der Geist Gottes und die Gemeinde. Eine Einladung, Paulus ganz neu zu lesen*, Metzingen: Franz, 2005, 233.

45 Das Publikationskriterium erinnert an die öffentliche Attraktivität des Charismakonzepts bei Weber. Kritisch auch James G. Samra: *Being Conformed to Christ in Community. A Study of Maturity, Maturation, and the Local Church in the Undisputed Pauline Epistles*, London: Clark, 2006, 121, Anm. 59. Der Denkfehler besteht darin, mit immanenten Maßstäben feststellen zu wollen, wo Gottes Grenze zum Übernatürlichen beginnt. Vgl. Norbert Baumert: *Charisma – Taufe – Geisttaufe, Bd. 1: Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Würzburg: Echter, 2001, 245.

46 Max Turner: *The Holy Spirit and Spiritual Gifts. Then and Now*, Carlisle: Paternoster, 2. Aufl., 1999, 268f.

47 A. a. O., 268.

dem Nächsten vor Gott zusammengeschlossen weiß.<sup>48</sup> Ausgangspunkt ist weder das Außergewöhnliche noch die Kompetenz, sondern die Schwäche des Menschen, in der die göttliche Kraft zur Wirkung kommt. Das liebende Erkantwerden bezeichnet Möller als „Baukraft“ paulinischer Oikodome, die Fertigkeiten in Charismen verwandelt.<sup>49</sup>

„In der Verwandlung von Fertigkeiten und Kompetenzen zu Charismen durch den Geist des liebenden Erkennens kann es zu einer erstaunlichen Umwertung der Werte kommen, dass nämlich eine spektakuläre Fähigkeit im Prozess des gegenseitigen Gebens und Nehmens sich höchst blockierend und geringfügig ausnimmt, während eine unscheinbare Fertigkeit, ja eine Schwachheit oder gar ein Leiden sich als eine bereichernde Gabe erweist.“<sup>50</sup>

Charismen einerseits und Fähigkeiten wie Kompetenzen andererseits werden in diesem Entwurf zunächst getrennt, weil Möller die zweite Kategorie im griechischen Denken ansässig sieht, das als eigenes Können und menschlich Machbare in die Theologie eingewandert ist.<sup>51</sup> Erst im liebenden Erkennen, das der Geist wirkt, kommt es zu einer Umdeutung.<sup>52</sup> Charismen werden in einer erkenntnisumdeutenden Struktur im wechselseitigen Dienen entdeckt oder korrigiert, demnach in den Aufgabenstellungen aktualisierend erkannt und gedeutet.

Möller nimmt partiell den Ansatz der „lebendigen Circulation“<sup>53</sup> Schleiermachers auf und schließt ihn mit seinem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung und Wort-Gottes-Theologie zusammen. Daraus wird Möllers theologische Externität im Erkennen der Charismen verständlich, das den Einzelnen im missionarischen Gemeindeaufbau relativ passiv sein lässt, aber für das Geistwirken öffnet.

Der empirische Transfer wird an dieser Stelle mehrfach unter verschiedenen Blickwinkeln aufgenommen, um differenzierte Antworten zu erhalten. So wurden unterschiedliche Gemeindemodelle (missionarisch / volksgemeinlich) erfragt, um herauszufinden, unter welchen gemeindlichen Bedingungen Charismen vorwiegend entwickelt werden. Es handelt sich um Gemeinden mit einer dichten kontinuierlichen Interaktion durch eine kleingruppenorientierte oder gabenorien-

48 Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, UTB, Göttingen: V&R, 2. Aufl., 2004, 36.

49 A. a. O., 37f.

50 A. a. O., 38.

51 Vgl. zum Kompetenzbegriff Christian Möller: *Einführung*, 35–37.

52 So mit Verweis auf 1Kor 2,14 schon Norbert Baumert: *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Köln: Styria, 1986, 130. Dieser zirkuläre Erkenntnisprozess gilt für Geisterfahrungen generell und Charismen speziell. Vgl. Walter Rebell: *Erfüllung und Erwartung, Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum*, München: Kaiser, 1991, 68–72 u. 152–157.

53 Christian Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau 2: Durchblicke, Einblicke, Ausblicke*, Göttingen: V&R, 1990, 18–21.

tierte Struktur und, dialektisch dazu, Gemeinden mit einem gottesdienstzentrierten Ansatz.

#### 4.2 Charismensuche und Identitätsfrage

Auffällig ist, dass alle biblischen Belege, die den Charismenbegriff innerhalb der Metaphorik der Leib-Glied-Struktur behandeln,<sup>54</sup> stets dialektisch und reziprok von der Individualität *und* Sozialität der Charismen, neben dem Christusbekenntnis und der Liebe, vom alles bestimmenden Kriterium der Auferbauung sprechen. In diesem kommunikativen Spannungsverhältnis der Gemeinschaft wird den Individuen ihre Identität als Charisma zugesprochen. Aus diesem Grund weist die Rede vom Charisma in der methodischen Suche<sup>55</sup> über kognitive Diskurse hinaus, weil sie „leibbezogen, bewusstseinstranszendent“ und „identitätsverändernd“ wirkt.<sup>56</sup> Kein anderer als Schleiermacher hat die Gewinnung des Selbstbewusstseins so sehr in einem zirkulär-kommunikativen Charismenansatz entfaltet, indem er die paulinische Rede vom Leib Christi mit seinen Gliedern psychologisch transparent macht und mit der Identitätsfrage des Einzelnen verbindet.<sup>57</sup>

Hinter dem daraus abgeleiteten Item für den Fragebogen, das nach dem Zusammenhang von Identität und Charisma fragt, stehen außerdem bestätigend Gegenwartsanalysen religionssoziologischer und ehrenamtlicher Großumfragen. Die empirische Umsetzung für den landeskirchlichen Kontext ermittelt, inwieweit die Ich-Identität in der Gemeinde als Kriterium für erkannte Charismen der Gemeindeglieder gelten kann (Item: *Welche Kriterien – Auswirkungen – können darauf hinweisen, dass Gemeindeglieder ihrer Kirche eine Gabe besitzen? ... in der Entwicklung der eigenen Identität*).

54 Vgl. Röm 12,6–8; 1Kor 12,7; 14,3f.26; Eph 4,4–16. Auch Frauen gehören im Urchristentum zu den charismatisch Begabten, was auf ihre veränderte Stellung in der Gemeinde hinweist. Friedrich Hahn: *Theologie des NT*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl. 2005, 602. Ebenso Andrea Biernath: *Missverstandene Gleichheit. Die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart: Steiner, 2005, 108.

55 Paulus fordert zwar dazu auf, nach Charismen zu streben (1Kor 12,31, 14,1b), bittet seinen Aufruf aber in den Bezugsrahmen der Gemeinde. Außerdem wehrt er durch die emphatische Aufforderung, der Liebe nachzujagen, jegliche charismatisch-rivalisierende Tendenz ab (1Kor 14,1a).

56 Manfred Josuttis: *„Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche*, Gütersloh: GVH, 1997, 70.

57 Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (2. Aufl. 1830/31), Studienausgabe der kritische Gesamtausgabe KGA, Abt. 1, Bd. 13/1+2 (1999), Berlin: de Gruyter, 2008. Die Belege beziehen sich größtenteils auf die 2. Auflage (1831).

### 4.3 Personal-relationale Charismentypologie

Individuell gegebene Charismen werden in 1 Petr 4,10 zunächst vorausgesetzt und in ihrer göttlichen Wirkung als Gnadengaben und zudem in der Verantwortung für die Nächsten in der Gemeinde bestimmt. In der Frage, *wie* sich Charismen wirkungsvoll erschließen, wurde besonders Vers 11 bislang zu wenig berücksichtigt: „Wer redet, der rede mit den Worten, die Gott ihm gibt; wer dient, der diene aus der Kraft, die Gott verleiht“ (Einheitsübers.). Es deutet sich einerseits an, dass alle Kommunikationsformen als Charismen verstanden werden. Das Hören auf Gott, das im Reden vor oder während den Aufgaben vorstellbar ist, wird dadurch „für die Hörenden zur Rede von Gott.“<sup>58</sup> Andererseits schließt der Verfasser im zweiten Satzteil (V. 11b) im Ausdruck des Dienens wahrscheinlich das weite Spektrum karitativer Tätigkeiten ein. Dadurch dass die beiden Verben „dienen“ auf der Seite des Menschen und außerdem „verleihen“ auf der Seite Gottes präsentisch im Aktiv stehen, ist sowohl eine kontinuierliche Inanspruchnahme der Kraft Gottes ausgesagt wie auch eine beständige Kraft, die Gott aktualisierend gewährt. Aus dieser Analyse lässt sich schlussfolgern, dass Charismen eine rezeptiv-relationale Charakteristik besitzen (Individualität) und es daraus im Einsetzen der Charismen zur göttlichen Wirkung bei anderen kommt (Sozialität). Diese personal-relationale Charismentypologie findet sich bereits bei Martin Luther<sup>59</sup> und wird in der gegenwärtigen exegetischen Literatur in ihrem Ereignischarakter bestätigt.<sup>60</sup>

Auch die paulinischen Belege, die traditionsgeschichtlich im Hintergrund stehen, lassen ein dynamisch-relationales Gepräge der Charismen nachweisen, etwa dadurch, dass Charismen immer wieder neu zugeteilt werden (1 Kor 1,11: διατροῦν), eine Vernachlässigung des bereits gegebenen Charisma möglich ist (1Tim 4,14), und darum des ermahnenden Impulses bedarf, das Charisma einzusetzen (2 Tim 1,6) oder in der Gemeinde leidenschaftlich nach Gaben zu eifern (1 Kor 12,31: χαρίσματα; 14,1: πνευματικά). Denn Charismen sind nicht ins Belieben des Einzelnen gestellt, sondern zum Dienst gegeben.

Nach diesem Seitenblick ist auf den Petrusbeleg zurückzukommen. Das Problem, ob sich natürliche Fähigkeiten und übernatürliche Gaben unterscheiden, ist hier nicht erwähnt, vielmehr ist eine Nivellierung beider phänomenologischer

58 Leonard Goppelt: *Der erste Petrusbrief*, KEK 12/1, Göttingen: V&R, 1978, 289.

59 WA 21 (1544), 420,1–3. Vgl. Manfred Baumert: Auch Heiden haben Geistesgaben, in: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 58, Erlangen: Luther, 2011.

60 Vgl. James Dunn: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, 533–571. Norbert Baumert: *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, 249f. Weitere Belege: 1) In den anthropologischen Begrifflichkeiten und 2) geistbefähigenden Wirkungsweisen des ethischen Lebens und der Charismen. Zum ersten: Jürg Buchegger: *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*, TANZ 40, Tübingen: Francke, 2003, 67. Zum zweiten: Volker Rabens: *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, WUNT II 283, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 237–239.

Kategorien, natürlicher und übernatürlicher Gaben, anzunehmen. Die Zäsur besteht dagegen im Anwenden der Charismen.

Bedeutsam ist, dass die Handlungsanweisungen auf die doxologische Dimension zielen und dadurch den Charismen eine unumstößliche Bedeutung für die Kirche verleihen (4,11c). Damit durchdringen Charismen in ihrem göttlichen unverfügbaren Wirken soziologische Faktizitäten und reichen doxologisch über sie hinaus. Wer Charismen in der beschriebenen Weise für den anderen in der christlichen Gemeinschaft einsetzt, ehrt Gott. Umgekehrt: Wer lediglich vergleichbar dem bürgerlichen Ehrenamt Begabungen einbringt oder fördert und die göttliche Dimension weithin ausklammert, wird keine nachhaltig gottgegebenen Wirkungen geistlich-gemeindlicher Veränderungen erzielen.<sup>61</sup> Hier liegt die Crux der praktisch-theologischen Charismenfrage speziell in der Schnittmenge zwischen sozial-diakonischen Einrichtungen ohne und mit christlicher Trägerschaft im gemeinsamen gesellschaftlichen Auftrag.<sup>62</sup>

Konträr zum aktualisierenden Charakter der Charismen scheinen all jene ntl. Belege zu stehen, die durch ihre substantivischen Begrifflichkeiten, etwa dem Lehrer, Propheten und Hirten (1 Kor 12,28, Eph 4,11), auf personalisierte und kybernetische Dienstfunktionen hindeuten. Es ist anzunehmen, dass auch beim ‚Amtscharisma‘ kein statisches Charismenverständnis vorliegt, sondern sich das Habituelle allein auf die regelmäßig ausgeübte Dienstfunktion bezieht.<sup>63</sup>

Die Operationalisierung für die empirische Erhebung verbindet die unmittelbar betrachteten Texte und nimmt die eingangs als Problem dargestellte Begrifflichkeit vom Gabenträger für das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin<sup>64</sup> und die Dienste der Gemeindeglieder auf.<sup>65</sup> Daraus ergeben sich drei Items, die in thesenartiger Form die Befragten zur Stellungnahme herausfordern: „*Amtsträger*

61 Vgl. die Paulusbelege zum Beispiel in 1 Kor 14,3.5.26.

62 Vgl. Michael Fischer: Spezifisch christliches Qualitätsprofil? Das christliche Gütesiegel proCum Cert im Spiegel des konfessionellen Selbstverständnisses, in: *Wege zum Menschen* 62, 2010, 168–179.

63 Johannes Chrysostomos sieht im öffentlichen Bereich beim Einsetzen der Bischöfe in der praktischen Anwendung von Eph 4,11 „in den kirchlichen Wahl- und Weihehandlungen die Ordination als Empfang der Gabe Gottes“ an. Er schränkt aber ein, dass die Ordination nicht als Garantie anzusehen sei, dass sich „unweigerlich (*ex opere operato*) das göttliche Charisma herabsenke.“ Adolf M. Ritter: *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, FKD 25, Göttingen: V&R, 1972, 112.124.

64 Wilfried Härle vertritt die Ansicht, dass eine zeitliche Befristung im Amt für eine Delegation spricht, „eine lebenszeitliche Übertragung spricht von einem gegebenen Charisma.“ Wilfried Härle: *Kirche*, VII. Dogmatisch, TRE 18, 277–317.302.

65 Herbert Linder geht von einer dreifachen charismatischen Begabung in der Gemeinde aus: dem „Normalfall“ der Ordination in der Taufe für den Gottesdienst im Alltag, dem „Spezialfall“ für Dienste in der Gemeinde und dem „Sonderfall“ als Hauptamtlicher. Letzterer ist im Unterschied zu den beiden ersten dem freien Charisma der Beliebigkeit durch ihre Dauer gewährleistet. Herbert Lindner: *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000, 143f.

sind dauerhafte Gabenträger“, Amtsträger müssen vor jeder Aufgabe Gaben empfangen“ und „Gemeindeglieder müssen vor jeder Aufgabe Gaben empfangen“.

#### 4.4. Trinitätstheologische Dimension

Wie es scheint, erlebt die Trinitätstheologie als Selbstoffenbarung Gottes in der systematisch-theologischen Diskussion eine Renaissance.<sup>66</sup> Im Rahmen dieses Beitrages liegt in gebotener Kürze die Aufmerksamkeit auf der trinitarischen – und besonders ökonomischen (trinitarisch heilsgeschichtlichen) Dimension der Charismen.<sup>67</sup> Es herrscht weithin Konsens, dass 1 Kor 12,4–6 eine trinitarische Struktur der Charismen belegt.<sup>68</sup> Verbindet der große systematische Rahmen der Selbsterschließung Gottes Schöpfung, Erlösung und Heiligung, kurz jedes Handeln Gottes,<sup>69</sup> so zeigen die biblischen Texte der Charismen im Kleinen eine analog trinitarische Struktur: Gott, der Schöpfer setzt Begabte in die Gemeinde ein (1 Kor 12,18.28), Christus (1 Kor 1,4–8, Eph 4,7–16) und der Heilige Geist (1 Kor 12,7.11) teilen Charismen zu. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass ein inklusivistischer Charismenansatz der Schöpfungs-, Christus- und Geistesgaben für alle Charismen hier vertreten wird („*Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*“). Die weitverbreitete Akzentuierung auf die Begrifflichkeit der ‚Geistesgaben‘ ist damit eine pneumatisch einseitige Bestimmung.

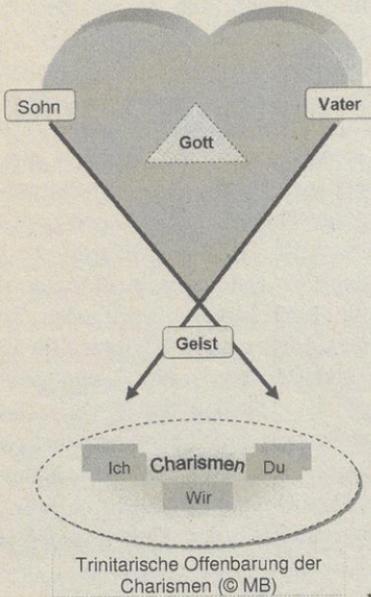
66 Vgl. etwa Peter Beyerhaus (Hg.): *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten – lehren – leben. Ein bekennnis-ökumenisches Handbuch*, Nürnberg: VTR, 2009. Martin Haudel: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, FSÖTh 110, Göttingen: V&R, 2006. Michael Welker, Miroslav Volf (Hg.): *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh: GVH, 2006. Peter Schmid: *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998, bes. 23–50.

67 Zur Diskussion zum Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität vgl. etwa Rochus Leonhardt: *Grundinformationen Dogmatik*. UTB 2214, Göttingen: V&R, 2. Aufl., 2004, 138–148.

68 Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, 120f. Joachim Eckstein: Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: Michael Welker, Miroslav Volf (Hg.): *Der lebendige Gott*, 85–113. 112f. Zur parallelen Struktur von 1Kor 12 und Eph 4, vgl. Michael Gese: *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT II, 99. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 70. Auch wenn im Eph für Charismen der Ausdruck *domata* verwendet wird, drückt er sachlich dasselbe aus.

69 Christoph Schwöbel: Die trinitarische Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: ders.: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 25–51. 40.

## 4.4.1 Zirkuläre Erkennungskorrelation



Auf dem Hintergrund des Gesagten kristallisiert sich ein elementarer Entwurf zum Erkennen der Charismen heraus. Sie offenbaren sich in einer dreifachen Korrelation der Ich-Identität, der Du-Beziehungen und zielen auf die Wir-Gestalt der Gemeinde in Analogie zum dreieinigen Gott.<sup>70</sup> Ähnlich wie es die Sozialphilosophien ohne Gottesbezug und die jüdische Dialogphilosophie mit Gottesbezug aber ohne Christusbeziehung postulieren,<sup>71</sup> benötigen Christen Du-Beziehungen, um sich als begabte Ich-Identitäten zu begreifen. Damit ist zum einen deutlich, dass das Wahrnehmen der Charismen einen aus soziologischer wie theologischer Perspektive personalrelationalen Charakter trägt. Zum anderen

eignet den Charismen wesenhaft eine individuelle gottgewollte Begrenztheit wie Originalität und darum kollektive Ergänzungsbedürftigkeit an.

Mit der offenbarenden trinitarischen Dimension beziehen Charismen stets schöpfungsgemäße Dispositionen wie etwa die Persönlichkeitsstruktur und Emotionen, das lebensweltliche Gewordensein, die Sozialisation und Gemeindeprägungen des Menschen ein. In der weiteren Konsequenz ist auf Seiten des Menschen die theologische Dimension der Gefallenheit (Sünde) einzukalkulieren, die eine Unterscheidung der Charismen genauso notwendig einschließt wie der eschatologische Vorbehalt, den es mitzubedenken gilt. Das heißt, dass den Charismen immer eine gewisse Unvollkommenheit und Fragmentierung anhaftet. Diese trinitarische Auffassung der Charismen eröffnet im Blick auf ihr Erkennen ein Zweifaches. Praktisch-theologisch gesehen, ist der Einsatz sog. Gabentests praktikabel, weil sie helfen, retrospektiv die ins Leben integrierten Ressourcen und Anlagen linear zu erschließen. Theologisch interpretiert ist eine schöpfungs-

70 Ähnlich, aber mit anderem Bezug, Herbert Mühlen: *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, Münster: Aschendorff, 5. Aufl., 2001.

71 Vgl. Wolfgang Ludwig Schneider: *Grundlagen der soziologischen Theorie 1-3*, Wiesbaden: VS, 2005/2004. Die „Begegnungsphilosophie“ von Buber, Ebener, Rosenzweig. Diese Deutungsmuster der Weltwirklichkeit nehmen etwas Richtiges von der Schöpfungswirklichkeit wahr.

bedingte Kontinuität vielfältiger Begabungen zu postulieren, die nach der persönlichen Christusbeziehung und dem bleibenden Geistempfang weiterbestehen. Daraus ist abzuleiten, dass die sogenannten natürlichen Fähigkeiten entgegen weitverbreiteter theologischer Auffassungen weder pneumatisch veredelt noch überhöht und auch nicht zu Charismen umgewandelt werden, sondern jegliche Unterscheidungen zwischen natürlichen und spektakulären Gaben wegfallen. Wenn Veränderungen registriert werden, handelt es sich um Umdeutungen seitens des Menschen, der seine Begabungen oder die anderer nun im christlichen Bezugssystem erklärt. Bei derartigen Zuschreibungen spielen, wie die historisch systematisch-theologische Nachfrage zeigt, Stereotypen im Deutungsrahmen des Frömmigkeitsmilieus eine ebenso ausschlaggebende Rolle wie hermeneutische Prämissen der Charismen.<sup>72</sup>

Eines dürfte klar geworden sein, dass der trinitarische Entwurf in der Frage nach dem Entdecken der Charismen ein Ineinander anthropologischer, christologischer und pneumatologischer Dimensionen umfasst und keine „bipolare Spannungseinheit“<sup>73</sup> zwischen zugänglichen und unzugänglichen Bereichen bildet. Vielmehr durchdringen Charismen mit ihrem göttlich unverfügbaren Wirken die empirisch-feststellbare Gestalt, was ein leichtes Erkennen erschwert. Entscheidend ist die unbedingt ekklesiale und missionarische Funktion der Charismen, die eine Identifikation der Begabungen einerseits in der Rückschau an den Auswirkungen geistlicher Veränderungen oder andererseits ereignishaft vor oder während dem Ausüben der Charismen unter Führung des Hl. Geistes ermöglicht. Charismen werden folglich dual erkannt: schöpfungsgemäß linear, also biographisch-prozesshaft und daher gemeindepädagogisch förderbar, und geistgewirkt zirkulär, indem Charismen durch Charismen entdeckt werden oder der Hl. Geist das Geistgewirkte durch die relationalen Christus- und Gemeindebeziehungen entwickelt.

Die trinitarische Dimension der Charismen (Ich-Identität, Du-Beziehungen, Wir-Gestalt) wurde sowohl in Einzelitems des Fragebogens aufgenommen als auch in erster Linie im Fragebogendesign strukturell in der Frage nach den Prüfkriterien charismatischer Erkennbarkeit präzisiert.<sup>74</sup> Die Wir-Gestalt wird erfasst, indem nach Gemeindemodellen der Kirchengemeinden gefragt wird, die eine Charismenentwicklung begünstigen.

---

72 So belegt es die qualitative Analyse dieser Erhebung unter landeskirchlichen und pentekostal-charismatischen Gemeindegliedern.

73 Norbert Greinacher: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, in: Ferdinand Klostermann, Rolf Zerfaß (Hg.): *Praktische Theologie heute*, München: Kaiser, 1974, 103–118. 110.

74 Kriterien im individualistischen und im kollektiven Rahmen.

## 5. Methodologisches Vorgehen

Das empirische Design nutzt ein multimethodisches Vorgehen im Erheben der Daten und nähert sich der Pfarrerschaft mit einem speziellen Expertenbegriff, der sie als Medium versteht, weil sie primär nicht ihr eigenes, sondern das Erleben der Gemeindeglieder vermitteln (Fremdwahrnehmung). Für die methodische Umsetzung schien ein trianguläres Erhebungsinstrument mit abwechselnd quantitativen und qualitativen Items der Pfarrerbefragung ebenso geeignet wie zusätzliche Interviews der Gemeindeglieder (Selbstwahrnehmung), weil komplementär-empirische Verfahren unterschiedliche Tiefenperspektiven ausloten. Dahinter steht ein deduktiv-induktiver Theorieansatz, der Thesen verifiziert oder falsifiziert und parallel aufgrund des landeskirchlichen Forschungsfeldes ein explorierendes Vorgehen verlangt. Die statischen Items weisen in der Regel eine fünffache Skalierung auf. Während die quantitativen Daten mit SPSS (Analysesoftware) ausgewertet wurden, fiel die methodische Wahl für die Analyse der schriftlichen Äußerungen innerhalb der Online-Erhebung und zusätzlich geführten Leitfadeninterviews auf die Qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring.<sup>75</sup>

Im Anschluss an einen Pretest, an dem 15 Pfarrer sowie zwei Psychologen teilnahmen, der den bekannten Messfehler der sozialen Erwünschtheit und sprachliche Missverständnisse ausschließen sollte, wurde – unter Mithilfe des Evangelischen Oberkirchenrats – die Online-Befragung auf der EKiBa-Homepage für die Pfarrerschaft zugänglich gemacht. Das Passwort wurde lediglich den Pfarrern via Mail mit einem Hyperlink gesendet, die nach einem strukturierten Zufallverfahren aus der Adressliste der Pfarrerschaft ausgesucht worden waren und ihre Teilnahme zugesichert hatten. Die Stichprobe aus der Grundgesamtheit von 630 Kirchengemeinden beträgt 289 Pfarrpersonen, von denen sich 187 (65%) an der Onlineumfrage beteiligten. Nach der Datenbereinigung blieben 139 (48%) Datensätze übrig, was verglichen mit ähnlichen Arbeiten ein beachtlich guter Prozentwert ist.

Entgegen dem methodischen Vorgehen in der Untersuchung der Dissertation werden nun die Fragestellungen und Befunde exemplarisch und ohne den komplexen praktisch-theologischen Theoriehintergrund und die umfassende Datenanalyse präsentiert.

## 6. Zukunftsfähige Ergebnisse

Nach der Eröffnungsfrage zu Ansätzen der Mitarbeitergewinnung folgt das quantitative Item mit einer fünffachen Skalierung,<sup>76</sup> das die drei oben genannten theo-

75 Philipp Mayring: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim: Beltz, 10. Aufl., 2008.

76 Von „trifft voll zu“ bis „trifft überhaupt nicht zu.“

logischen Definitionen zur Bestimmung der Charismen operationalisierte. Zusätzlich ermöglicht ein induktives Item, qualitative Äußerungen abzugeben. Die lineare Einzelfallanalyse des gesamten Fragebogens zeigt in der Charismendefinition bis zur Frage nach dem Erkennen der Charismen ein stringentes Ausfüllverhalten. Es wird deutlich: Analog zum Charismenvorverständnis zeigt sich ein entsprechendes Wahrnehmen bestimmter Charismen.

### 6.1 Prämissen des Gabenbegriffs

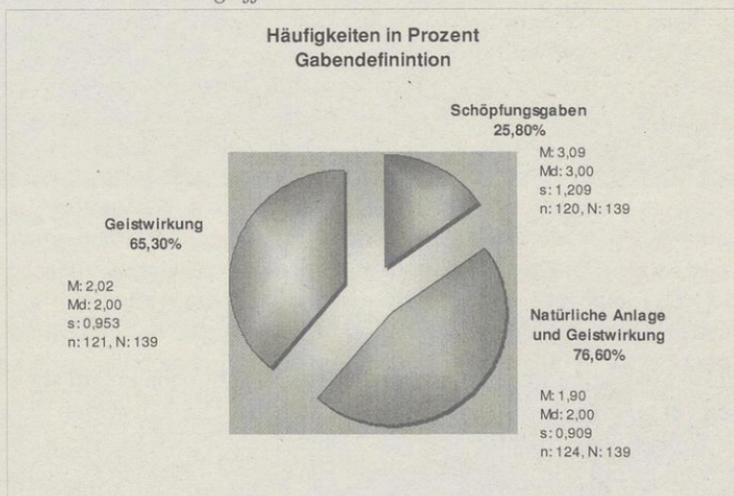


Diagramm 2: Dreifache Gabendefinition (© M.B.)

Der Befund, der Mehrfachnennungen umfasst, definiert neutestamentliche Gaben mit 26% als „Schöpfungsgaben, die jeder Mensch in allen Kulturen besitzt“, während 65% von „geistgewirkten Fähigkeiten“ ausgehen und die Mehrheit, nämlich 77%, die Gaben komplementär als „natürliche Anlagen und vom Heiligen Geist gegebene Fähigkeiten“ deuten. In den schriftlichen Zusatzaußerungen (44%) werden ntl. Gaben vorrangig pneumatisch und an zweiter Position schöpfungstheologisch-pneumatologisch bestimmt.

Das nächste Item fragte nach dem erstmaligen und wiederholten Empfangen ntl. Gaben (N=139). Entgegen der gängigen Kasualtheorie sticht der Erstempfang ntl. Gaben bei der „Geburt“ mit 62% Zustimmungen charakteristisch heraus. Das Item „Bekehrung zu Jesus Christus“ als Zäsur, Charismen zu empfangen, liegt mit 30% wesentlich tiefer. Der Erstempfang in der „Taufe“ (28%) und die weiteren zwei Ergebnisse weisen relativ nahe beieinander liegende Werte auf (Diagramm 3).

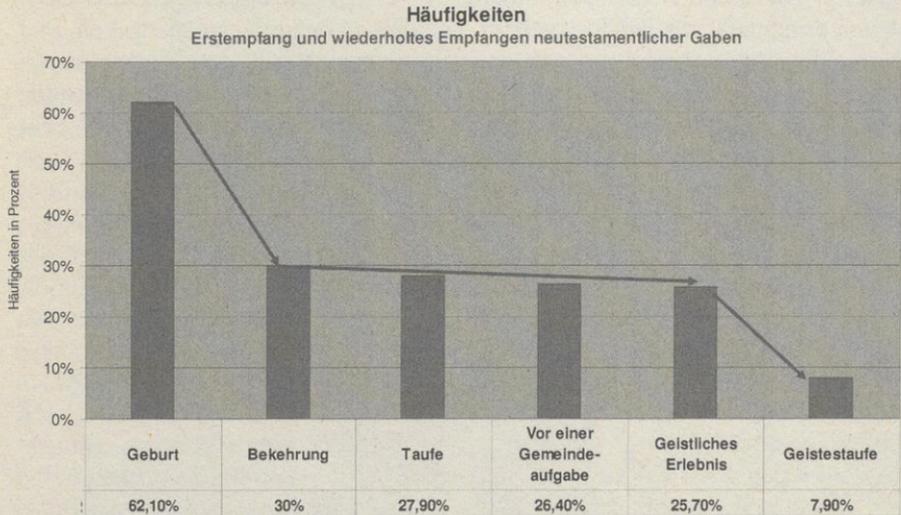


Diagramm 3: Erstempfang und wiederholtes Empfangen ntl. Gaben (© M.B.)

Das nächste qualitative Item fragte mit drei Halbsätzen nach einem schweren (1), teilweisen (2) oder leichten (3) Erkennen ntl. Gaben. Die Antworten der Fragetrias fallen äußerst vielschichtig aus. Ein Hauptergebnis der Pfarrer ist besonders relevant, weil es mit den Selbstbeobachtungen der interviewten Gemeindeglieder korrespondiert. So bestehen kausale Zusammenhänge zwischen psychischen Blockaden der Gemeindeglieder einerseits und einem erschwerten Entdecken der Gaben andererseits. Diese psychischen Blockierungen reichen vom defizitorientierten Denkansatz und Gabenbewusstsein und in Folge über ängstliche Zurückhaltung latent Begabter bis zu Minderwertigkeitskomplexen mit ihren unterschiedlichen Spielarten. Hier reißt der Befund ein Feld auf, dem die kirchliche Poimenik bisher keine allzu große Beachtung schenkte.

Auffällig ist der weitere Teilbefund, welche Begabungen in den Ortsgemeinden von den Pfarrern wahrgenommen werden. An erster Stelle stehen „Leitungsgaben“ (n=61), gefolgt von „musischen Gaben“ (n=46). Im Kontrast dazu rangieren Begabungen wie „Dienen“, „Helfen“, „Hirtendienst“ und „Prophetie“ deutlich am Ende (n=8).

Zur bedeutenden Itemsbatterie mit 16 Vorgaben gehört die retrospektive Frage, unter welchen Umständen Gaben sichtbar werden. Wie die Befunde auf den obersten beiden statistischen Rangstufen belegen, nehmen sich die Befragten selbst als primäre Gabenauslöser wahr. Dabei geht es weder um einen Pfarrerzentrismus noch stehen primär pastorale Handlungen im Vordergrund. Vielmehr spiegeln 79% eine Grundhaltung wider, die von einem Gemeindebild ausgeht, das zur wertschätzenden Subjektwerdung im Erkennen der Gaben beiträgt. Theo-

logisch gesehen entspricht der Befund dem Indikativ, weil der einzelne in seinem Begabtein gewürdigt wird. Auf dem *zweiten Rang* ist mit 74% die Erfahrung der Pfarrer platziert, dass motiviert vermittelte Gemeindeziele, die über alle Tätigkeitsfelder hinweg größere Perspektiven anvisieren, ebenfalls Begabungen bei den Gemeindegliedern zur Mitarbeit hervorrufen. Auf der *dritten Position* steht die Lob- und Vertrauenskultur (68%), deren Subjekt offen bleibt, so dass jede wechselseitige Beziehung, in der Lob ausgesprochen und Vertrauen geschenkt wird, Gaben entwickeln lässt. An *vierter Stelle* rangiert mit 63% das partizipierende Moment des Ergänzens zwischen Mitarbeitern und Hauptamtlichen auf Augenhöhe. Ergänzend zur Selbstwahrnehmung der Pfarrer als maßgebliche Gabenauslöser zeigt der qualitative Teilbefund, dass Gemeindeglieder eine Unterweisung zu den Charismen seitens der Pfarrerschaft vermissen und sich lehrhafte Predigten in den Gottesdiensten wünschen.

Als überraschendes Ergebnis darf in der 16-stufigen Prioritätsauflistung der *fünfte Rang* gelten (48%): Gemeindeglieder erkennen Begabungen durch provisorische Aufgaben („Lückenbüßer“). Am unteren Ende der Abfrageskala rangieren das proaktiv-geistliche Handeln im Zusprechen einer Gabe (13%), Angereiztwerden durch Begegnungen mit charismatischen Personen (12%) und besonders die kognitiven Zugänge.<sup>77</sup> Da zu jeder Itemsabfrage entsprechende Einzelgaben erfragt wurden, ergaben sich daraus weit über 200 Konkretionen.

Es ist bemerkenswert, dass auf das zuletzt betrachtete umfangreiche quantitativ-qualitative Item dennoch 109 Befragte die offene Zusatzfrage beantworten. Allein schon deshalb verdienen die Beobachtungen der Befragten hohe Aufmerksamkeit. Die einzelfallbezogenen Äußerungen antworten auf die retrospektive Frage, wie Gaben in der Gemeinde gefördert werden. Die Analyse filterte implizite Handlungsanweisungen der Pfarrer heraus, die die Befragten in ihren schriftlichen Aussagen an ihre Kolleginnen und Kollegen richten. Die sehr umfangreichen Ergebnisse lassen sich im Rahmen dieses Beitrages nur zusammenschauend in einer Grafik darstellen (*Diagramm 4*), die die qualitativen Erfahrungen der Pfarrer quantifizieren.

---

77 Vgl. Vorträge zu den Charismen (9,8%), überregionale Konferenzen (4,5%).

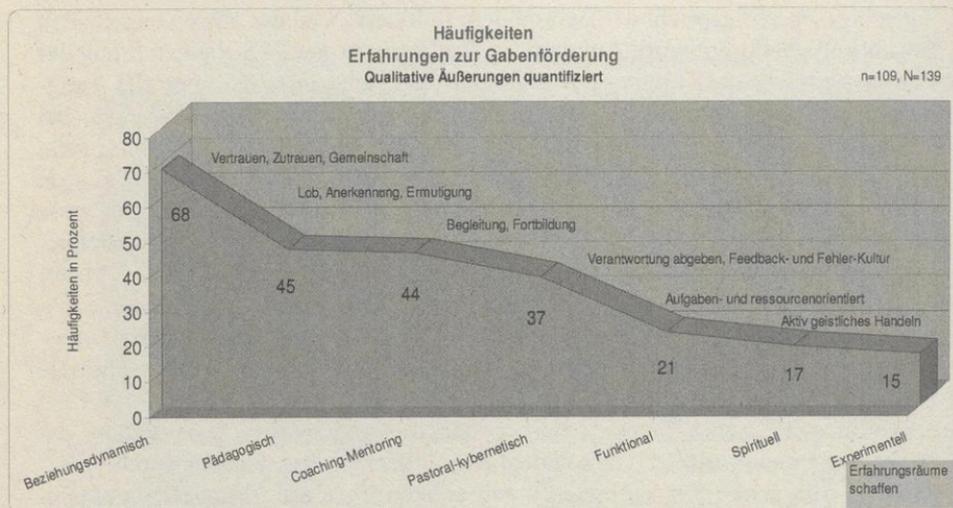


Diagramm 4: Gabenfördern – Qualitative Erfahrungen quantifiziert (© M.B.)

An erster (1.) Stelle mit 68% steht die beziehungsorientierte Kategorie des „Vertrauens“, die in Form von Vertrauensvorschuss vonseiten der Pfarrerschaft in die Fähigkeiten der Gemeindeglieder gefordert wird. Dieses Zutrauen schließt die Handlungsanweisung ein, dass Pfarrer Verantwortung abgeben. Auf dem zweiten (2.) Platz reihen sich die Erfahrungen der Pfarrer ein, dass Lob, Anerkennung und Ermütigung, die hier unter die pädagogische Kategorie subsumiert wurden, Gemeindegliedern helfen, ihre Begabungen wahrzunehmen. Prozentual nahezu gleichwertig schätzen Pfarrer die persönliche Begleitung (fachlich und geistlich) und Fortbildungskurse für Gemeindeglieder ein (3.), weil so ihre Gaben bewusst bleiben und weiter gefördert werden. Hier scheint zunächst eine Differenz gegenüber dem statistischen Befund vorzuliegen. Ein persönliches Begleiten scheint aber kaum zu geschehen, denn die qualitativen Äußerungen sind mehrheitlich als implizite Handlungsanweisungen und dringlicher Wunsch formuliert und häufig mit dem Zusatz begründet, dass die rechtlichen kirchenorganisatorischen Vorgaben tiefere Begegnungen mit den Menschen bereits im Keim ersticken oder die Schnittfläche der gemeinsamen Kontakte sich auf kurze Berührungspunkte beschränken.

Der Befund zur Frage nach den Prüfkriterien, an denen Begabungen zu erkennen sind, umfasst zunächst den individuellen Rahmen. Hier wurde nach der *Entwicklung der Identität* (1), *Dienstbereitschaft als Ausdruck der Hingabe an Gott* (2), dem *wachsenden Interesse an geistlicher Gemeinschaft* (3) und der *Freude an Aufgaben* gefragt. Die nächsten vier Vorgaben ermittelten im gemeinschaftlichen Bezugsfeld, inwieweit ein qualitatives Wachstum in *geistlichen Veränderungen* (1) generell und *seelsorgerlicher Stärkung* speziell (2) als Gabenindikator

von Pfarrern gedeutet wird. Daneben galt es festzustellen, inwieweit das „zum Glauben kommen der Menschen“ (3) als quantitatives Wachstum und *das Bedürfnis zur Mitarbeit* (4) seitens der Pfarrer als Indiz vorhandener Gaben eingeordnet wird. Die Teilnahme an dieser Itemsbatterie, die nach den Erkennungskriterien der Charismen fragt, ist zweifellos die höchste mit 97%. Kurz seien die vier Spitzenplätze der insgesamt acht Variablen erwähnt. An erster Stelle steht die emotionale Dimension der individuellen Freude an den Aufgaben (89%), gefolgt von der poimenischen Dimension einer seelsorgerlichen Stärkung des Individuums im gemeinschaftlichen Erfahrungsraum (71%). Die Befunde sind hoch einzuschätzen, weil sich alle Befragten beteiligen (n=139). An dritter Stelle steht die geistliche Dimension merklicher Veränderungen in der Gemeinschaft (n=128, 63%). Schließlich wird die Dienstbereitschaft, als Ausdruck der Hingabe des Einzelnen an Gott (n=132, 62%), als Indiz für das Vorhandensein von Gaben gedeutet.

Ebenso großes Interesse (n=139) besteht an der Frage, ob Pfarrer habituelle Gabenträger sind. Die Antworten nehmen vornehmlich eine Mittelposition („trifft teilweise zu“) 42% ein. Zwei Gruppen stehen einander gegenüber, denn während 32% gegen die These votieren, sprechen sich 26% als überzeugte Gabenträger aus.<sup>78</sup> Auch die Frage, ob Gemeindeglieder und Pfarrer ihre Charismen vor jeder Aufgabe neu empfangen, Charismen also einen ereignishaften Charakter tragen, belegt erneut eine mittlere Position (42%). Die Präferenz der einen Gruppe spricht sich deutlich, mit kulminierten 41%, für die habituelle Dauerhaftigkeit der Charismen aus, 17% votieren für aktualisierende Charismen.

Zuletzt geht aus dem quantitativen Befund hervor, dass weder der Gabentest von B. Hybels noch der von Chr. Schwarz eine Rolle spielen. Über 72% der Befragten setzen beide Tools überhaupt nicht ein. In den schriftlichen Äußerungen befremden Gabentests deshalb, weil ihre Sprache dem landeskirchlichen Umfeld nicht entsprechen, theologische Engführungen aufweisen und methodisch instrumentalisieren. Mit 23% rangiert die Frage am unteren Ende der Skala, ob Pfarrer regelmäßige Mitarbeitergespräche führen.

Schließlich: Die hier genannten Daten spiegeln zwar die Perspektive und Selbstwahrnehmung der Pfarrer wider; die Befragung hat aber weitaus mehr Ergebnisse erbracht. Hinzu kommt das Pendant der Gemeindeglieder, die das Bild der Pfarrer erweitern und teilweise korrigieren. Diese Ergebnisse und ein aufschlussreicher Vergleich mit der Befragung charismatisch-pentekostaler Gemeindeglieder im Einzugsbereich der EKiba, bleiben anderen Veröffentlichungen vorbehalten.

<sup>78</sup> Es sind aber nur 8% der Pfarrerschaft, die völlig zustimmen und 19%, die überwiegend dafür plädieren.

## 7. Ausblick: Thesen zur Weiterentwicklung

Angesichts der eingangs skizzierten kirchlich-offiziellen Zurückhaltung gegenüber Charismen zeigt der empirische Befund innerhalb der EKiBa nicht nur ein hohes Reflexionsbewusstsein, sondern lässt Erfahrungswerte erkennen. Im Folgenden werden die für die Praxis herausfordernden Befunde thesenartig und zur Weiterarbeit auch über den landeskirchlichen Kontext hinaus benannt. Dabei fließen zudem die systematisch-theologischen Voraussetzungen der Befragung ein.

1. Aus der Deutung der Charismen im Schöpfungsrahmen ergeben sich Folgerungen für die Praxis des missionarischen Gemeindebaus. Es gilt, konfessionslose Menschen, die bisher noch in einem eher distanzierten Verhältnis zu Glaube und Kirche stehen, in die Ortsgemeinde oder offene Pfarodie mit ihren Begabungen zur Mitarbeit einzuladen.

Wer eine gabenorientierte Mitarbeit erhofft, wartet nicht, bis glaubensdistanzierte Menschen zu verbindlichen Gemeindegliedern werden, sondern lädt schon vorher zur Mitarbeit ein.

2. Angesichts der anthropologischen Dispositionen der Charismen ist die vertraute Nähe zum Menschen zu suchen und sind mit Hilfe geeigneter Gabentests, etwa dem von EKiBa, biografische Entwicklungen, Ressourcen und aktuelle Lebenslagen kommunikativ-prozesshaft herauszuarbeiten, damit für Gemeindeglieder entsprechende Arbeitsfelder gefunden werden. Auch wenn die Gemeindeliteratur die Einführung von regelmäßigen (jährlichen) Mitarbeitergesprächen empfiehlt, führt die Mehrheit der Befragten keine Gespräche.

Wer eine gabenorientierte Mitarbeit will, setzt bei persönlichen Begegnungen an. Hauptamtliche und Mitarbeiter benötigen dazu eine durchdachte Konzeption, um dieser Aufgabenstellung gemeinsam gerecht zu werden. Dazu zählen Mitarbeitergespräche, um den bisherigen Gabeneinsatz zu reflektieren und den zukünftigen zu planen; sowie die Erstellung von Aufgabenbeschreibungen, damit Charismen und Aufgaben zusammen passen.

3. Eine Konsequenz der Tatsache, dass Charismen im Kontext ntl. Gemeindepfarraneise behandelt werden und anthropologische Dispositionen enthalten, besteht darin, dass in der Ausübung der Charismen wie in ihrer Wahrnehmung egoistische Grundhaltungen und eigennütziges Verhalten (Sünden) verborgen oder offensichtlich auftreten. Dieses theologische Faktum wurde von den Pfarrern wie Gemeindegliedern wechselseitig beobachtet. Die generelle Rede von der Unterscheidung der Geister ist daher speziell in den Niederungen des Gemeindelebens durch gegenseitige Korrektur in persönlichen Gesprächen oder im Schutzraum einer Kleingruppe und einer

entsprechenden Verkündigung und Unterweisung über einen gabenorientierten Gemeindeaufbau zu berücksichtigen.

Wer Charismen in seiner Gemeinde entdecken und weiterentwickeln will, sollte das weithin ausgeschlossene Tabuthema der Beziehungen untereinander zwischen Kooperation und Konkurrenz offen kommunizieren lernen.

4. Pfarrer sehen sich primär als kybernetische Schlüsselpersonen, mit dem Ziel, die Begabungen ihrer Gemeinde zu wecken. Aus pastoraler Perspektive entwickelt sich eine gabenorientierte Mitarbeit subjektbezogen, die in hohem Maße eine zweifache Kompetenz erfordert: Einerseits die Grundhaltung eines wertschätzenden Gemeindebildes, dass jeder Christ begabt ist und andererseits die Fähigkeit, Gemeindeziele motivierend zu vermitteln.

Wer eine gabenorientierte Mitarbeit anstrebt, ist herausgefordert, Zukunftsperspektiven und Konzeptionen für die Gemeinde nicht nur in Gremien zu entwickeln, sondern regelmäßig vor der ganzen Gemeinde zu kommunizieren.

5. Der qualitative Befund zeigt implizite Handlungsaufforderungen, welche die befragten Pfarrer an ihre Kollegen und Kolleginnen richten. Dabei artikulieren sie die Kosten einer gabenorientierten Mitarbeit, die im Verzicht auf eine autonome Arbeitsweise besteht, indem Pfarrer alle Aufgaben selbst kontrollieren und tun wollen.

Eine gabengenerierende Wertschätzung als Grundhaltung impliziert eine handelnde Konsequenz: Im Zutrauen als „Basismotivation“ Aufgaben abzugeben, im Team miteinander auf Augenhöhe zu arbeiten und die Mitarbeiter schrittweise mit fachlicher Kompetenz und geistlich zu begleiten.

6. Ergänzend dazu zeigt die empirische Erhebung generell für Pfarrerschaft und Gemeinde gleichermaßen, dass eine Lob- und Vertrauenskultur eine gabenorientierte Mitarbeit wesentlich fördert, weil Gemeindeglieder in ihren Aufgaben beflügelt werden. Zu ergänzen ist, dass auch Hauptamtliche mit ihren Partnern Anerkennung benötigen, was allzu oft vergessen wird. Zu den Schlüsselqualifikationen einer gabenorientierten Mitarbeit gehört darum die wechselseitige Wertschätzung von Hauptamtlichen und Gemeindegliedern, die mit viel Phantasie und Kreativität immer wieder neu ausgedrückt wird, weil echte Anerkennung neue Kräfte und Motivation freisetzt.

7. Pfarrer der EKIBa nehmen in erster Linie kybernetische Leitungsgaben und musische Gaben in ihren Ortsgemeinden wahr. Unauffälligere Charismen wie Dienen, Helfen, Hirtendienst und Prophetie bleiben den Hauptamtlichen eher verborgen.

Wer eine gabenorientierte Mitarbeit anstrebt, sollte auch diese Mitarbeiter entsprechend würdigen und ihnen bewusst – wie die Pfarrer in den schriftlichen Äußerungen vorschlagen – Anerkennung *vor* der Gemeinde aussprechen.

8. Wer eine gabenorientierte Mitarbeit vermisst, wird neben dem habituellen Geschenkcharakter der Charismen auch ihre spirituelle, dynamischereignishafte Bestimmung erkennen und darum in der Ortsgemeinde ein gemeindepädagogisches Konzept entwerfen, um eine kontinuierliche gabenorientierte Mitarbeit einzuüben.
9. Zum anderen fordert der aktualisierende Charakter der Charismen heraus, Gemeindeglieder und Mitarbeiter anzuleiten, in ihren sozialdiakonischen und missionarischen Aufgabenfeldern und ihrem persönlichen Umfeld das Wort Gottes und seine Kraft in Anspruch zu nehmen, damit etwa im Gebet oder in seelsorgerlichen Gesprächen das dem anderen helfende Charisma wahrgenommen wird.
10. Der qualitative Befund zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern zeigt einen komplementären Mangel. Der poimenischen Disziplin der praktischen Theologie ist die Aufgabe zugewiesen, fachliche Literatur für Pfarrer und verantwortliche Mitarbeiter zu erarbeiten, die helfen kann, psychische Blockierungen der Gemeindeglieder hinsichtlich ihrer determinierten Charismenverständnisse für die Mitarbeit in der Kirche zu lösen.
11. Die hier vorausgesetzte trinitarische Dimension der Charismen gründet analog in der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes und impliziert schöpfungstheologische, christologische und pneumatologische Perspektiven der Charismen. Der empirische Befund belegt, dass Pfarrer vorrangig die schöpfungsgemäßen Aspekte der Freude hervorheben mit denen Aufgaben bewältigt werden, und dies als wahrnehmendes Beurteilungskriterium vorhandener Charismen ansetzen.  
Wer Charismen fördern will, wird darauf achten, dass Gemeindeglieder Freude an ihren Aufgabenfeldern erleben. Auch die Lernpsychologie und psychosomatische Medizin bestätigen, dass positive Emotionen Lern- und Denkprozesse optimieren und den kreativen Umgang mit Situationen erheblich erleichtern.<sup>79</sup>
12. Als Pendant dazu – und im Gegensatz zur Gemeindeliteratur – beobachten Pfarrer, dass Aufgaben ohne positive Vorerfahrungen der Freude von Gemeindegliedern angenommen werden, um zu helfen, wo Mitarbeiter fehlen und gerade darin ihre Charismen entdecken.

79 Vgl. Monika Schwarz-Friesel: *Sprache und Emotion*, UTB 2939, Tübingen: Francke, 2007, 114f.

Wer eine gabenorientierte Mitarbeit will, wird das Mitarbeiten nicht ganz von einer Spaßideologie abhängig machen, sondern auch auf die Erfordernisse in der Gemeinde hinweisen, weil Charismen zum Dienen gegeben sind.

Der Ertrag der Untersuchung will auch das hier neu akzentuierte Charismenverständnis in die Diskussion einbringen und auf diese Weise für eine theologisch verantwortete Umsetzung bei der Erarbeitung neuer oder modifizierter Gabentests beitragen. Auch wenn die empirischen Daten im Forschungsfeld der Evangelischen Landeskirche in Deutschland, speziell in Baden, erhoben wurden, können sie grundsätzlich gelten und geben wertvolle Hinweise für andere Kirchen und Gemeinschaften.

Manfred Baumert

**Pastors, Churches and Charisma. How are charismata identified and developed?**

For the first time, an empirical-scientific inquiry has been carried out in the context of the Protestant State Church in Baden within the framework of a doctoral dissertation project (Discovering Charismata: A practical-theological inquiry in the Protestant Church of Baden. Pretoria: University of South Africa, 2009) which explores the question: How are charismata being discovered? The findings give valuable information for the recruitment as well as development and training of voluntary workers within a church-setting. The contribution puts selected empirical findings into an historical systematic-theological context. Above all, it gives a fresh understanding of charismata and the way they are discovered. The author understands charismata in a trinitarian, particularly salvation history-related dimension as both creational and Christ- and Spirit-given gifts. The question whether we have to differentiate between natural and supernatural gifts can be left behind. Furthermore, the interpretation of the charismata as of trinitarian origin opens up new ways to identify and develop charismata. All in all, the inquiry clearly points to the need of a change in perspective and mentality which, in the face of the pending structural change, is required of the pastors and also the members of the Lutheran Church – and certainly also of the Free Churches – in Germany.

# Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Neues Testament	Jürg Buchegger-Müller	j.buchegger@datacomm.ch
Historische Theologie	Klaus vom Orde	klausvomorde@gmx.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	stadelmann@fthgiessen.de

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

## Altes Testament

### 1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

---

Wolfgang Kraus, Martin Karrer (Hg.): *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, geb., XXVIII, 1516 S., € 64,-

---

Die *Septuaginta deutsch* („LXX.D“) entspricht einem lange bestehenden Desiderat. Zweifellos wird sich dieses Werk für theologisch Arbeitende als unentbehrliches wissenschaftliches Hilfsmittel etablieren, das man aber nicht unkritisch verwenden sollte.

Die „Septuaginta“ („LXX“), die altgriechische Fassung des Alten Testaments (und eine Anzahl weiterer mit diesem assoziierter Schriften) steht seit einiger Zeit stärker im Fokus der Forschung. Für die Arbeit an der LXX stehen zwar grundsprachliche Editionen zur Verfügung. Ein Problem stellt jedoch für manche das LXX-Griechisch dar, das an vielen Stellen schwierig und in verschiedener Hinsicht linguistisch noch ungenügend erschlossen ist: Der Ruf nach vertrauenswürdigen Übersetzungen wurde immer lauter. So liefen international verschiedene LXX-Übersetzungsprojekte an: *La Bible d'Alexandrie* (1986 begonnen; noch unvollendet) und *A New English Translation of the Septuagint* (seit 2007). 1999 kam ein deutsches Projekt hinzu, das 2009 zur Publikation der ersten deutschen LXX-Übersetzung führte; ein Erläuterungsband soll folgen. Die LXX.D ist so

positiv aufgenommen worden, dass demnächst eine zweite Auflage erscheinen wird.

Die LXX.D ist das Gemeinschaftswerk eines Teams von 111 Personen, das vor allem in der evangelischen, römisch-katholischen und orthodoxen Theologie, aber auch der Klassischen Philologie und einigen anderen Disziplinen tätig ist. Hauptherausgeber sind die Neutestamentler Wolfgang Kraus (Saarbrücken) und Martin Karrer (Wuppertal). Dass ihnen nicht nur wissenschaftliche Qualität, sondern auch eine breite ökumenische Akzeptanz wichtig war, macht das Geleitwort deutlich, das von führenden Vertretern der evangelischen, römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen sowie der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands unterzeichnet ist. Den Bedürfnissen der Orthodoxen Kirche, für die die LXX (zu einem großen Teil) als kanonisch gilt, wird besonders Rechnung getragen: durch Hinweise zum kanonischen Status der in der LXX.D übersetzten Schriften, durch Fußnoten, die über die orthodoxe Verständnis- und Lesetradition informieren („ORTH. L.“), sowie durch einen Anhang mit den „Lesungen in den orthodoxen Gottesdiensten“.

Im *Einleitungsteil* wird eine Reihe relevanter Themen behandelt, u. a.: Entstehung und Umfang der LXX, ihre Geschichte und deren Auswirkung auf den Wortlaut, ihre Bedeutung sowie die Voraussetzungen, Ziele und Durchführung der LXX.D.

Zu den Charakteristika des *Hauptteils* zählen:

- (1) Textumfang und Anordnung der Schriften stimmen fast völlig mit der Rahlfs-Edition überein.
- (2) Textgrundlage ist, soweit verfügbar, die Göttinger Ausgabe, sonst Rahlfs („RA“) bzw. Rahlfs-Hanhart („RA<sup>HA</sup>“). Abweichungen von der Göttinger Ausgabe sind in den Fußnoten vermerkt, z. B. zu Gen 38,14a: „*verhüllte sich mit einem Schleier*: RA *hüllte sich einen Schleier um*.“
- (3) Als Buchtitel steht jeweils zunächst derjenige der LXX-Tradition; in Klammern folgen solche, die sich zusätzlich eingebürgert haben, z. B. „*Paroimiai* (Proverbia/Sprichwörter/Sprüche Salomos)“. Analog hat die LXX-Zählung Vorrang; Alternativen stehen in eckigen Klammern, z. B. im Fall von Ps 23: „[23] 22“.
- (4) Texte mit Doppelüberlieferung sind in beiden Fassungen übersetzt, z. B. Daniel „LXX“ und „TH“ (= Theodotion).
- (5) Im Blick auf die Sprachgestalt heißt es auf S. XX: „Angestrebt wird eine sinnentsprechende Textfassung, die die Treue zum Griechischen in verständlichem Deutsch wahrt sowie ohne Griechisch- und Hebräisch-Kenntnisse benutzbar ist“. Auf eine geschlechtsinklusive Wiedergabe wird verzichtet. Eigennamen und geographische Bezeichnungen richten sich grundsätzlich nach der LXX-Form, bei besonders bekannten aber nach den Locomer Richtlinien; z. B. heißen Jakobs Ehefrauen Lea und Rahel hier „Leia“ (LXX Λεια) und „Rachel“ (LXX Ραχηλ), Abraham aber „Abraham“, nicht „Abraam“ (LXX Αβρααμ).

(6) Die Unterschiede zum hebräisch-aramäischem Standardtext („MT“) sind hervorgehoben: Normalschrift signalisiert Übereinstimmung mit dem MT (im Wesentlichen), Kursivschrift Abweichungen im Wortlaut oder durch Überschüsse in der LXX gegenüber dem MT. Abweichungen können von unterschiedlicher Signifikanz sein, sodass die Herausgeber auf S. XXI betonen: „Alles in allem verlangen die Kursivierungen (und genauso der Verzicht auf sie) eine Nachprüfung am Urtext, ehe interpretatorische Schlussfolgerungen gezogen werden.“ Ein hochgestelltes „+“ weist auf ein zusätzliches Textstück im MT hin. So lautet Jes 61,1 in der LXX.D: „Der Geist des Herrn + (ist) auf mir, weil *er* mich gesalbt hat; um frohe Botschaft den Armen zu bringen, hat er mich abgesandt, um die zu *heilen*, die zerbrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung zu verkünden und *den Blinden neue Sehkraft*“. Nach „Herrn“ (אֲדֹנָי) hat der MT zusätzlich „Gottes“ (יְהוָה, Qere hier [!] אֱלֹהִים). Statt des „er“ (Endung von ἔχρισεν) steht im MT explizit יְהוָה „HERR/Jahwe“. Für „heilen“ (ιάσασθαι) hat der MT (eigentlich) „verbinden“ (קָבַץ) und für „den Blinden neue Sehkraft“ (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) „den Gefesselten Befreiung“ (לְאִסְרוּרִים פְּקֻדָּה).

(7) Die Fußnoten enthalten „abweichende Verständnismöglichkeiten, ausgewählte Hinweise zum griechischen (und manchmal hebräischen) Wortlaut, einzelne knappe Erklärungen und Varianten der orthodoxen Lese- und Verständnistradition.“ (S. XXII). Zu „Bersabee“ in Ps 50,2 (MT 51,2) etwa vermerkt die Fußnote: „*Bersabee*: = Batseba. Luk sowie ORTH. L. [= orthodoxe Lesetradition] + *Frau des Urias*“, zu „(nach der Fülle deines) Mitleids“ in Vers 3: „*Mitleids*: wörtlich Pl., so auch ORTH. L.“

(8) Jede Schrift bzw. Schriftengruppe ist mit einer Einleitung versehen, in der Besonderheiten der jeweiligen LXX-Fassung thematisiert werden.

Der *Anhang* enthält, ähnlich wie andere Bibelausgaben, u. a. Informationen zu Geschichte, Kalender, Maßen, Gewichten und Geldwerten sowie Landkarten, aber auch LXX.D-Spezifisches u. a. zu Transkriptionen und Namensformen, Konjekturen, Differenzen zwischen Rahlfs und Rahlfs-Hanhart sowie zur Entstehungslegende der LXX.

Wie ist diese Publikation zu beurteilen? Zunächst sind die Herausgeber und ihr Team, wie ich meine, zu ihrer Mammutleistung zu beglückwünschen. In solch kurzer Zeit ein solch komplexes und umfangreiches Werk produziert zu haben, und das mit über hundert Leuten unterschiedlichster Prägung, die fast ausnahmslos ihre Freizeit dafür aufopferten, kann nur Bewunderung hervorrufen. Das dabei erreichte Qualitätsniveau ist ebenfalls beeindruckend, wenn auch einige problematische Aspekte nicht unerwähnt bleiben dürfen. Diese sind wohl weitestgehend auf den engen Zeitrahmen und die Heterogenität des Teams zurückzuführen und lassen sich, mindestens zum Teil, in künftigen Auflagen korrigieren:

(1) Zur Übersetzung: Angesichts der Hauptzielsetzung der LXX.D ist es völlig einsichtig, weshalb man sich offenbar für den philologischen Übersetzungstyp entschieden hat, bei dem die Struktur der Ausgangssprache dominant gesetzt und

die zielsprachliche Gestalt dieser nachgeordnet ist (vgl. K. Reiss: *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*, Wien: WUV, 1995, 21f). So nützlich diese Übersetzungsweise für einen Großteil der mit der LXX Arbeitenden ist, so deutlich hat sie eben auch ihre Schattenseite: An vielen Stellen hat sie zu einem gewöhnungsbedürftigen deutschen (manchmal undeutschen) Text geführt, den man zwar (meist) versteht, der aber nicht selten äußerst unnatürlich klingt, so etwa in Gen 11,6: „Und der Herr sprach: Siehe, sie haben alle eine Art und eine Lippe und dies haben sie angefangen zu machen und jetzt wird ihnen alles, was sie sich zu machen anschicken, nicht entweichen.“ Mit anderen Worten: Zum normalen Durchlesen oder Vorlesen des Bibeltextes (wie dies offenbar, mindestens für den orthodoxen Bereich, auch intendiert ist) eignet sich die LXX.D in vielen Fällen kaum. Außerdem kann beim Lesen leicht der Eindruck entstehen, dass das LXX-Griechisch genauso unnatürlich klang wie das Deutsch der LXX.D, was jedoch nur für bestimmte Teile der LXX (etwa Ri) zutreffen dürfte. Der deutsche Sprachstil der LXX.D wäre vermutlich besser gelungen, wenn das Team unter geringerem Zeitdruck gestanden hätte. Es hätten sich wohl auch noch mehr Versehen und andere Ungereimtheiten – bei einem solchen Projekt unvermeidbar – tilgen lassen (wie z. B. im Fall von  $\theta\upsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$  bzw. der Perfektform in Gen 8,6f oder im Fall von  $\alpha\nu\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$  in Gen 22, mit dem nicht konsequent verfahren wird: in V. 2 durch „[hinauf] führen“ [?] wiedergegeben, in V. 13 [sinnvoller] durch „darbringen“). Dennoch: Bei der LXX.D handelt es sich um eine sorgfältig erarbeitete, im Ganzen vertrauenswürdige philologische Übersetzung, die man aber (bei ernsthafter wissenschaftlicher Arbeit) stets anhand grundsprachlicher Editionen und wissenschaftlicher Standardwerkzeuge überprüfen sollte.

(2) Zu den Hervorhebungen der Unterschiede zwischen LXX und MT: Auch mit diesen gilt es an sich (wie von den Herausgebern selbst betont) kritisch umzugehen. Nach meinem Dafürhalten sind diese Hinweise aber nicht nur typographisch hervorragend gelungen, sondern sie werden sich vermutlich auch für viele als die beliebteste Komponente der LXX.D erweisen.

(3) Zu den Fußnoten: Meist sind diese inhaltlich wie formal gelungen. Man begegnet darin aber auch Anmerkungen, die sich mindestens in den Ohren von theologisch Arbeitenden eigentümlich anhören (z. B. bei Gen 13,8: „*Brüder*: wörtlich *brüderlich* (verbundene) *Menschen*.“) oder die nicht richtig in die Fußnoten einer solchen Übersetzung passen wollen (z. B. die Anmerkung zu 1 Sam 1,2 [Wirkungsgeschichte des Namens „Hanna“] oder zu 1 Sam 28,12 [Festlegung des im MT gemeinten Sinns]).

(4) Zu den anderen Beigaben (besonders im Einleitungsteil): Diese sind, soweit ich es feststellen und beurteilen konnte, zumeist von hoher Qualität (offensichtlich von LXX-Spezialisten verfasst). Ein Bereich, der – zumindest für typische JETH-Leserinnen und Leser – nach deutlicherer Klärung ruft, ist die Kanonfrage. Man täte m. E. gut daran, das in der LXX.D Gesagte anhand von Studien zu ergänzen, wie sie etwa Roger Beckwith (*The Old Testament Canon of the New Tes-*

tament Church, London: SPCK, 1985) und Andreas Hahn (*Canon Hebraeorum – Canon Ecclesiae*, Berlin: LIT, 2009) vorlegen.

Kurzum: Die LXX.D bietet eine im Ganzen sorgfältig erarbeitete, vertrauenswürdige philologische Übersetzung, besonderes aber überaus gut gelungene Hinweise auf Unterschiede zum MT. Dieses Werk (hoffentlich bald vervollständigt durch den angekündigten Erläuterungsband) ist zweifellos ein empfehlenswertes neues wissenschaftliches Hilfsmittel für theologisch Arbeitende, die bei ihren Forschungen der LXX besser gerecht werden möchten. Der häufig eher unnatürliche deutsche Sprachstil ist dabei in Kauf zu nehmen. Angesichts einer Reihe von Mängeln ist zudem von einer allzu unkritischen Verwendung von Übersetzung und Beigaben abzuraten.

Heinrich von Siebenthal

Oda Wischmeyer (Hg.): *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*, Berlin: de Gruyter, 2009, geb., LXX, 696 S., € 169,95

Worum es im vorliegenden Nachschlagewerk geht, wird aus dem Titel deutlich. Was jedoch nicht auf den ersten Blick offensichtlich ist, ist die besondere Perspektive, von der die Darstellung der Begriffe, Methoden, Theorien und Konzepte der Bibelhermeneutik angegangen wird. Das Lexikon positioniert sich bewusst in einem nach-postmodernen Kontext und, und hierin liegt das eigentlich Besondere, ist um einen inter- oder transdisziplinären Ansatz bemüht. Die Bibel und deren Auslegung werden dementsprechend als Allgemeingut und als Aufgabe aller textbezogenen akademischen Disziplinen aufgefasst. Hervorzuheben ist zudem, dass sich das Lexikon nicht lediglich als Sachwörterbuch versteht, sondern darüber hinaus auch konzeptionell zur Entwicklung eines textbasierten, transdisziplinären Verständnisses von Bibelhermeneutik beitragen will.

In ihrer Einführung zum Lexikon umreißt die Herausgeberin dessen Konzeption genauer, indem sie fragt, wie sich die Bibelhermeneutik des Lexikons einerseits zur theologischen und „Biblischen Hermeneutik“ verhält, andererseits aber auch zu den historischen, philologischen und linguistischen Methoden der wissenschaftlichen Textinterpretation in Beziehung zu setzen ist. Das Lexikon trägt außerdem den Entwicklungen der letzten Zeit Rechnung, wenn es darum bemüht ist, neben der Autoren- oder Entstehungsperspektive (also der historischen Erklärung) und der Textperspektive auch die Leser- oder Wirkungsperspektive einzubeziehen. Damit wird, wie Wischmeyer hervorhebt, die oftmals vorherrschende „Engführung auf den primären Rezipientenkreis“ ausgeweitet (XIII).

Als Sachbereiche des Lexikons werden alt- und neutestamentliche Hermeneutik und Exegese, Bibelhermeneutik in Geschichte und Gegenwart, theologisch-systematische Hermeneutik, antike Hermeneutik und Alphilologie, Auslegung

der Heiligen Schriften in Judentum und Islam, die literaturwissenschaftliche Textinterpretation, Theorien und Methoden der Sprach- und textbezogenen Kulturwissenschaften und der philosophischen Hermeneutik ausgewiesen. Der internationale Mitarbeiterkreis setzt sich aus 311 Autorinnen und Autoren aus den entsprechenden Fachgebieten zusammen, wobei, wie Wischmeyer ausführt, vor allem die angelsächsische und nordische exegetische Forschung berücksichtigt wurde.

Der einführende Artikel der Herausgeberin geht zunächst knapp auf den gegenwärtigen Stand der Forschung ein. Dabei wird unter Hinweis auf einige als zentral aufgefasste Arbeiten von Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Christoph Dohmen/Günter Stemberger, Manfred Oeming, Klaus Berger, Eckart Reinmuth und Oda Wischmeyer auf Ansätze zur Entwicklung eines neuen Paradigmas Bezug genommen, die die traditionell eher binnentheologisch ausgerichtete Bibelhermeneutik auf verschiedene Weise in den weiteren Kontext von Theologie und Text- und Kulturwissenschaften stellen. Die in Ansätzen hier schon vorhandene neue Perspektive, die das vorliegende *Lexikon der Bibelhermeneutik* weiterzuentwickeln bemüht ist, ist davon geprägt, dass sie vom Textbegriff ausgeht, einen gesamtbiblischen Ansatz vertritt, eine hermeneutische Reflexion der exegetischen Methoden anstrebt, ein interreligiöses Interesse verfolgt und von einer kulturwissenschaftlich orientierten Fragestellung bestimmt ist.

Im Rahmen der Analyse des gegenwärtigen Forschungsstands geht das Werk besonders auch auf die Bedeutung der geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen für das Projekt des Lexikons ein, insbesondere auf die Philosophie, die (kulturwissenschaftlich orientierte) Literaturwissenschaft (und deren Interesse an Intertextualitäts-, Erzähl-, Mythos-, Gattungs- und Kanonforschung sowie dem Verhältnis von Autor und Text und den Interpretationsgemeinschaften kanonischer Texte) und die Sprachwissenschaft.

In einem nächsten Schritt wird die Idee des Lexikons unter den Gesichtspunkten der hermeneutischen Prämisse, der wissenschaftlichen Rahmenbedingungen, des Programms und des transdisziplinären Entwurfs entwickelt. Die hermeneutische Prämisse ist dabei in den Worten zusammengefasst, dass es sich bei der Bibel nicht lediglich um „das Buch der Kirchen und Christentümer“ handelt, sondern vielmehr um „ein Buch der Menschheitskultur“ (XXI). Dementsprechend wird dann auch eine *philologia et hermeneutica sacra* als unzureichend empfunden und die Forderung erhoben, die biblische Exegese und die theologisch-systematische Schriftlehre zum einen für „die zeitgenössischen Methoden und Theorien der Text- und Kulturwissenschaften“ zu öffnen, zum anderen aber auch die Texte, Methoden und Theorien der biblischen Hermeneutik den Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften zugänglich zu machen. Dabei soll keineswegs die Bibel dem Christentum und der christlichen Theologie und Exegese entrissen werden. Vielmehr betont Wischmeyer: „die christliche Bibel ist ... zuerst und genuin das kanonische Buch der Kirchen und Christentümer, darüber hinaus aber eines der entscheidenden Bücher der Menschheitskultur“ (XXVI).

Bei den wissenschaftlichen Rahmenbedingungen wird vor allem auf die in getrennten Bahnen verlaufene Entwicklung der alt- und neutestamentlichen Wissenschaften hingewiesen, die zwar aufgrund ihrer differenzierten wissenschaftlichen, historischen Herangehensweise zu großen Fortschritten in den Bereichen der Exegese, Theologie und Hermeneutik der beiden Schriftcorpora geführt, dabei aber auch zu dem Dilemma beigetragen habe, dass die Einheit der Schrift, die von der systematischen Theologie nach wie vor betont wird, in den exegetischen Disziplinen kaum noch wahrgenommen werden kann. Gegenläufige Tendenzen werden auch im Verhältnis zwischen theologisch denkenden Ansätzen und dem religionswissenschaftlichen Diskurs wahrgenommen, mit seiner Forderung, bei der Auseinandersetzung mit den Texten lediglich religionswissenschaftliche Methoden und Perspektiven zuzulassen. Als Beispiele für das Interesse an einer mehr theologisch orientierten Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments werden vor allem Rudolf Bultmanns existenziale Interpretation, die Neue Hermeneutik der Bultmannschule und der von Brevard Childs entwickelte „Canonical Approach“ aufgeführt. Vor dem auf diese Art beschriebenen Kontext geht es dem *Lexikon der Bibelhermeneutik* darum, der Spannung zwischen Bibeltext und Textrezeption gerecht zu werden, indem die historische als auch die multiperspektivische Dimension des Verstehens gleichermaßen in den Vordergrund gerückt werden.

Das Programm des Werkes wird treffend mit dem Begriff der „Bibelhermeneutik“ im Gegensatz zur „Biblischen Hermeneutik“ umrissen, bevor nochmals auf dessen transdisziplinären Charakter eingegangen wird.

Nach dieser Vorstellung des grundsätzlichen Programms und Ansatzes des Lexikons will ich noch kurz auf seinen Inhalt, d. h. auf die aufgenommenen Lemmata, eingehen. Diese gliedern sich in vier Kategorien (Leitartikel, Hauptartikel zur hermeneutischen Grundterminologie, exegetisch-kirchengeschichtlich-literaturwissenschaftliche Artikel und philosophisch-theologisch-hermeneutische Artikel), sind aber unabhängig von ihrer jeweiligen Kategorie alphabetisch aufgeführt. Die sechs Leitartikel des Werkes behandeln die Themen Altes Testament, Bibel, Exegese, Hermeneutik, Neues Testament und Text. Bei den Hauptartikeln stehen Bereiche wie z. B. Auslegung/Auslegen/Ausleger, Bedeutung, Geschichte/Geschichtlichkeit, Kanon/Kanonizität, Methode(n), Offenbarung, Rezeption, Sinn, Textualität und Verstehen im Vordergrund. Die Beiträge zu den anderen beiden Kategorien können hier nicht einmal ansatzweise aufgelistet werden, aber es ist noch aufzuzeigen, wie die transdisziplinäre Ausrichtung des Lexikons im Rahmen der einzelnen Lemmata umgesetzt wurde. Dies gestaltet sich so, dass jedes Lemma nacheinander aus der Perspektive der folgenden Disziplinen betrachtet wird (wobei selbstverständlich nur die als jeweils relevant empfundenen Disziplinen zu Wort kommen): Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Judaistik, Islamwissenschaft, Altphilologie, Literaturwissenschaft, Textlinguistik und Philosophie. Jeder Autor

liefert am Ende seines Beitrags eine knappe Bibliographie, die eine weitere Vertiefung mit dem Thema ermöglicht.

Was also ist von dem vorliegenden Werk und dessen Ansatz zu halten? Hinsichtlich der Qualität der Artikel gilt natürlich, was sich an allen Nachschlagewerken dieser Art beobachten lässt, dass nämlich bei Einbeziehung einer Vielzahl von Autoren und der unvermeidlichen Limitationen hinsichtlich der Länge der einzelnen Beiträge Qualitätsunebenheiten zu erwarten sind. Mein grundsätzlicher Eindruck ist hier jedoch positiv. Zwar hätte ich mir des Öfteren eine etwas ausführlichere Darstellung gewünscht, nicht zuletzt da die notwendige Beschränkung auf die von den Autoren wahrgenommenen Hauptansätze oder –aspekte gelegentlich zu Unausgewogenheiten in der Darstellung führen kann, aber diese in einem solchen Werk wohl unvermeidliche Schwäche wird im vorliegenden Fall vom multiperspektivischen und transdisziplinären Ansatz des Lexikons mehr als aufgewogen. Es ist gerade dieser Ansatz, der dem Leser neue Erkenntnisse und neue Perspektiven erschließt, die sonst manchmal nur schwerlich zu gewinnen wären.

Der Ansatz, eine *philologia et hermeneutica sacra* als unzureichend zu betrachten, mag manchem Leser Schwierigkeiten bereiten. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass eine solche Perspektive hier nicht abgelehnt sondern vielmehr neben anderen Ansätzen stehen gelassen wird mit dem Ergebnis, dass traditionelle theologisch-hermeneutische Begriffe und Konzepte genauso aufgegriffen werden wie im weiteren Sinn geistes- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen. Der Gewinn eines solchen Ansatzes lässt sich vielleicht im Hinblick auf eine in Großbritannien vor einiger Zeit kontrovers geführte Diskussion um den akademischen Wert von Bibelwissenschaften und Theologie aufzeigen. Als akademische Disziplinen werden sich diese auf Dauer nur halten können, wenn die Bibel tatsächlich als eines der entscheidenden Bücher der Menschheitskultur verstanden und der Diskurs mit anderen akademischen Disziplinen gesucht wird. Eigentlich sollte dies aber selbstverständlich sein, ist es doch ganz im Sinne des Evangeliums.

Karl Möller

## 2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

---

James K. Hoffmeier: *Die Antike Welt der Bibel. Eine Reise zu den bedeutendsten archäologischen Entdeckungen im alten Orient*, Hg. Alexander Schick, Gießen: Brunnen Verlag, 2009, geb., 192 S., € 24,95

---

Prächtige Bilder, verständliche Sprache, Klassiker der Archäologie und neueste Funde, so kommt der neue archäologische Begleitband durch die biblische Ge-

schichte aus dem Brunnen Verlag daher! Sein Autor, James K. Hoffmeier, selbst in Ägypten Leiter von Ausgrabungen, versteht sich als ein Reiseführer, der die biblische Welt anschaulich machen will (185). Es ist ihm gelungen: ein schönes und lesenswertes Buch! Und ein nötiges dazu! Denn sachliche Information über die Bedeutung der Archäologie für die Bibel ist nötig, besonders angesichts von „Da Vinci Code“ und anderen (Mach-)Werken. H. richtet sich nicht zuerst an den Fachkollegen, sondern an den Nichtfachmann und aufgeschlossenen Bibelleser. Und er schreibt verständlich und erklärt auch Fachbegriffe (wie z. B. Bulle). Ausnahmen wie „die postmoderne Hermeneutik des reader-response“ (29), die wahrscheinlich nur Eingeweihte verstehen, bestätigen die Regel.

Neben dem Vorwort stammt wohl auch (mindestens teilweise) das Literaturverzeichnis mit einigen deutschen Titeln vom deutschen Herausgeber Alexander Schick. Ein Register und der Bildnachweis beschließen den Band. Die Zeittafel auf S. 8–9 ist sehr übersichtlich und hilfreich. Der Hauptteil geht nach einer Einführung in die biblische Archäologie (Kapitel 1–2; S. 11–32) durch die biblische Geschichte des AT (Kapitel 3–9; S. 33–123) und NT (124–183), angefangen mit der Schöpfung bis zu den Sendschreiben der Offenbarung.

Die Rolle der Archäologie in Bezug auf die Bibel ist nach H. eine vierfache (31): „1. Zusammenhang“: die biblische Zeit besser verstehen; „2. Vergleiche“: Unser Wissen über biblische Ereignisse und Personen ergänzen; „3. Herausforderungen“: „Irrtümliche ... Auslegungen biblischer Abschnitte ... überprüfen“; „4. Bestätigungen“: biblische Ereignisse werden durch die Archäologie bestätigt. In dem Gang durch die biblische Geschichte spielen am ehesten die Nummern 2 und 4 eine Rolle: Ergänzung und Bestätigung von Ereignissen und Personen der Heiligen Schrift.

Das Buch gefällt mit zumeist farbigen Fotografien, Karten und Skizzen, welche den Text gekonnt illustrieren. Die Qualität der Bilder ist gut. Zu gewinnen weiß Hoffmeier auch durch seinen Umgang mit anderen Positionen. So stellt er beispielsweise als Vertreter der Spätdatierung des Exodus und der Landnahme trotzdem auch abweichende Meinungen sachlich dar. Insbesondere die Diskussion um Jericho liest sich wohlthuend fair. Ein weiteres Moment sind die zahlreichen Verweise auf neue und neueste Ergebnisse. So finden z. B. auch der Name Goliath und das Grab des Herodes Erwähnung, beides neueste Funde.

Sicherlich kann ein solcher Band das Verhältnis von Bibel und Archäologie nicht in erschöpfender Weise diskutieren. Das leisten andere Werke. Doch die Vermittlung von Forschungserträgen in Bezug zur Bibel an eine breite Leserschaft ist eine ebenso wichtige Aufgabenstellung. Dies ist H. gelungen. Die vielen kleinen Exkurse und die wunderschönen Abbildungen machen die Lektüre abwechslungsreich und anregend. Prädikat: empfehlenswert. Diesem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen.

Für eine hoffentlich notwendige weitere Auflage seien hier einige Korrekturhinweise verzeichnet: Auf S. 22 fehlt den *Aposteln* (Absatz 4, Zeile 2) ein „n“, ebenso den *Texten* (24, A. 2, Z. 5),

weiterhin den „babylonischen Texten“ (32; Z. 13), sowie den 60er-Jahren (89, A. 2, Z. 5) und den Hebräern (184; A. 2, letzte Zeile). Auf S. 47 in der vorletzten Zeile fehlt der Konjunktion „dass“ ein „s“. Weitere Versehen: 51; Z. 9: falsche Trennung von *Machtzen-trum*; 58, vorletzte Z.: 4 Mo 33; 63, Z. 8: 2 Mo 25–31; 84, linke Kolumne, Z. 18: falsche Datierung von Sinuhe („1. Jh“), richtig: 2. Jahrtausend (vgl. S. 41); S. 90, linke Kolumne, Z. 2: besser „*Ächtungstexten*“ statt „*Verfluchungstexten*“; 93, linke Kolumne, Z. 10: Trenne „*Amen-em-ope*“; 106, Z. 9: für die Deportierten aus Samaria sollte der irreführende Begriff „*Samaritaner*“ vermieden werden; 114, drittletzte Z.: lies 586 statt 568; 139, drittletzte und vorletzte Z.: die Ältesten heißen *zekenim* und nicht *zakenim*; 142, linke Kolumne, Z. 3: *Jünger* (hier mal ohne „n“); 154, A. 2, Z. 2: *Joses Bar Kajapha* (nicht *Kaiphaz*); 162, Z. 1: *loculus* ist lateinisch und nicht griechisch; 162, A. 2, Z. 2: bei *Ossuarien* fehlt ein „u“; 176, Bildbeischrift: es heißt „Korinth mit dem Akrokorinth“ (vgl. 178); 182: In der Karte fehlt Thyatira (im Unterschied zum Haupttext) das „h“. Im Literaturverzeichnis (186) lautet der Name richtig *Amnon Ben-Tor* und nicht *Ben-Tor Amnon*. *Joram* war doch wohl ein Sohn Ahabs und nicht dessen Enkel (103). Die Edomiter erstrecken sich bis zum Golf von Aqaba und nicht bis zum Golf von Suez (92).

Klaus Riebesehl

### 3. Kommentare, exegetische Beiträge

---

Thomas B. Dozeman: *Commentary on Exodus*, The Eerdmans Critical Commentary, Hg. David Noel Freedman, Astrid B. Beck, Grand Rapids/MI, Cambridge: Eerdmans, 2009, Pb., XIX, 868 S., US \$ 55,-

---

Ein neuer Exoduskommentar in einer relativ neuen Kommentarreihe weckt Neugier! Wie versucht Thomas Dozeman, Professor am United Theological Seminary in Dayton (Ohio), auf die unterschiedlichen Erwartungen wissenschaftlicher oder pastoraler Art zu reagieren? Bereits auf den ersten Blick fallen drei Dinge auf: 1. der Kommentar ist umfangreich (fast 900 Seiten), aber handlich, 2. er präsentiert innerhalb des Kommentars nur wenige, aber dann wichtige Literaturangaben, obwohl die Bibliographie mehr als 50 Seiten umfasst und 3. bietet Dozeman auf 45 Grafiken und Tabellen einen vorbildlichen Einblick in die Strukturen der Texte und in die Forschungsergebnisse! So findet sich in dem Kommentar beispielsweise eine Tabelle zum Aufbau der Plagenerzählung und eine Synopse zum 4. Gebot (auf Grundlage des englischen Textes; ansonsten bezieht sich Dozeman häufig auf den transkribierten hebräischen Text).

Dozeman unterteilt das Exodusbuch in zwei Hauptteile, die er wiederum in jeweils drei Teile untergliedert: Der erste Hauptteil reicht bis zum großen Danklied (Ex 15,21): „The Power of Yahweh in Egypt“ (Setting Ex 1–2; Characters Ex 3,1–7,7; Conflict Ex 7,8–15,21). Daran knüpft der zweite Hauptteil an: „The Presence of Yahweh in the Wilderness“ (Journey Ex 15,22–18,27; Revelation Ex 19,1–24,11; Sanctuary Ex 24,12–40,38). Gerade der letzte Unterteil bietet allerdings Anlass zu kritischen Rückfragen. Ist ein Textumfang dieses Ausmaßes

als Unterteil richtig verstanden, zumal die bedeutende Krisensituation in Ex 32–34 stillschweigend subsumiert wird?

Maßgeblicher Schlüssel zur Interpretation des Textes ist für Dozeman die redaktionsgeschichtliche Analyse. Er unterscheidet zwischen einer „Non-P History“ und einer „P History“. „I will employ the term ‚Non-P‘ to describe the earliest history in the Pentateuch, which likely extends into the Deuteronomistic History. Debate over the best designation for the Non-P literature in the Pentateuch is far from settled.“ (39) Diese Textteile seien exilisch oder noch wahrscheinlicher nachexilisch. Der Autor der „P History“ wiederum „is aware of and dependent upon the Non-P History“ (42). Dabei sei der Begriff „history“ nicht in einem modernen Sinn zu verstehen: „The story of the defeat of Pharaoh and of his army in the Red Sea is a cultic legend, not history, perhaps associated with Bethel.“ (30) In seiner Rekonstruktion der Textgeschichte ist Dozeman sich so sicher, dass er den Bibeltext entsprechend markiert (P History in Fettdruck) und die unterschiedlichen Stränge in Listen klar voneinander trennt. Auch in der Kommentierung einzelner Verse wird dieser Erklärungsrahmen fortwährend als maßgeblich herangezogen. So verwundert es bei fortschreitender Lektüre, dass Dozeman einleitend neben dem Kommentar von W. Propp die Kommentare von B. Childs und C. Houtman als „constant partners in my research“ (XIV) nennt. Im Vergleich zu Childs fehlt weitgehend der Bezug zum Kanon und von der Skepsis C. Houtmans gegenüber der Redaktionskritik ist bei Dozeman nichts zu spüren. Dozeman mindert mit seiner Festlegung meines Erachtens unnötig und nicht nachvollziehbar die Plausibilität seines Kommentars. Folgt man seiner redaktionsgeschichtlichen Analyse nicht, so verliert ein zu großer Teil seiner Kommentierung an Wert. Das ist umso bedauerlicher, als der erste Eindruck (s. o.) sehr positiv ausfällt. Zudem wird die für diese Kommentarreihe angekündigte Ausrichtung auf eine „application“ des biblischen Textes (S. I) in diesem Band nicht ansatzweise verwirklicht.

*Christian D. Kupfer*

---

Walter Groß: *Richter. Mit Karten von Erasmus Gaß*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009, geb., 896 S., € 125,-

---

Der vorliegende umfangreiche literarkritische Kommentar ist als der erste seit mehreren Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum erschienene wissenschaftliche Kommentar zum Buch der Richter grundsätzlich zu begrüßen. Groß stellt erfolgreich den wissenschaftlichen Forschungsstand am Richterbuch dar, wozu vor allem die umfangreiche, 58 Seiten umfassende Bibliographie dient. Im Hauptteil beschreibt der Autor neben seiner eigenen literarkritischen Auslegung, die den

Kommentar deutlich dominiert, bewusst auch die „ahistorische“ und „unsachgemäße“ „holistische reine Endtextauslegung“, er anerkennt also den „Endtextleser“ des Richterbuches und den „kanonischen Leser“ des Alten Testaments, allerdings nur, wenn sie, wie beispielsweise in der Gideon erzählung, „als im Text selbst implizierte Größen“ erkennbar seien (78f).

Groß nähert sich den beiden Einleitungen, den großen Richter erzählungen und den beiden Schlusserzählungen zunächst mit einer eigenen Übersetzung, bei der er jedoch häufig das die meisten hebräischen Sätze einleitende  $\text{ו}$  ignoriert. Damit entgehen ihm bedauerlicherweise gleich zu Beginn wichtige syntaktische Informationen. Es folgt eine kurze Analyse leider nur einiger weniger textkritischer, grammatikalischer und syntaktischer Beobachtungen zum Text und eine umfangreiche literarkritische Untersuchung des Textes mit dem Ziel der Darstellung der postulierten Textgenese. Die folgende Auslegung erläutert den Text satzweise. Dabei werden die vorher erzielten literarkritischen Ergebnisse einbezogen, ohne dass sie jedoch dominieren. Die Synthese skizziert anschließend die Entwicklung der Hauptcharaktere durch die verschiedenen Textschichten bis zum Endtext und versucht dadurch, ansatzweise die Rezeptionsgeschichte des Textes darzustellen, soweit sie im biblischen Text selbst erkennbar ist. Schließlich fragt Groß kurz nach dem historischen Sitz im Leben der ältesten erreichbaren Textversion. Die kleinen Richter erzählungen erfahren dagegen nur eine gekürzte Aufmerksamkeit unter Ausklammerung der Textgenese und der Synthese.

Es ist erfreulich, dass Groß in den masoretischen Text (MT) sowohl in seiner literarkritischen Analyse als auch in der exegetischen Kommentierung nur widerstrebend textkritisch eingreift und lieber auch schwierige Passagen unter genauer Beobachtung des MT in ihrem jeweiligen (mit literarkritischen Methoden rekonstruierten) historischen und literarischen Kontext der jeweiligen Erzählung, des Richterbuches und des gesamten Alten Testaments sowie unter Zuhilfenahme der semantischen Wortanalyse zu begreifen sucht. Dabei schreckt er auch nicht davor zurück, diesen „Endtext“ auf Kosten der mit literarkritischen Methoden rekonstruierten historischen Nachvollziehbarkeit jeder einzelnen Handlung zu bevorzugen. So gelingen ihm auch plausible Lösungen bekannter Probleme der Richter erzählungen, wie z. B. die Zuordnung der beiden Soldatengruppen bei der „Leckprobe“ (Ri. 7,5–6). Auch die immer wieder einfließende synchrone Analyse des Endtextes und der Charaktere bereichert den Kommentar, zeigt sie doch, so Groß, dass weder die einzelnen rekonstruierten Texte noch der Endtext allein Bedeutung hätten, sondern dass in der Analyse des Endtextes begründete Zusammenhänge erkannt werden könnten, die selbst „dem Redaktor völlig fern lagen“ (79).

Hier wird allerdings auch ein Schwachpunkt des Kommentars deutlich. Zu oft negiert Groß die historische Zuverlässigkeit der biblischen Berichte, bezeichnet sie sogar als „sagenhafte“ Erzählungen (473 zu Ri 7,25), auch wenn die historische Implikation durch eine genauere Analyse des Textes als literarisches Werk

erkennbar wäre. Freilich entgehen aufgrund seiner literarkritischen Arbeitsweise auch problematische aber im Kontext plausible Wort-, Satz- und Grammatikkonstruktionen (wie z. B. zum seltenen  $\text{בֶּן־הַיְיִמִּי}$ , Ri 3,15) oft seiner Aufmerksamkeit und hier könnte die ansonsten gute Auslegung des Textes auf jeden Fall nachgebessert werden. Von einem theologischen Kommentar kann man außerdem theologische Aussagen zum Text erwarten, die allerdings nur zu den langen Erzählungen und dort auch lediglich am Rande getroffen werden, was Groß mit dem ansonsten ausufernden Umfang des Kommentars begründet. Doch sollten jedenfalls die miteinander unvereinbaren Versionen der LXX in einem wissenschaftlichen Kommentar dieses Umfangs berücksichtigt werden, da sie verschiedene Rezeptionen des Textes widerspiegeln. Dies geschieht jedoch von einzelnen Ausnahmen abgesehen nicht, und auch die Begründung, dass eine kritische LXX-Ausgabe des Richterbuches bislang fehle (95), erscheint dann zu schwach. In der Gesamtschau erweckt der Kommentar zudem an manchen Stellen den Eindruck, dass vom Autor gehaltene Vorträge, nur unzureichend lektoriert, übernommen wurden. Wohl formulierte Abschnitte sind von unvollständigen Satzfragmenten durchsetzt, und an manchen Stellen (z. B. auf S. 521) konnte sich der Rezensent des Eindrucks nicht erwehren, es seien – literarkritisch nachweisbar? – nachträglich klärende Zusätze auf Fragen einer früheren Audienz eingewebt worden.

Fazit: Mit diesem Kommentar gelingt Groß ein Brückenschlag von der diachronen zur synchronen Auslegung des Richterbuches. Zwar ist der Kommentar deutlich von ersterer dominiert, doch fließen insbesondere in der satzweisen Auslegung des Textes und der Synthese der Charaktere viele wichtige synchrone Beobachtungen in den Kommentar ein, wenngleich diese nur selten wirklich tief in den Text eindringen, sondern sich weitgehend auf Beobachtungen unter Berücksichtigung des meist literarischen Kontextes beschränken. Doch wird trotzdem auch ein synchron arbeitender Ausleger zahlreiche Anregungen in diesem Kommentar finden.

Wolfgang Bluedorn

---

Klaus-Dietrich Schunck: *Nehemia*, BKAT XXIII/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009, Ln., XX + 427 S., € 104,-

---

Siebzehn Jahre lang hat der frühere Rostocker Alttestamentler Klaus-Dietrich Schunck nach seiner Emeritierung an dem vorliegenden Kommentar gearbeitet. Konnte man sich in dieser Zeit bereits anhand der Lieferungen von der detailreichen Kommentierung überzeugen lassen, so ist nun der umfassende Gesamtkommentar erhältlich. Damit ist auch schon die Stärke dieses Bandes angedeutet: Schunck versteht es, den Text durch seine textkritischen, philologischen und his-

torischen Anmerkungen zu erhellen. Der Kommentar steht ganz in der Tradition der BKAT-Kommentare und ist eine Fundgrube, die für Exegeten des Nehemia-Buches unerlässlich sein wird. Hinzu kommen Schuncks Kenntnisse der Landeskunde, die er gewinnbringend einfließen lässt.

Wer allerdings in diesem Kommentar nach Ausführungen zu der literarischen Wirkung des Endtextes oder zu seiner Funktion als Gesamtkomposition sucht, wird enttäuscht sein. Derartige Fragestellungen liegen nicht im Blickfeld des Autors. Auch theologische Reflexionen sind erstaunlich knapp gefasst. So nutzt Schunck die dafür vorgesehene Rubrik „Ziel“ häufig zu abschließenden redaktionsgeschichtlichen Einschätzungen. Überhaupt erschöpft sich die Theologie tendenziell in der historischen Betrachtung. So heißt es abschließend zu dem kantigen Kapitel 13 und Ende des Nehemia-Buches bei Schunck lapidar: „Die nach dem Gesetz Gottes formierte theokratische Gemeinde braucht diese Isolierung jedoch, und das erklärt dann auch, warum der Laie Nehemia zugleich als Sachwalter religiöser Anliegen auftrat.“ (402) Wie ein moderner Leser dies alles verstehen und theologisch einordnen soll, bleibt über weite Strecken unbeantwortet.

Zu den ausführlichen Listen und Genealogien des Nehemia-Buches (Neh 7 und 11–12) wird lediglich angemerkt, sie stellten einen Zusammenhang zu dem vor-exilischen Israel bzw. den Rückkehrern her: „So wird deutlich, daß Jahwe, der Gott der Väter, an seinen Verheißungen festgehalten hat und weiter zu seinem Volk steht.“ (XVII; s. a. 225)

Schunck schließt sich weitgehend der von T. Reinmuth 2002 publizierten Aufteilung des sogenannten Ich-Berichts an, wonach sich der Kern des Nehemia-Buches aus einer „Mauerbau-Erzählung“ (Neh 1,1b–4,11b; 2,1–20; 3,33–4,17; 6,1–7,5.72a; 11,1–2; 12,31–32.37–40) und einer „Mauerbauliste“ sowie einer „älteren Nehemia-Denkschrift“ (Neh 5,1–19; 13,4–31\*) zusammensetzt (XIII). Diese Differenzierung schlägt sich im Kommentar jedoch nur teilweise nieder, da Schunck bereits die Kommentierung von Neh 7 erreicht hatte, als Reinmuths Buch erschien (404). Schunck führt diese Textteile auf Nehemia zurück: „Während TReinmuth annimmt, daß erst eine spätere, an der Tora orientierte Redaktion diese beiden literarischen Komplexe zu dem Ich-Bericht in seiner heute vorliegenden Gestalt zusammengefügt hat, erscheint es jedoch wahrscheinlicher, daß noch Nehemia selbst diese Verbindung vorgenommen hat. Bedenkt man, daß in beiden literarischen Komplexen zweifelsfrei eine apologetische Tendenz zum Ausdruck kommt, so liegt die Annahme nahe, daß Nehemia auf Grund der Anfeindungen seiner verschiedenen Gegner sein verdienstvolles Wirken für sein Volk ... darstellen wollte.“ (407). Insbesondere diese auf Nehemia zurückzuführenden Textteile schätzt Schunck als historisch glaubwürdig ein, wohingegen spätere Darstellungen eines gleichzeitigen Auftretens von Nehemia und Esra seines Erachtens historisch nicht haltbar seien, da Esra erst nach 398 v. Chr. unter König Artaxerxes II. nach Jerusalem gekommen sei (XV–XVI).

Für die wissenschaftliche Forschung hat Schunck ein beachtliches Kompendium vorgelegt. Wer jedoch damit ringt, wie dieser kanonische Text heute zu ver-

stehen und zu vermitteln ist, wird an anderer Stelle nach Antworten suchen müssen.

*Christian D. Kupfer*

---

J. Gerald Janzen: *At the Scent of Water. The Ground of Hope in the Book of Job*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2009, Pb., XIII, 137 S., US \$ 16,-

---

Nach über 20 Jahren Vorlesungen zum Buch Hiob legte Janzen einen Hiobkommentar vor. Weitere 25 Jahre später folgt dieses Buch. Hier hat ein Autor jahrzehntelang mit dem Buch gelebt und in den vergangenen Jahren viele Fragen des Buches persönlich durchlebt. Alleine deswegen lohnt es sich, das Buch in die Hand zu nehmen.

Janzen nähert sich dem biblischen Buch thematisch und reflektiert zunächst Wege des Verstehens in „Extremes Too Hard to Comprehend at Once“ (1–14). Wenn die Hände (physisches Ergreifen) und der Verstand (intellektuelles Begreifen) an ihre Grenzen stoßen, dann kann nur das Herz helfen. Das Herz bezeichnet dabei einen Teil der grundlegenden und bleibenden Freude an der Liebe, die jemanden liebt, weil er der ist, der er ist. Wenn Menschen sich mit Dingen zufrieden geben, die sie mit den Händen festhalten und dem Verstand gebrauchen können, verlieren sie einen entscheidenden Teil des Lebens (11).

Auf diesem Hintergrund bestimmt Janzen Israels Standardeinstellung vor Gott (er zieht hier einen Vergleich zu Computereinstellungen) (15–37) als das sogenannte Abraham-Väter-Paradigma. Die Beziehung von Gott zu den Menschen ist durch Themen der Fruchtbarkeit, dem Segen Gottes und damit seiner Fürsorge geprägt (25–28). Das Mose-Sinai-Paradigma ist hingegen die angepasste Standardeinstellung, die sich aus dem „Problem“ der Fruchtbarkeit und dem Segen Gottes in Ägypten (Ex 1) und der Offenbarung Jahwes (Ex 3ff) ergibt (28–33). Das Verhältnis dieser Paradigmen bestimmt Janzen anhand des „Absturzes“ des Mose-Paradigmas in Ex 32–34 (33–37) sowie der Bedeutung von Ex 34,6–7 im AT (38–42) und anhand eines kurzen Blicks auf das Deuteronomium (40, 43–44) und das NT (43).

Innerhalb dieses Rahmens skizziert Janzen das Ringen Hiobs mit seiner Situation („Trying to Grasp with Hand and Mind“, 47–67), sein Ringen mit Gott („Lust for Life and the Bitterness of Job“, 68–86) bzw. seine Anklage („Job’s Oath“, 87–94) sowie die folgenden Reaktionen („God’s Reponse, Job’s Response and the Final Resolution“, 95–110). Diese Skizzen beinhalten viele anregende und bereichernde Beobachtungen und Argumente. Dies gilt nicht zuletzt für den spannenden Vergleich von Hiob und Ruth bzw. Noomi („Further on Job and Noomi“, 111–116).

Janzens exegetische und einleitungswissenschaftliche Ergebnisse prägen dabei seine Interpretation und müssen bei der Auseinandersetzung berücksichtigt werden. Diese Überzeugungen werden im vorliegenden Buch nicht begründet, sondern bilden den Ausgangspunkt für seine thematische Annäherung. Hiob verarbeitet den Schock des Exils (2,44), indem eine psychologisch wichtige räumliche und zeitliche Distanz erzähltechnisch die Auseinandersetzung der Protagonisten rahmt (1,15). Die Glaubenskrise von Menschen, die in der biblischen Geschichte tief verwurzelt sind (13), wird dadurch thematisiert, ohne die Betroffenen direkt zu konfrontieren.

Diese Überzeugungen teilen viele Alttestamentler; Janzen stellt sich jedoch herausfordernd und erfrischend gegen so manche Ansicht in diesem Rahmen. So wehrt sich Janzen dagegen, das Dreieck aus Gottes Allmacht, seiner Güte und menschlicher Unschuld einfach aufzulösen (61–67) oder so zu argumentieren, als ob Menschen eine souveräne Position einnehmen und Gott beurteilen könnten (62). Auch leugnet Janzen, dass die Gottesreden Hiob einschüchtern wollen (96). Diese Deutung gehe völlig am Anliegen der Kapitel vorbei. Gott bietet Hiob zwar keine Erklärung für die Ereignisse, aber er weckt wieder den Appetit zum Leben (106–109). Die Reden führen Hiob vielmehr vom Mose- zum Abraham-Paradigma (96) und tragen somit entscheidend zu einer „Antwort“ bei. Diese besteht dabei nun nicht in einer praktischen oder intellektuellen „Lösung“, die alles klärt, sondern „God is inviting Job to take his place in a world whose dynamism, in all its potential for vibrant life and, yes, danger, bursts through human concerns that help to fuel the human preoccupation for a life-affirming strategy of risk-reward, in which affirmation of life in the face of all its vulnerabilities is the path to true participation in the mystery of existence“ (109). In seinem biographischen Kapitel (117–135) kann der Leser nachvollziehen, wie Janzen dies persönlich erfuhr und wie ihm Hiob zu einem Buch der Hoffnung wurde, als er eine schwere Krebserkrankung durchlebte.

Bei der Lektüre des Buches ist es immer wieder mit Händen zu greifen, dass hier einer spricht, der nicht nur mit diesem komplexen, herausfordernden und enorm bereichernden Buch über Jahrzehnte gerungen hat, sondern persönlich seine grundlegenden Themen durchlebt. Das macht Janzens Buch kostbar, vielleicht auch für manche Alttestamentler ungewöhnlich oder gar inakzeptabel. Wahrscheinlich ist dies bei einem Buch wie Hiob aber unvermeidbar.

*Heiko Wenzel*

Tchavdar S. Hadjiev: *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, BZAW 393, Berlin, New York: de Gruyter, 2009, Ln., 247 S., € 79,95

Das Buch geht auf eine 2007 bei H. G. M. Williamson in Oxford eingereichte Dissertation zurück. Der Verfasser war viele Jahre Generalsekretär der Studentenmission in Bulgarien und ist jetzt bei der IFES (International Fellowship of Evangelical Students) für die Arbeit mit Theologiestudierenden in Europa zuständig.

Die im Titel der Arbeit genannten Begriffe definiert Hadjiev folgendermaßen: Komposition ist das erste Stadium in der Entstehung eines Prophetenbuches, dessen Ergebnis ein literarisches Werk mit eigenständiger Struktur und Gedankengang ist. Redaktion meint die Bearbeitung eines bereits existierenden Werkes, das ergänzt und umgearbeitet wird (1).

Für das Amosbuch geht Hadjiev davon aus, dass sich einerseits durchaus verschiedene Phasen der Komposition und Redaktion unterscheiden lassen, dass aber andererseits in der bisherigen Forschung manche überzogene Hypothesen präsentiert wurden. Seine eigenen Untersuchungen könne man deshalb etwas pauschal als den Versuch eines goldenen Mittelweges charakterisieren. Mit vielen anderen sieht er etwa in Am 1–2 die Worte gegen Tyrus, Edom und Juda (1,9–12; 2,4–5) und Teile der Israelstrophe (2,7b.10–12) als spätere Ergänzungen, ebenso den Schluss des Buches (9,7–15). Trotzdem ist 9,7–8a nach Hadjiev ein von Amos selbst stammendes Wort. Und auch 4,6–12 führt er (z. B. gegen Jeremias) wieder auf den Propheten zurück.

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus Einzeluntersuchungen, die alle Texte des Amosbuches erfassen und nach sachlichen Kriterien geordnet sind. Nach den Völkersprüchen (1,3–2,16) und Visionsberichten (7,1–8; 8,1–2; 9,1–4) folgen Kapitel zur Amazjaerzählung (7,9–17), den Worten im Anschluss an die vierte und fünfte Vision (8,3–14; 9,7–15), den Doxologien (1,2; 4,13; 5,8–9; 9,5–6) und zu Am 3–6. Im Schlusskapitel („The Literary History of the Book of Amos“) präsentiert Hadjiev dann seine Sicht der Entstehungsgeschichte des Amosbuches. In Aufnahme der Grundeinsichten von Wolff und Jeremias, die er im Einzelnen aber anders akzentuiert, geht er von zwei unabhängigen „Basisdokumenten“ aus (Völkersprüche und Visionsberichte einerseits, Amosworte aus Kap. 3–6 andererseits). Die älteste Amoskomposition ist eine „Polemical Scroll“ (1,1\*.3–8.13–15; 2,1–3.6–16\*; 9,7–8a; 3,3–8\*; 7,1–8; 8,1–2; 9,1–4.9–10; 7,10–17 – in dieser Abfolge), die die Zuverlässigkeit der Gerichtsbotschaft des Amos gegen seine Gegner verteidigt und vermutlich noch vor den Feldzügen Tiglat-Pileser III. gegen Palästina (734–732) entstand. Unabhängig davon wurden Amosworte auch in einer „Repentance Scroll“ (4,1–6,7) gesammelt, die vor allem die Oberschicht des Nordreiches kritisiert und im letzten Jahrzehnt vor dem Fall Samarias entstanden sein könnte. Noch vor 701 v. Chr. wurde diese Schrift in Juda erweitert (3,9–6,14). Im 7. Jh. wurden beide Rollen in Juda miteinander verbunden. Dabei

wurden auch die Doxologien eingefügt, eine liturgische Verwendung dieser Fassung liegt deshalb nahe. In seiner vorliegenden Form geht das Amosbuch dann auf eine exilische Redaktion in Judäa zurück.

In der Untersuchung der einzelnen Texte zeigt sich, dass Hadjiev den Forschungsstand umfassend rezipiert und seine eigene Argumentation sorgfältig abwägt. Angesichts einer Vielzahl voller Überzeugung vorgetragener Thesen, die man in ganz unterschiedlichen exegetischen Arbeiten finden kann, ist diese Ausgewogenheit wohltuend. Hier könnte man höchstens anfragen, ob die Exegese sich nicht insgesamt mit der detaillierten und möglichst vollständigen Rekonstruktion des Kompositions- und Redaktionsprozesses ein zu hohes Ziel gesteckt hat. Zwar lassen gerade die Prophetenbücher jeweils deutliche Spuren eines solchen Weges erkennen, wie Hadjiev ja auch für das Amosbuch stichhaltig nachweist. Aber ob sich damit auch die einzelnen Schritte so präzise rekonstruieren lassen, muss der Leser der Untersuchung selbst entscheiden. Der Gesamtdeutung des literarischen Wachstums des Amosbuches und der darin erkennbaren Anwendung der Amosworte in jeweils veränderter Situation, die Hadjiev im Schlusssatz seiner Arbeit formuliert, kann man allerdings nur zustimmen: „This is an eloquent testimony to the richness, power and vitality of the prophetic word of Amos“ (209).

Abschließend kurz zu den Formalia: Hilfreich ist, dass bei ins Englische übersetzten Werken (z. B. den Kommentaren von Wolff oder Jeremias) die Verweise jeweils auch die Seitenangabe des deutschen Originals einschließen. Die zitierten Autoren werden über ein Register erschlossen, die alphabetische Ordnung im Abkürzungsverzeichnis ist allerdings an mehreren Stellen fehlerhaft.

*Christoph Rösel*

---

Manfred Dreytza: *Das Buch Micha*, Edition C, Bibelkommentar, Altes Testament 40, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, geb., 326 S., € 17,95

---

Ein weiterer Band der Edition C des Herausgebers Helmuth Pehlke legt nun Manfred Dreytza mit seinem Kommentar zum Buch Micha vor. Er dient Pfarrern, Diakonen und Laien zur Vertiefung ihrer Kenntnisse über diese Prophetenschrift aus dem 8. Jahrhundert n. Chr., sowie zur geistlichen Erbauung. Zudem sind die zu den einzelnen Abschnitten mitgegebenen Anregungen für Bibelstunden, Predigten und andern kirchlichen Aktivitäten hilfreich. Sie wurden von Dekan Ralf Albrecht erarbeitet.

Dreytza ist Kenner des Michabuches, überschaut die Forschungslage der letzten zwei Jahrhunderte, bezieht auch die mittelalterlichen jüdischen Kommentare von Ibn Esra, Raschi und Kimchi mit ein, ebenso Luther und Calvin. Historisch-kritische Forschungsergebnisse werden aufgenommen, hinterfragt und, wenn sie

den biblischen Aussagen widersprechen oder sie relativieren, gut begründet abgelehnt. So wird z. B. das Buch Micha als einheitliches Werk aus seiner Zeit verstanden (61–65).

In der Einleitung befasst sich der Autor unter anderem eingehend mit der Frage der Regierungszeiten der Könige zur Zeit Michas, Jotam, Ahas und Hiskia, und vergleicht sie mit assyrischen Chronologien (20–30). Dabei wird dem Leser die Schwierigkeit bewusst, die hinter diesen biblischen chronologischen Angaben liegen. Interessierte finden hier eine eingehende Auseinandersetzung mit verschiedenen Sichtweisen, Uninteressierte werden dieses Kapitel bald einmal übergehen und die von Dreytza eruierten Jahreszahlen übernehmen (30).

Auch die Einteilung und Struktur des Michabuches bietet einige Schwierigkeiten (72–80). Dreytza zeigt verschiedene Möglichkeiten auf und begründet, warum er sich trotz der Abgrenzungsunschärfe für die Einteilung 1–3; 4–5; 6–7 entschließt (79–80).

Die plötzliche Abfolge von Gerichts- und Heilsreden, die bei Micha wie auch bei andern Propheten vorkommen (62–64, 190f), werden als Botschaften für verschiedene Zeiten angesehen: Das Gericht kommt bald, danach das Heil (71, 149). Nach Dreytza sind die eschatologischen Heilsausblicke „eine Frucht des 8. Jahrhunderts“. Damit stellt er sich gegen die übliche Ansicht, sie seien exilisch (203). Auch die Botschaft vom Überrest, der zurückkehrt, spiegle die Erfahrung der damaligen Zeit der Assyrereroberungen wider (148). Dass entsprechende mosaische Ankündigungen für die Propheten maßgeblich gewesen sein könnten, zieht er nicht in Betracht: Die Abfolge von Gericht und Heil in 3 Mo 26,41–45; 5 Mo 4,27–31; 30,1–6; endzeitliche Heilsaussagen in 3 Mo 26,3–13; 5 Mo 30,1–6; und vom Überrest liest man in 5 Mo 4,27; 28,62.

Die Autorschaft der doppelt vorkommenden Prophetie von der Völkerwallfahrt nach Jerusalem (Mi 4,1–5 und Jes 2,1–4) wird diskutiert und eher Micha als Jesaja zugeschrieben. „Doch das bleibt eine Vermutung“, schreibt Dreytza dazu (202). Die gute Integriertheit des Textes bei Micha und die weniger gute bei Jesaja bestätigen diese Vermutung.

Die klare Aussage über einen künftigen Tempel in Jerusalem (Mi 4,2: Haus des Gottes Jakobs) wird vergeistlicht. Ein dritter Tempel in Jerusalem könne nicht erwartet werden, denn Jesus habe von einem gesprochen, der nicht mit Steinen gebaut wird (254). Dreytza wendet sich gegen einen christlichen Zionismus, der entsprechende Bibelstellen wörtlich nehmen will. Gegen diese Sicht aber spricht, dass im vergangenen Jahrhundert nicht ein „geistliches Israel“ in den „Himmel“, sondern das Volk Israel in sein ureigenes Land zurückgekehrt ist!

In den Übersetzungen des Michatextes werden oft weitere Möglichkeiten in Klammern angeführt, was dem Leser das Aufnehmen der biblischen Botschaft erschwert. Wünschenswert wäre es gewesen, die Übersetzungsvarianten erst beim Kommentieren aufzuzeigen.

Trotzdem wird man diesen Kommentar mit großem Gewinn lesen und zu Rate ziehen. Die Zeitgeschichte Michas wird eindrücklich dargestellt, die Erklärungen

sind fundiert, und der Text wird von einer geistlichen Sicht und mit Ausblick auf das Neue Testament beleuchtet. Dazu werden auch immer wieder interessante Details berichtet, wie z. B. das Wort vom „Schwerter zu Pflugscharen schmieden“ (Mi 4,3), das auf der Bronzeskulptur zu lesen ist, welche die Sowjetunion der UNO geschenkt hat und die jetzt im Park vor dem UNO-Hauptgebäude in New York steht (197).

Walter Gisin

---

Michael R. Stead: *The Intertextuality of Zechariah 1–8*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies (bisher: JSOT.S) 506, New York, London: T&T Clark, 2009, geb., XIII, 312 S., £ 60,-

---

Steads Doktorarbeit ist eine erfrischende Beschäftigung mit den Bezügen des Buches Sacharja zu anderen alttestamentlichen Schriften, die er 2007 an der University of Gloucestershire vorlegte. Er geht einerseits bekannte Wege, andererseits erweitert er die Methodik und damit auch die Fragestellungen um neue, teilweise überraschende Aspekte. Mit seinem eigens geschriebenen Computerprogramm *BibleCrawler* identifiziert und verifiziert er Bezugstexte.

Stead trägt seine Argumentation vorsichtig aber bestimmt, ausgewogen aber nicht belanglos vor. Seine Einleitung (1–15) gibt eine kurze Einführung in die Herausforderungen der Beschäftigung mit Sacharja 1–8 und der gewählten Fragestellung. Danach stellt er seinen Ansatz und die Entwicklung seiner Methodik vor (16–39). Nach der Datierung von Sacharja 1–8 und seiner Bezugstexte (40–73) untersucht er in den folgenden vier Kapiteln die Textblöcke Sach 1–2 (74–132), Sach 3–4 + 6,9–15 (133–187), Sach 5,1–6,8 (188–218) sowie Sach 7–8 (219–247). In diesen Kapiteln bestimmt er sogenannte Intertexte. Eine Auswertung für den jeweiligen Textblock erfolgt am Ende des jeweiligen Kapitels, bevor er in seinem letzten Kapitel seine Ergebnisse bündelt (248–264).

Stead geht insbesondere methodisch interessante Wege. Er identifiziert drei Ansätze in der Forschung, die sich auch im Umgang mit Sacharja 1–8 zeigen: der traditionsgeschichtliche Ansatz (Holger Delkurt), die innerbiblische Exegese (Risto Nurmela) und Reader-response-Lektüre (Mark C. Love). Da Stead mehr Gemeinsamkeiten der drei annimmt, als gemeinhin anerkannt wird, kombiniert er sie auf seine besondere Art und Weise (17). Gemäß der traditionsgeschichtlichen Methode ist er auf der Suche nach „thematic allusions“. Dabei will er sich auf „objektive“ Ergebnisse konzentrieren, die überprüfbar sind. Diese werden, ange-regt durch die Reader-response-Lektüre, aufmerksam auf den Effekt von verschiedenen Formen der „Verarbeitung“ von Texten betrachtet (39).

Stead stellt sich scheinbar gegen die Reader-response-Lektüre von Sacharja 1–8 wie sie beispielsweise Mark Love vertritt. Mehrfach betont er, dass die Bezugs-

texte die Interpretationsmöglichkeiten nicht unendlich vervielfachen und das Ringen um eine angemessene Auslegung unmöglich machen (so Love in seiner Arbeit); vielmehr begrenzen sie die Auslegungsmöglichkeiten und sind somit eine entscheidende Hilfe (z. B. 259–260).

Im Einzelnen untersucht Stead zunächst die Abschnitte in Sacharja. Dabei will er dem historischen (um 520 v. Chr.) und dem literarischen Kontext gerecht werden. Diesen Ansatz nennt er „contextual intertextuality“ (12). Entdeckt er „Leerstellen“ („gapped text“) in der Auslegung, hält er nach Anspielungen auf andere alttestamentliche Texte Ausschau. Hier kommt sein eigenes Computerprogramm zum Einsatz, wobei die Auslegung der einzelnen Abschnitte in Sacharja eine Kontrollfunktion ausübt (38–39). *BibleCrawler* ermöglicht die Identifizierung von Parallelstellen, auch wenn mehrere Worte durch andere mit vergleichbarer Semantik ersetzt wurden (12).

Sein Ansatz ist mit Sicherheit nicht auf dieses Programm zu reduzieren, wogegen er sich auch ausdrücklich wehrt (37–38). Die einzelnen Schritte in ihrer Abfolge unterstreichen, dass es ein wichtiges Hilfsmittel ist, aber eben nur ein Hilfsmittel. Das Programm scheint aber Steads Anliegen sehr deutlich zum Ausdruck zu bringen: er will objektive und überprüfbare Daten liefern und damit auf Nurmelas Kritik an anderen Ansätzen reagieren (39). Damit präsentiert er eine Alternative zur Konzentration auf seltene Worte (30) und wird dem Phänomen Sprache besser gerecht, da Verbindungen nicht auf (seltene) Stichwortverbindungen zu reduzieren ist. Vielmehr geht es ebenso um thematische Gemeinsamkeiten. Dieses Programm stellt zweifelsohne eine Bereicherung dar. Es kann ein wichtiges Hilfsmittel sein, um eine Brücke von Stichwort- zu thematischen Text-Text-Bezügen zu schlagen. Damit gelingt es vielleicht, das einschränkende Entweder-Oder dieser beiden Ansätze besser miteinander ins Gespräch zu bringen.

Nach Stead ist Sacharja 1–8 durch sogenannte „sustained allusion“, „composite metaphors“ und „prophetic interpretation“ gekennzeichnet, die historisch durch die Zeit 520–518 v. Chr. bestimmt ist (253–259). Bei „sustained allusion“ bilden ganze Textblöcke den Hintergrund für Sacharjas Argumentation, beispielsweise sei Klg 1 2 und Joel 2 für Sacharja 1–2 bestimmend (127f). „Composite metaphors“ beschreibt die Auswahl bestimmter Aspekte von einem Thema (z. B. die Wiederherstellung Israels nach Hes 40–48) und der Kombination mit anderen Aspekten (z. B. aus Jer 30–33). Sacharja stellt eine ganz bestimmte Anwendung der früheren Propheten dar (255). Die prophetische Interpretation ist somit ein neues Prophetenwort, indem es alte Texte für einen neuen Kontext neu anwendet (256).

Steads anregende Arbeit wirft aber auch (grundsätzliche) Fragen auf. Inwiefern kann Sacharja 1–8 als „highly allusive text“ (25) beschrieben werden? Wie kann man insbesondere die Behauptung untermauern, ohne Bezugstexte sei Sacharja 1–8 nicht angemessen zu verstehen (vgl. „the text is intelligible only against the symbolic universe that these intertexts help to create“) (12)? Insbesondere ist zu fragen, warum die Bildwelt der Nachtgesichte durch die „concep-

tual world“ der früheren Propheten bestimmt sein sollte (28)? Setzt Stead hier voraus, dass die Nachtgesichte in ihrer Bedeutung für Sacharja und seine Leser eindeutig sein müsste und sollte? Wie ist dann aber das wiederholte Fragen Sacharjas und die Rolle des Deuteengels zu erklären?

Dabei ist es besonders interessant, dass sich Stead einerseits gegen postmoderne Hermeneutik à la Roland Barthes oder Mark Love positioniert (215–218). Andererseits teilt er ohne weiterführende Reflexion oder Begründung deren Einschätzung von Texten mit Blick auf Sacharja 1–8 („made up of a *mosaic* of other texts“; 27). Ist das einfach so, weil Sacharja 1–8 später als die meisten der anderen Texte ist und damit fast jedes Thema schon an anderer Stelle zu finden ist?

Zudem können Steads Einzeluntersuchungen diese Behauptung meines Erachtens nicht belegen. In der Mehrzahl der Fälle verdeutliche der Bezugstext, dass nach Gericht Segen komme. So werden die Verheißungen der früheren Propheten nach Stead durch Sacharja „aktiviert“ (138, 171) oder deren Gerichtsbotschaft in Segensbotschaften verkehrt. Aber braucht es dazu Sacharja 1–8? Sind die Aussagen der früheren Propheten dafür nicht hinreichend?

Diese Kritikpunkte sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier ein bereichernder Beitrag zur Diskussion um Sacharja 1–8 im Speziellen sowie um innerbiblische Bezüge im Allgemeinen vorliegt. Viele gute und bedenkenswerte Beobachtungen (z. B. zu Sach 7 und Jer 7; 231–236) sowie Interpretationsvorschläge (z. B. zum Verhältnis von Kult und Ethik; 246–247) regen zur weiteren Beschäftigung mit den Fragestellungen an. Dem Autor ist dafür zu danken! Es ist sicher interessant zu beobachten, ob und wie sich der Autor mit Sacharja 9–14 auseinandersetzen wird. Ein kleiner Vorgeschmack liegt bereits vor (261–264).

Heiko Wenzel

#### 4. Theologie

---

Bernd Janowski: *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2008, Pb., 348 S., € 29,90

---

Nach *Gottes Gegenwart in Israel* (1993), *Die rettende Gerechtigkeit* (1999) und *Der Gott des Lebens* (2003) erscheint mit *Die Welt als Schöpfung* der nunmehr vierte Band gesammelter Beiträge zur Theologie des Alten Testaments von Bernd Janowski. Das Buch enthält neun Aufsätze, die in den Jahren 2003 bis 2007 an verschiedenen Stellen erschienen sind, sowie drei Erstveröffentlichungen. Die Beiträge sind in vier thematischen Blöcken zusammengestellt.

Zunächst befasst sich Janowski in drei Aufsätzen mit „Raum und Zeit“. Er untersucht alttestamentliche Konzeptionen des Raumes und geht dabei vom natürlichen (Himmelsrichtungen) über den sozialen (Kosmologie; Kulturraum der

Stadt) bis zum symbolischen Raum (Grenze zwischen Leben und Tod; Tempel und Scheel) voran. Die Frage, wo das „Jenseits“ liegt, ist nach Janowski schwer zu beantworten, da in den Texten verschiedene kosmologische Modelle und Begrifflichkeiten einander überlagern. – Bei seiner Untersuchung der Zeit geht Janowski vor allem von dem Gegenüber zwischen Alltag und Festzeiten aus. In diesem Gegenüber komme zum Ausdruck, dass der Mensch als einziges Wesen sein Leben nicht nur lebt, sondern sich auch „zu ihm verhält“. Das Fest bildet eine Lebensmitte, von der aus der Alltag begriffen und geradezu ermöglicht wird. – Außerdem reflektiert Janowski das Verhältnis von Mythos und Geschichte im Alten Testament. Die Aussage, dass in Israels Umwelt ein zyklisches, mythisches Weltbild vorliege, während das Alte Testament ein lineares, geschichtliches Weltbild vermittele, lehnt er als zu pauschal ab. Stattdessen ist mit einer komplexen Verschränkung der zyklischen und der linearen Betrachtung zu rechnen. So hat auch das linear zu denkende Geschichtshandeln Gottes gleichzeitig eine andauernde Gültigkeit. Dabei ordnen sich Handlungsabläufe zu wiedererkennbaren Mustern. Auch wird das menschliche Handeln in die kosmischen Rhythmen integriert, z. B. in der Urgeschichte. In diesem Sinne ist in Israels Geschichtswahrnehmung nicht (nur) eine „tiefgehende Entmythologisierung“ (G. v. Rad) zu erkennen, sondern im Gegenteil (auch) eine „Mythisierung der Geschichte“.

Die nächsten vier Aufsätze sind mit „Gott und Mensch“ überschrieben. Zunächst diskutiert Janowski „Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie“ im Anschluss an Hans-Walter Wolff. Ein weiterer Aufsatz widmet sich dem Begriff der Gottesebenbildlichkeit. Außerdem untersucht Janowski das „Gedenken Gottes“ (*sachar*) in der biblischen Fluterzählung. „Gedenken“ bedeutet grundsätzlich eine „tiefe Anteilnahme dessen, der gedenkt (Gott), am Geschick dessen, an den gedacht wird (Mensch/Israel)“, und im Klagepsalm zugespitzt den „Akt der inneren Zuwendung, gleichsam der Erhörung“. – Der vierte Aufsatz in dieser Gruppe befasst sich mit Ps 1 als Tor zum Psalter. Neben einer Charakterisierung des Gerechten und des Frevlers in Ps 1 finden sich hier auch Überlegungen zum Psalter als Buch. Konkret analysiert Janowski die Paare von Seligpreisungen, die das erste Psalmbuch eröffnen und abschließen (1,1; 2,12; 40,5; 41,2), und er beschreibt die inhaltliche Entwicklung von der Tora- und Davidsthematik der ersten drei Psalmbücher hin zum Königtum Jahwes in den Psalmbüchern IV und V.

Der dritte Buchteil steht unter der Überschrift „Leben und Tod“. Zunächst untersucht Janowski hier die Metapher von Licht und Finsternis. Unter Verweis auf die kognitivistische Metapherntheorie stellt er dar, dass Metaphern nicht primär als ästhetisch-sprachliche Gebilde anzusehen sind. Vielmehr handelt es sich um eine für den Menschen grundlegende Art, die Welt zu verarbeiten. Metaphern bringen Gefühle, Stimmungen und Werteinstellungen zum Ausdruck, die auf einer abstrakten Ebene nur schwer in Worte zu fassen sind. – In einem Aufsatz über die Kostbarkeit des menschlichen Lebens arbeitet Janowski heraus, dass der Wert des menschlichen Lebens eng mit der Frage der Zuwendung Gottes und insgesamt mit der Beziehung zwischen Gott und Mensch verknüpft ist. – Der

nächste Beitrag ist religionsgeschichtlich ausgerichtet. Hier untersucht Janowski das Verhältnis des Jahwe-Glaubens zu Tod und Totenreich. Janowski geht davon aus, dass der Glaube an Jahwe als Gott des Lebens ursprünglich keinen Bezug zu den Toten hatte. Den Beginn einer „Kompetenzausweitung JHWHs“ hinsichtlich des Totenreiches vermutet Janowski in einem vorexilischen Totenkult bei Israels Königen. Greifbar werde die Entwicklung allerdings erst in den spätvorexilischen Texten von Chirbet el Kom und Ketef Hinnom. In den weisheitlich-apokalyptischen Texten der spätnachexilischen Zeit sei sie zu voller Blüte gelangt. – Im letzten Aufsatz dieses Buchteils setzt sich Janowski mit dem Buch *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* von J. Assmann auseinander.

Der vierte und letzte Buchteil besteht in einem Aufsatz zur Hermeneutik des biblischen Kanons, den Janowski sowohl von seiner entstehungsgeschichtlichen als auch von seiner auslegungsgeschichtlichen Seite her betrachtet, wobei er die aktuelle Diskussion in diesem Bereich rezipiert.

Ein besonderes Kennzeichen der Beiträge von Janowski ist der von der Soziologie und Kulturanthropologie (z. B. Jan Assmann) geprägte Blickwinkel. Daraus ergeben sich für die Arbeit am Alten Testament durchaus erhellende Einsichten. Dies gilt z. B. für die Aufsätze zu „Zeit und Raum“, die mir persönlich am meisten zugesagt haben. Aber Janowski bietet auch dezidiert theologische Beiträge, wie den zur Gottesebenenbildlichkeit des Menschen. Positiv hervorheben möchte ich außerdem die Art und Weise, wie Janowski seine Argumentation an Beispieltexen entwickelt. Dies ist schon exegetisch interessant und macht die Argumentation transparent. Religionsgeschichtliche und literarkritische Vorentscheidungen bleiben dabei meist im Hintergrund, so dass man den Ausführungen auch dann gut folgen kann, wenn man z. B. die zeitliche Einordnung anders vornimmt. Eine deutliche Ausnahme dazu bildet allerdings der Beitrag zum Verhältnis zwischen Jahwe und dem Tod. Hier wird m. E. das Alte Testament zum religionsgeschichtlichen Zeugnis reduziert. Es geht dann nur noch um sich entwickelnde menschliche Vorstellungen von Gott, nicht aber um den Gott, der sich uns Menschen in der Schrift offenbart.

*Julius Steinberg*

---

Bernd Janowski und Kathrin Liess in Zusammenarbeit mit Niko Zaft (Hg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Herders Biblische Studien 59, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2009, Ln., IX, 646 S., € 80,-

---

Der von Tübinger Gelehrten initiierte Band nimmt einen grundlegenden wie wichtigen Themenbereich auf, dem in jüngerer Zeit verstärkte Beachtung zuteil wird. Als Initialzündung für eine biblische bzw. alttestamentliche „Lehre vom

Menschen“ erwies sich der Band von Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Kaiser, 1973), der mehrere Auflagen erfuhr und als Studienbuch eine beträchtliche Breitenwirkung entfaltete. Der hier vorzustellende Aufsatzband trägt – wie der Untertitel anzeigt – Einsichten neuerer Forschung zusammen. Die gegenwärtige Diskussionslage zeichnet sich dadurch aus, dass eine alttestamentliche Anthropologie im Kontext des Alten Orients entfaltet und darüber hinaus das Gespräch mit unterschiedlichen geistes- wie naturwissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dem Menschen beschäftigen, geführt wird. Eine starke Prägung auf die Beiträge in diesem Sammelband geht von der „Historischen Anthropologie“ aus. Es handelt sich um eine neue, transdisziplinäre Forschungsrichtung, welche die Grundphänomene menschlichen Daseins in ihrer historischen Veränderlichkeit untersucht.

Die Struktur des Bandes ist derart, dass je drei Beiträge „Grundlagen“ legen und „Kontexte“ eröffnen. Den Hauptteil bilden anschließend „Themenfelder“, die unter vier Subteile gefasst sind. Sämtliche Teile werden von den Herausgebern eingeführt, die darin enthaltenen Essays vorgestellt und mit der Anführung von Basisliteratur beschlossen. Die einzelnen Aufsätze schließen ihrerseits jeweils mit einem Literaturverzeichnis zur weiteren Vertiefung der Thematik. Der Inhalt des umfangreichen Bandes präsentiert sich folgendermaßen:

I. Grundlagen: Dörte Bester und Bernd Janowski, „Anthropologie des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick“, 3–40; Petra von Gemünden, „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt“, 41–68; Martin Rösel, „Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta“, 69–92.

II. Kontexte: Jan Assmann, „Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten“, 95–120; Annette Zgoll, „Der betende Mensch. Zur Anthropologie in Mesopotamien“, 121–140; Manfred Dietrich und Oswald Lotetz, „Gemeinsame ugaritische und hebräische Begriffe der menschlichen Anatomie. Probleme der Lexikographie“, 141–178.

III. Themenfelder: 1. Der Begriff der Person: Bernd Janowski, „Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personenbegriff des Alten Testaments“, 181–211; Robert A. di Vito, „Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität“, 213–241; Paul A. Krüger, „Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament. Einige einführende Bemerkungen“, 243–262. 2. Die Rolle der Geschlechter: Irmtraud Fischer, „Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer gender fairen Anthropologie im Alten Testament“, 265–298; Angelika Berlejung, „Körperkonzepte und Geschlechterdifferenz in der physiognomischen Tradition des Alten Orients und des Alten Testaments“, 299–337; Dorothea Erbele-Küster, „Körper, Sprache und Geschlecht. Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers“, 339–361. 3. Die Sphäre des Sozialen: Marianne Grohmann, „Die Anfänge des Lebens. Anthropologische Aspekte der Rede von Ge-

burt im Alten Testament“, 365–399; Shlomo Bunimovitz und Araham Faust, „Building Identity. Das Vierraumhaus und der ‚Israelite Mind‘“, 401–418; Jan Dietrich, „Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament“, 419–452; Kathrin Liess, „Der Glanz der Alten ist ihr graues Haar“ (Spr 20,29). Alter und Weisheit in der alttestamentlichen und apokryphen Weisheitsliteratur“, 453–484. 4. Die Wahrnehmung der Welt: Alexandra Grund und Bernd Janowski, „Solange die Erde steht ...“. Zur Erfahrung von Raum und Zeit im alten Israel“, 487–535; Silvia Schroer und Othmar Keel, „Die numinose Wertung der Umwelt in der Hebräischen Bibel“, 537–590; Andreas Schüle, „Menschsein im Spiegel der biblischen Urgeschichte“, 591–611; Annette Krüger, „Der Mensch und seine Arbeit. Bemerkungen zu einer anthropologischen Konstante“, 613–629. Stellen-, Sachregister und Autorenverzeichnis beschließen den Band.

Die Bedeutung des Themas „Mensch“ ist unbestritten, die Auswahl der Themenfelder breit, und die Beiträge, die im Einzelnen hier nicht besprochen werden können, sind kenntnisreich und instruktiv verfasst. Neben mit biblischer Anthropologie bekannterweise verknüpften Themen findet man auch – jedenfalls für den Rezensenten – diesbezüglich neue Überlegungen wie zur Physiognomie (Berlejung) und zum Vierraumhaus (Bunimovitz/Faust). Mehrfach und zu Recht wird darauf hingewiesen, dass der biblische Mensch gegenüber modernem Verständnis weit weniger autark bzw. autonom, sondern eingebunden in vielfältige soziale und religiöse Konstellationen zu fassen ist. Bei einem so großen Themenbereich lassen sich natürlich stets Ergänzungswünsche anbringen. So hätte „Der betende Mensch“ nicht nur einen mesopotamischen, sondern auch einen alttestamentlichen Beitrag verdient. Dazu ist allerdings anzufügen, dass Janowski das Thema anderweitig, nämlich in seinem viel beachteten Band *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2003/<sup>3</sup>2009), ausführlich behandelt hat. Ein gewisses Unbehagen hatte der Rezensent, wenn bei sensiblen Bereichen (z. B. die *Gender*-Diskussion) der Stoff (zu) stark von modernen Problemfeldern (Fischer) oder (sprach)konstruktivistisch (Erbele-Küster) perspektiviert wurde. Beim Abstellen auf eine Historische Anthropologie mit ihrer zeit- und kulturbedingten, pluralen Sichtweise stellt sich zudem die grundsätzliche Frage, ob und wie eine solche mit einer normativ gefassten biblisch-theologischen Anthropologie zu vermitteln ist. Auch der gegenteilige Ansatz, aufgrund biblischer Einsichten von anthropologischen Schöpfungskonstanten auszugehen, scheint mir nicht erledigt zu sein, auch wenn die gegenwärtige Diskussionslage, die sich ihrerseits nicht in einem ideologiefreien Raum abspielt, einer solchen Sichtweise nicht günstig gestimmt ist. Hier liegt m. E. weiterer Klärungsbedarf vor. Den Autoren wie dem Herausgeber-Tandem ist zu danken für einen nicht nur voluminösen, sondern auch inhaltlich reichen Band. Er lässt sich gut als Kompendium nutzen: Themen von „Arbeit“ bis „Zeit(lichkeit)“ lassen sich über das Sachregister erschließen, und abgehandelte Schlüsseltexte wie z. B. Gen 2f und Ps 8 findet man anhand des Stellenregisters.

Auch evangelikale Exegeten und Theologen sind gut beraten, diesen Band nicht außer Acht zu lassen, sondern ihn in kritischem Bewusstsein zu nutzen.

*Beat Weber*

---

Jacques van Ruiten und J. Cornelis de Vos (Hg.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, Supplements to Vetus Testamentum 124, Leiden: Brill, 2009, geb., XVII, 471 S., € 152,-

---

Anlässlich des 65. Geburtstags und der Emeritierung des Alttestamentlers Ed Noort (Rijksuniversiteit Groningen) erscheint der vorliegende Sammelband, welcher in zwei Teilen die Themenbereiche „Land in Josua und anderen Teilen des Alten Testaments“, sowie „Land in Geschichte und Theologie“ umfasst. Obwohl 24 von 27 Autoren dem deutschen und niederländischen Sprachgebiet entstammen, sind bis auf vier Ausnahmen alle Beiträge auf Englisch verfasst.

Die ersten vier Beiträge von Theo van der Louw (zu Jos 2), Michaël van der Meer (Jos 6,2–25), Kristin De Troyer (Jos 10,13c) und Cornelius den Hertog (Jos 13,2–5) fragen nach dem Verhältnis von masoretischem Text und Septuaginta. Mit Ausnahme von De Troyer kommen sie zu dem Ergebnis, dass die Septuaginta keine eigene kürzere hebräische Vorlage nutzt, sondern den masoretischen oder einen diesem sehr ähnlichen Text kürzt.

Die literarkritischen Untersuchungen von Cornelis de Vos (zu Jos 18,1–10), Mladen Popović (Jos 24), Christian Frevel (Num 21) und Klaas Spronk (Richter) folgen dem allgemeinen Trend zur Spätdatierung und möchten diese für die von ihnen untersuchten Texte belegen. Interessant sind Spronks zahlreiche Beobachtungen zu bewusst gestalteten Verbindungen des Richterbuchs zu seinen Nachbarn, welche durchaus auch eine Anknüpfung Samuels an Richter untermauern könnten. Raymond de Hoop möchte das Lied Deborahs auf einen ursprünglichen Bestand in Richter 5,14 zurückführen.

Ganz von der „alten Schule“ ist der Beitrag von Hörst Seebass, welcher Rolf Knierim den seltsamen Bruch zwischen Numeri 1–4 und 5–10 erklären möchte. Grund dafür sei die um des Ausgleichs gegenüber levitischem Übergewicht eingefügte priesterliche Tradition 5,5–6,21. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Frage nach strukturellen Ursachen ihm hier viel Arbeit und literarkritische Zersplitterung bis hinein in Verspartikel erspart hätte.

Erfreulicherweise finden sich neben Ute Neumann-Gorsolke (Wortstudie zu כָּבֵד, vgl. Gen 1,28; Jos 18,1), Gert Kwakkel („Land“ in Hosea) und Patrick Miller („Land“ in den Psalmen) einige weitere theologisch fruchtbare Untersuchungen: Emke Keulen unterscheidet zwei Wege des Umgangs mit der Spannung, dass das Land manchmal in die Hand der Bösen gegeben wird. Hiob 9,24 klagt Gott an, Psalm 37 rechnet mit einer Verzögerung von Vergeltung. Klaus-

Dietrich Schunck begründet die Feindseligkeit des Tobija mit dem persönlichen Machtverlust, welchen dieser aufgrund der Ankunft Nehemias erfährt.

Walter Dietrich befasst sich mit dem „Heiligen Ort“. Ein ähnliches Thema behandelt Rüdiger Schmitt in seinem Beitrag zu baulichen Mahnmalen und Grenzsteinen. Deren Funktion bestimmt er zum einen als Totengedenken (nicht -kult), zum anderen in Anschluss an Jan Assmann als *Mnemotop* „Gedächtnisort“.

Im Anschluss an Ed Noort plädiert Eep Talstra (zu 1 Kön 22) für eine „biblical theology in dialogue with Scripture“ (371), welche einen synchron kanonischen und einen diachron religionsgeschichtlichen Ansatz verbindet.

Der durch Jan Assmann aufgeworfenen These eines gewalttätigen Monotheismus auch im Alten Testament begegnet Rainer Albertz mit drei Argumenten: (1) Es gehe in der religiösen Praxis Israels nicht um die Abschaffung anderer Religionen, sondern um die Alleinverehrung Gottes (Monolatrie). (2) Gewalttätig werde diese nur in Verbindung mit sozialen und politischen Absichten. Selbst dann richte sich die Gewalt hauptsächlich gegen innere Feinde und die Verführung des eigenen Volks. (3) Die Idee der Weltherrschaft eines allmächtigen Gottes führe nicht zwangsläufig zum Anspruch auf politische Weltherrschaft seines Volks. Für Albertz richtet sich das „Erste Gebot“ nicht gegen Götter fremder Religionen, sondern gegen jede Art menschlicher Selbstvergötterung. Aufgrund seiner Konstruktion der Geschichte Israels geht Albertz nicht auf das Problem der Eroberung Kanaans ein.

Die vielleicht interessanteste These in diesem Band vertritt Ruth Kossmann in Weiterführung von Reinhard Kratz: Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum, in: Adam van der Woude (Hg.): *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven: LUP 1993, 435–479. Demnach erfahre der Gottesbegriff Israels bei Daniel eine synkretistische Weiterentwicklung. Der Verfasser des Danielbuchs glaube nicht mehr an den Gott, wie er im übrigen Alten Testaments beschrieben wird, sondern an einen von Zarathustra in der zoroastrischen Religion dargestellten Gott: „Die mögliche, ja, wahrscheinliche Identität des Gottes Daniels mit dem persischen Gott Ahura Mazda ist offensichtlich“ (244). Diese Überlegungen sind von großer Tragweite: Der Unterschied zwischen Israel und Judentum wäre damit als Unterschied zwischen Jahwe und Ahura Mazda definiert. Jesus Christus wäre der König des „Reichs“ eines dem Wesen nach zoroastrischen Gottes. Die These Kossmanns ist höchst spekulativ, da von der Literatur aus der Perserzeit „kaum etwas übrig geblieben ist“ (239). Die persische Theologie mag alttestamentlichen Autoren die Notwendigkeit vor Augen gestellt haben, bestimmte Merkmale Jahwes in Abgrenzung gegen Götter wie Ahura Mazda stärker zu betonen. Dies ist jedoch kein Synkretismus. Die Aussagen des Danielbuchs selbst jedenfalls bezeugen weder eine Spätdatierung, noch den Einfluss babylonischer oder persischer Religion auf den Gott Israels (im Gegenteil: umgekehrt!).

Schwerpunktmäßig außerhalb des Alten Testaments verorten sich die Beiträge von Jacques van Ruiten zu Jubiläen 14 (in Vergleich mit Gen 15f), Florentio

Martínez zum Motiv des „neuen Jerusalem“ in Qumran und Neuem Testament, sowie George van Kooten zur historischen Deutung der in Daniel (9,27; 11,31; 12,11; vgl. 8,11–14) beschriebenen Tempelentweihung vor allem bei Josephus (auf Antiochus und Nero) und Hieronymus (auf Antiochus und typologisch auf den Antichristen) in Auseinandersetzung mit dem heidnischen Philosophen Porphyrius.

Für Ton Hilhorst erübrigt sich die Frage, ob der „Berg der Verklärung“ Tabor Hermon ist, da er die Erzählung für fiktiv hält.

Erschreckend, aber auch enthüllend sind die Ergebnisse der Untersuchung über „Josua im Urteil einiger Freidenker“ von Cornelis Houtman. In den kaum mehr bekannten Schriften von vier Vorläufern moderner Bibelkritik (Jean Meslier, Hermann Samuel Reimarius, Alexander de M. und Léo Taxil) schlägt dem Leser statt objektiver Distanz Hass, Verachtung und Spott entgegen. Josua sei „der grös[s]te Straßenräuber“, „der eine[n] Galgen und Rad verdient“ (345). Ihre Kritik richtet sich gegen die Gewalt, das Gottesbild und die Glaubwürdigkeit der Erzählungen.

Der Band endet mit außerbiblischen Beobachtungen zur Faszination Israels auf Pilger (C. H. J. de Geus) und zu Motiven in der Dichtung von Beduinen (Eveline van der Steen), sowie einer Bibliographie Ed Noorts und einem ausführlichen Verzeichnis von zitierten Bibelstellen und antiken Quellen.

*Siegbert Riecker*

# Neues Testament

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

---

Stanley E. Porter, Christopher D. Stanley: *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture*, SBL.SS 50, Leiden: Brill, 2008, geb., XI, 376 S., € 125, –

---

Die Verwendung des Alten Testaments im Neuen Testament und ihre Bedeutung haben sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten zu einem gewichtigen und aus evangelikaler Perspektive begrüßenswerten Schwerpunkt neutestamentlicher Wissenschaft entwickelt. Dies zeigt sich an einer kaum mehr zu übersehenden Fülle von Aufsätzen und Monographien. Von diesen Veröffentlichungen hebt sich der vorliegende Sammelband in positiver Weise ab. Neben einigen exemplarischen Einzelstudien geben die ersten acht Beiträge einen hervorragenden Überblick über alle wichtigen Aspekte dieser Fragestellung und führen kompetent und verständlich in die komplexen historischen, literarischen und methodologischen Fragen sowie in die neuere, größtenteils englischsprachige Forschung zu diesem Thema ein.

Einige der Beiträge gehen auf das Seminar *Paul and Scripture* der amerikanischen *Society of Biblical Literature* zurück. Die ersten vier, einführenden Beiträge wurden speziell für den Band geschrieben („We also wanted to provide readers with a useful overview of current scholarly study of Paul's use of Scripture, so we invited the contributors ... to write essays that offered general introductions to four of the broad categories of Pauline engagement with Scripture“, VII).

Teil eins besteht aus einem einleitenden Aufsatz „Paul and Scripture: Charting the Course“ (3–12), in dem C. D. Stanley einen knappen Forschungsüberblick gibt und in die folgenden Beiträge einführt.

Die vier Beiträge in Teil zwei gelten den methodischen Fragen, die sich aus den vier Arten der paulinischen Bezugnahme auf das AT ergeben: 1. S. Moyise, „Quotations“ (15–28; explizite Zitate); 2. S. E. Porter, „Allusions and Echoes“ (29–40); 3. R. E. Ciampa, „Scriptural Language and Ideas“ (41–57); Verwendung biblischer Ausdrücke und Ideen wie Gesetz, Bund, Prophet; „Our task here is to consider Paul's general use of biblical language and ideas, when not citing, alluding to, or echoing specific Old Testament text(s)“ (41); und 4. S. DiMattei, „Biblical Narratives“ (59–93); Aneignungen alttestamentlicher Erzählungen; hauptsächlich zu den paulinischen Typologien, Einbettung des paulinischen Zugangs zu biblischen Erzählungen in den Kontext frühjüdischer Her-

meneutik; „Paul’s scriptural hermeneutic shares more affinities with first-century Jewish hermeneutical principles than with later typological exegesis“ (93).

Teil drei, Paulus und seine Hörer, untersucht historische Fragen, die sich aus dem Schriftgebrauch des Paulus ergeben: 1. S. E. Porter, „Paul and His Bible: His Education and Access to the Scriptures of Israel“ (97–124); 2. C. D. Stanley, „Paul’s ‚Use‘ of Scripture: Why the Audience Matters“ (125–155); „... argues that Paul framed his biblical references for an audience consisting largely of illiterate Gentiles who knew only as much Scripture as they might have learned through oral instruction within the Christian community“ (11); sowie 3. B. N. Fisk, „Synagogue Influence and Scriptural Knowledge among the Christians of Rome“ (157–185); „... examines the effect of envisioning Paul’s intended audience as having a strong background in Judaism, whether as former ‚God-fearers‘ or through their continuing association with the synagogue“ (11). Die Aufsätze von Stanley und Fisk zeigen, wie unterschiedliche Rekonstruktionen der Adressaten des Paulus und deren Kenntnisse des AT das Verständnis des Schriftgebrauchs des Paulus sowie seiner Funktion nachhaltig beeinflussen.

Teil vier gilt dem intertextuellen Hintergrund des Paulus: D. A. Campbell, „The Meaning of *dikaiosune theou* in Romans: An Intertextual Suggestion“ (189–212) und N. Elliott, „‚Blasphemed among the Nations‘: Pursuing an Anti-Imperial ‚Intertextuality‘ in Romans“ (213–233; ein speziell römischer Hintergrund für die wiederholten Hinweise auf Gottes Gnade). Diese Aufsätze zeigen, welche Folgen die Annahmen bzw. Rekonstruktionen unterschiedlicher intertextueller Hintergründe für die Aussagen über Gottes Handeln (Gerechtigkeit und Gnade) im Römerbrief nach sich ziehen. Campbells und Elliotts Beiträge beleuchten die Komplexität des Versuches, den intertextuellen und ideologischen Hintergrund des paulinischen Gebrauchs biblischer Begriffe zu bestimmen.

Teil fünf, „‚Paul and Scripture‘ through other eyes“, bietet Einblicke in „non-traditional methods to investigate Paul’s engagement with the biblical text“ (11): M. D. Given, „Paul and Writing“ (237–259); J. Punt, „Paul and Postcolonial Hermeneutics: Marginality and/in Early Biblical Interpretation“ (261–290) und K. Ehrensperger, „Paul and the Authority of Scripture: A Feminist Perception“ (291–319). Bibliographie (312–350) und verschiedene Register schließen den Band ab.

Die einführenden Aufsätze des Bandes bieten einen ausgezeichneten Überblick für Forscher und Studierende, der einen leichten Einstieg und Orientierung in einem spannenden Gebiet gegenwärtiger neutestamentlicher Wissenschaft ermöglicht.

Christoph Stenschke

## 2. Einleitungswissenschaft

---

Donald A. Carson, Douglas J. Moo: *Einleitung in das Neue Testament*. Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner, Gießen: Brunnen, 2010, geb., 925 S., € 69,95

---

Die englischsprachige Originalausgabe (2. grundlegend überarbeitete Auflage 2005; Erstauflage 1992) hat sich im Laufe der Zeit zu einem regelrechten Standardwerk entwickelt. Es ist dem Brunnen Verlag zu danken, dass er dieses Buch nun in deutscher Sprache herausgibt. Die Übersetzer haben sich dabei sehr eng an die Vorlage gehalten. Lediglich die ohnehin reichen Literaturangaben wurden im Blick auf die deutschsprachigen Veröffentlichungen ergänzt und zum Teil auch in die Fußnoten mit eingearbeitet. So ist z. B. an etlichen Stellen ein direkter Vergleich mit der Einleitung von Udo Schnelle möglich.

Der Aufbau des Buches folgt weitgehend einem Schema, das auch bei anderen Werken zu finden ist. Nach einer (in der Regel ziemlich kurzen) bibelkundlichen Erschließung der jeweiligen neutestamentlichen Bücher werden die klassischen Fragen der Einleitungswissenschaft behandelt. Hinweise zum textkritischen Befund (so kommen z. B. die Autoren zu dem Schluss, dass Mk 16,9–20 vermutlich nicht zum ursprünglichen Evangelium gehörte, 225), die Geschichte der Aufnahme des jeweiligen Buches in den Kanon und ein kurzer Forschungsüberblick runden den jeweiligen Abschnitt ab. Theologische Grundzüge werden in der Regel nur kurz dargelegt, hier verweisen die Autoren dann auf die weiterführende Literatur. Andere Autoren wie z. B. Pokorný und Heckel beschreiten einen anderen Weg und gehen wesentlich ausführlicher auf die Theologie ein, kürzen aber an anderer Stelle, um den Umfang nicht allzu sehr anschwellen zu lassen. Das Vorgehen von Carson und Moo hat aus meiner Sicht den Vorteil, dass die Einleitungsfragen in der gebotenen Gründlichkeit diskutiert werden können, damit dem Leser deutlich wird, warum die Autoren zu dem jeweiligen Ergebnis kommen. Das zeigt sich z. B. bei den Fragen nach dem Verfasser einer Schrift oder nach der Abfassungszeit. So werden die bekannten Hinweise des Papias zu der Entstehung der Evangelien nicht nur genau aufgeführt, sondern durch die Beschreibung, wie diese Äußerungen in der wissenschaftlichen Diskussion aufgenommen und bewertet wurden. Damit kann sich der Leser selbst ein Bild machen, ob es anzunehmen ist, dass hinter den Evangelien Apostel oder deren Begleiter stehen. Auf etwa 30 Seiten (274ff) legen die Autoren dar, warum es für sie wahrscheinlich ist, dass der Zebedäide Johannes das vierte Evangelium geschrieben hat. Auch bei den Briefen des NT kommen Carson und Moo immer wieder zu dem Schluss, dass eine häufig postulierte Pseudepigraphie so nicht anzunehmen sei. Die Ergebnisse der beiden Autoren spiegeln sicher nicht das wider, was im deutschsprachigen Raum „common sense“ ist. An dieser Stelle sei auch darauf verwiesen, dass ihrer Meinung nach die Synoptiker vor 70 n. Chr. und sowohl

der Galater- wie auch der Jakobusbrief auf die Zeit vor dem Apostelkonzil in Jerusalem zu datieren sind. Wenn man zu einem anderen Ergebnis an der einen oder anderen Stelle gelangen sollte, so kommt man aber nicht umhin, sich mit der stets gut begründeten sowie sachlich und fair vorgetragenen Argumentation auseinander zu setzen.

Besonders zu erwähnen ist noch das Kapitel zur synoptischen Frage. Gerade der Forschungsüberblick lässt erkennen, wie intensiv und auch kontrovers diese Frage im englischen Sprachraum diskutiert wird. Dennoch bietet ihrer Meinung nach die Zwei-Quellen-Theorie die beste Gesamterklärung für den erhobenen Befund, auch wenn sie teilweise mit wechselnden Abhängigkeiten rechnen und somit „Warnschilder aufstellen“ (123), dass diese Theorie mit der gebotenen Vorsicht angewandt werden muss.

Abgerundet wird die Einleitung mit einer überaus gelungenen kleinen Einführung in methodische Fragestellungen sowie einem Überblick zu „namhaften Gelehrten, Richtungen, Themen und Forschungsansätzen ...“, die die Erforschung des NT geprägt haben.“ Diese etwa 60 Seiten sind als Erstinformation für Studienanfänger sehr zu empfehlen!

Ein mehr als 900 Seiten starkes sowie solide gebundenes und nahezu € 70 teures Buch auf den Markt zu bringen, ist vermutlich für den Verlag eine große wirtschaftliche Herausforderung. Als Leser kann man dem Verlag nur dankbar sein, dass er dieses Wagnis eingegangen ist. Wer sich über die Einleitungsfragen umfänglich informieren möchte, der kommt an diesem wichtigen Werk der beiden amerikanischen Neutestamentler nicht vorbei.

*Michael Schröder*

---

Albert Fuchs: *Defizite der Zweiquellentheorie*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009, br., 258 S., € 45,50

---

Erst am Schluss der Monografie merkt der Leser auf Grund der Inhaltsverzeichnisse von Bd. 1–6 (255ff), dass es sich bei dem Werk eigentlich um Bd. 6 der Reihe „Spuren des Deuteromarkus“ desselben Autors handelt, deren erste fünf Bände beim LIT Verlag erschienen waren. Doch sowohl das „Vorwort“ (7–11) als auch die „Einführung“ (13–27), welche beide inhaltlich eher eine Art Schlussfolgerung darstellen, setzen offenbar die ersten fünf Bände, wenn nicht sogar den Hauptinhalt von Bd. 6 voraus, obwohl das nicht erwähnt wird.

Beim Hauptteil des Buches geht es darum, Schwachpunkte aufzuzeigen, welche Fuchs bei Vertretern der Zweiquellentheorie feststellt. Dabei handelt es sich im ersten Kapitel (29–87) um Ingo Broer, Walter Radl und Udo Schnelle, im zweiten Kapitel (89–111) um John S. Kloppenborg, im dritten Kapitel (113–144) um Christian Münch, im vierten Kapitel (145–157) um David A. DeSilva, im

fünften Kapitel (159–168) um Larry W. Hurtado, im sechsten Kapitel (169–193) um Robert H. Stein und im siebten Kapitel (195–237) um Hans Klein. Dass diese einzelnen Beiträge bereits früher publizierte Aufsätze (in der SNTU-Reihe) mit gleichen Titeln darstellen und inwiefern diese Aufsätze aktualisiert wurden, wird nicht erwähnt. Auffallend ist jedenfalls die Bemerkung zum Kommentar von Klein zum Lukasevangelium, dass dieser „vor wenigen Tagen ... (20.12.2005)“ erschienen sei (195).

Bereits im „Vorwort“ bemerkt Fuchs, dass die „Anhänger aller möglichen synoptischen Quellenhypothesen ... in Anbetracht der major agreements vor der Tatsache“ stünden, „ihre Systeme und Lösungen neu überdenken und u. U. wesentlich revidieren zu müssen“ (8). Weder sei „das kanonische Mk die Grundlage des Mt und Lk, sondern ein in vielem überarbeitetes und weiterentwickeltes MkEv (Deuteromarkus)“, noch treffe es zu, „dass Q erst von Mt und Lk in ihre Evangelien eingearbeitet worden wäre“ (7). Denn ein „wichtiger und umfangmäßig gar nicht so unbedeutender Teil dieses Q-Stoffes“ habe „längst Deuteromarkus zur Verfügung“ gestanden und sei von ihm in die „Mk-Tradition“ eingefügt worden, „sodass die von der Zweiquellentheorie vertretene Einheit des Q-Dokumentes sich als Fehlvorstellung herausstellt“ (7).

Es genügt, im Folgenden auf ein Beispiel einzugehen, das zeigt, wie Fuchs mit den Vertretern der Zweiquellentheorie umgeht: Nach der allgemeinen Kritik geht Fuchs zuerst auf Ingo Broers „Einleitung in das Neue Testament“ (Bd. 1, 1998) ein. Dabei stößt er „auf eine altbekannte, wenn auch sehr irreführende und falsche Erklärung“, nämlich dass Matthäus und Lukas in der Reihenfolge immer dann übereinstimmten, wenn sie mit Markus übereinstimmten (29–30). Diese Behauptung sei „weder für den Stoff der reinen Mk-Überlieferung (triplex traditio) richtig“ noch könne das „in Bezug auf parallele Einschübe von Q-Material in das MkEv behauptet werden“ (30). Diese Beschreibung der Phänomene sei „nämlich nicht bloß ungenau, weil Mt und Lk mehrere gemeinsame Auslassungen von Mk-Stoff bieten, sondern auch falsch, weil es gar nicht so wenig parallele Einschübe von Q-Material (nach der Terminologie der Zweiquellentheorie) in den Mk-Stoff gibt, der hier überhaupt nicht zur Sprache kommt“ (30). Fuchs wirft Broer vor, wenn dieser z. B. in Lk 9,51–18,14 „große Einschübe“ zum „Mk-Stoff“ sieht (30), „in kaum vorstellbarer Weise die wissenschaftliche Literatur zu diesem Thema außer Betracht“ zu lassen (31).

Später bemerkt Fuchs, dass „die Übereinstimmung in Unkenntnis bzw. Ablehnung neuer Herausforderungen ... noch nie ein guter Ratgeber gewesen [sei] bzw. ein Argument dafür, auf dem rechten Weg zu sein“ (236). Ähnliche Kritik vor allem in Bezug auf die Zweiquellentheorie begegnet dem Leser an vielen Stellen des Buches.

Der eigentliche Zweck des Buches von Fuchs ist offensichtlich, Schwachstellen der Zweiquellentheorie aufzuzeigen, um seine eigene Deuteromarkusthese zu untermauern. Das ist zweifelsohne in mancher Hinsicht gelungen, zumindest was den ersten Aspekt betrifft. Insofern sollte jeder, der sich mit der Synoptischen

Frage beschäftigt, das Buch gelesen haben. Dieser Zweck, der allerdings so nicht direkt zum Ausdruck gebracht wird, erklärt auch, warum der Verfasser bei den Referenten jeweils (fast) nur dann etwas Positives findet, wenn sie seine Deuteromarkusthese bekräftigen.

Was den Ton betrifft, mit der Fuchs die besprochenen Werke beurteilt, so wäre mehr Sachlichkeit angebracht. Wenn Fuchs z. B. mit dem Begriff „Spott“ reagiert (so S. 19), wobei die sachlichen Argumente zumindest an dieser Stelle ausbleiben (was sich ähnlich immer wieder wiederholt), so sind damit die „Gegner“ noch nicht widerlegt.

Zudem müsste mit gleichem Maßstab, mit dem der Verfasser die Vertreter der Zweiquellentheorie beurteilt, auch die eigene Position hinterfragt werden. Dann würde sich z. B. zeigen, dass viele Tatsachen die von Fuchs so konsequent vertretene Deuteromarkusthese stark in Frage stellen (so z. B. die vielen Übereinstimmungen zwischen Lukas und Markus gegenüber Matthäus einerseits und zwischen Matthäus und Markus gegenüber Lukas andererseits) und dass die Markuspriorität gar nicht so absolut bewiesen ist, wie die Zweiquellentheorie meint, auch wenn das fast der einzige Punkt ist, den Fuchs als „Ergebnis“ der Zweiquellentheorie nicht nur stehen lässt, sondern fest unterstreicht, da ansonsten auch seine eigene Theorie ganz und gar in Frage gestellt wäre. Und im Gegensatz zur Annahme von Fuchs stellt eine sorgfältige Untersuchung der parallelen Reihenfolge durchaus die Markuspriorität in Frage. Gleichwohl kann das Buch als Ergebnis einer fleißigen und langjährigen Forschungsarbeit sehr empfohlen werden.

Jacob Thiessen

---

Jörg Frey, Clare K. Rothschild, Jens Schröter (Hg.): *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZNW 162, Berlin: de Gruyter, 2009, Ln., X, 703 S., € 149,95

---

Der vorliegende Band geht auf ein Symposium zurück, das im März 2007 in München stattfand, mit dem Ziel, die „Diskussion um den Ort der Apostelgeschichte im Rahmen der antiken Historiographie“ fortzuführen und dabei gleichzeitig die deutsche und nordamerikanische Acta-Forschung stärker zu vernetzen (Vorwort, S. V). Nicht jeder der fünfundzwanzig Aufsätze wurde auf der Münchner Konferenz vorgetragen; eine größere Zahl von Beiträgen wurde hinzugefügt, um ein vollständigeres „Panorama der Kontexte der lukanischen Historiographie“ vorlegen zu können.

Zwei Aufsätze leiten den Band ein. Jörg Frey („Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte“, 1–26) skizziert die Forschungslage zu den Fragen der historischen Zuverlässigkeit, der

theologischen Legitimität, der Gattung und des theologischen Programms der Apostelgeschichte. Jens Schröter („Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie“, 27–47) geht von der Prämisse aus, die von vielen Forschern geteilt wird, dass man die Apostelgeschichte sinnvoll im Kontext der antiken Geschichtsschreibung interpretieren könne. Versuche, die Apg als Roman (R. I. Pervo) oder als Biographie (C. H. Talbert) zu interpretieren, haben nicht überzeugt; die dokumentarische Tatsachentreue der lukanischen Darstellung müsse jedoch in den Zusammenhang der Absicht und Darstellungsweise des Lukas gestellt werden, der eine Darstellung der ersten Phase der Geschichte des Wirkens der Zeugen des auferweckten und erhöhten Jesus darbiere. Letzteres wird weder von R. Riesner oder C. Hemer noch von den Autoren des mehrbändigen Sammelwerks *The Book of Acts in Its First Century Setting* bestritten, wie Schröter behauptet.

Fünf Aufsätze sind den israelitischen und frühjüdischen Kontexten gewidmet. Thomas Römer behandelt „Die Anfänge jüdischer Geschichtsschreibung im sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk“ (51–76), die er charakterisiert als „theologische Konstruktion der Vergangenheit, die dazu dient, die Gegenwart verständlich zu machen“ (76). Martin Meiser skizziert „Historiographische Tendenzen in der LXX“ (77–100). Er konstatiert ein lediglich „mageres Ergebnis“ (100) für den Versuch, diese Tendenzen mit der Arbeitsweise des Lukas zu vergleichen. Gregory Sterling („Do You Understand What You are Reading? The Understanding of the LXX in Luke-Acts“, 101–118) behandelt die Predigt des Paulus im pisidischen Antiochien (Apg 13, 16–41) anhand der Frage, ob der Autor frühere jüdische Nacherzählungen von LXX-Texten gekannt hat. Daniel Schwartz vergleicht das Erste und Zweite Makkabäerbuch mit der Apostelgeschichte („Circular or Teleological, Universal or Particular, With God or Without?“, 119–129) und kommt zu folgendem Ergebnis: Wenn man die Überzeugung von 1 Makk, dass die Welt ein grundsätzliches Problem hat und Korrektur braucht, nicht nur auf Judäa, sondern auf die Welt anwendet, und mit der Betonung von 2 Makk verbindet, dass Gott in der Welt agiert, dass Religion ohne Staat auskommen kann und dass Heiden toleriert werden können, dann kann man in der Tat bei einem Werk wie der Apostelgeschichte landen. Manuel Vogel vergleicht „Traumdarstellungen bei Josephus und Lukas“ (130–156): Während Josephus das breite Spektrum an Traum- und Visionsdarstellungen ausschöpft, die man in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung findet, greift Lukas auf diesen motivischen Fundus nur sehr selektiv zurück. Visionen und Träume sind gemäß Apg 2,17–21 Initiativen des Heiligen Geistes und deshalb als „menschliche Möglichkeit“ uninteressant.

Ebenfalls fünf Aufsätze sind griechisch-römischen Kontexten gewidmet. Joachim Molthagen behandelt „Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis in der Apostelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides und Polybios“ (159–181): Trotz Unterschieden im Geschichtsverständnis, in der Wahl der Thematik und in der Art der Darstellung und der Intentionen gehört die Apg zur

„Gesamterscheinung der antiken Historiographie“ (181). Martin Hose skizziert die Formen der hellenistischen Geschichtsschreibung („Exzentrische‘ Formen der Historiographie im Hellenismus“, 182–213) und zeichnet die Tendenz nach, um der Leserwirksamkeit willen von dem Typus der Gattung Geschichtsschreibung abzuweichen, das Thukydides und Polybios entwickelt hatten; so lassen sich Strukturübernahmen z. B. aus der Tragödie und aus der Biographie erklären, ebenso die zunehmende Einbindung fiktionaler Elemente. Der Beitrag von Stefan Krauter („Vergils Evangelium und das lukanische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukanischen Doppelwerkes“, 214–243) ist eine kritische Auseinandersetzung mit der Harvard-Dissertation von Marianne Palmer Bonz (*The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*, Fortress, 2000), ohne ausschließen zu wollen, dass man das lukanische Werk und Vergils Aeneis trotz Differenzen der Gattung aufeinander beziehen und z. B. gemeinsame geschichtstheologische Aspekte erkennen kann. Manfred Lang („Der *bonus dux*. Tacitus’ Agricola und der lukanische Paulus“, 244–276) vergleicht die Darstellung des Lebens von Julius Agricola durch Tacitus mit der Paulusdarstellung des Lukas, und findet Parallelen in der Gattung (historiographisches und biographisches Interesse) und Konzeption (die exemplarische Person als mögliche Identifikationsfigur). Clare Rothschild („Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period Historiographical Method“, 277–291) versucht zu zeigen, dass die historiographischen Kriterien, die Lucian von Samosata in seiner Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“ darlegt, in einem ironischen Kontext verstanden werden müssen. Das Bestreben, tatsächliche Ereignisse darzustellen, bleibt das Ideal auch der hellenistischen Historiker, die sich jedoch nicht scheuten, gleichzeitig unterhaltende und sensationalistische Ziele zu verfolgen.

Sechs Aufsätze beschäftigen sich mit frühchristlichen Kontexten. Heike Omerzu („Spurensuche: Apostelgeschichte und Paulusbriefe als Zeugnisse einer ephesischen Gefangenschaft des Paulus“, 295–326) sammelt und bewertet die Argumente für die von vielen Neutestamentlern angenommene Gefangenschaft des Paulus in Ephesus, mit dem Ergebnis „wahrscheinlich, wenn auch nicht ... gesichert“ (325). Der Beitrag von Roland Kany („Warum fand die Apostelgeschichte keine Fortsetzung in der Antike? Elf Thesen zu einem ungelösten Problem“, 327–348) ist zwar spekulativ, arbeitet jedoch wichtige Charakteristika der Apg heraus. Zum Beispiel: Die Apostelgeschichte hat mit ihrem Abschluss ihr Ziel erreicht, „es kann und muss eigentlich nichts mehr folgen“ (334); die Apg folgt keiner traditionellen Gattung, die unabhängig von ihr hätte fortgesetzt werden können (338); im zweiten und dritten Jahrhundert fehlte der christlichen Bewegung das dominierende Zentrum, das eine zusammenhängende historische Erzählung hervorbringen konnte (341). François Bovon untersucht „Die kanonische Apostelgeschichte und die apokryphen Apostelakten“ (349–379), Christopher Mount den Kontext der apostolischen Tradition („Luke-Acts and the Investigation of Apostolic Tradition: From a Life of Jesus to a History of Christiani-

ty“, 380–392), Andreas Müller „Eusebs Rezeption der Apostelgeschichte in der *Vita Constantini*“ (393–417), und Paul Holloway den Schluss der Kirchengeschichten von Euseb und Theodoret von Cyrrhus („Inconvenient Truths: Early Jewish and Christian History Writing and the Ending of Luke-Acts“, 418–433). Holloway's These, das Ende des Paulus habe der theologischen Geschichte des Lukas widersprochen und sei deshalb mit dem abrupten Schluss der Apg ausgeblendet worden, ist eine von vielen, jedoch weniger überzeugenden Erklärungen.

Sieben Aufsätze sind der Gattung und Konzeption der Apg gewidmet. Detlev Dormeyer („Die Gattung der Apostelgeschichte“, 437–475) folgert nach einem Überblick über die Gattungsdiskussion, die Apg sei „eine pathetische, biographische Universalgeschichte in gehobenem rhetorischem Stil“ (475). Michael Wolter („Die Proömien des lukanischen Doppelwerkes“, 476–494) arbeitet die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Lk 1,1–4 und Apg 1,1–2 heraus. Arthur Droge („Did ‚Luke‘ Write Anonymously? Lingering at the Threshold“, 495–517) argumentiert, die lukanischen Prologe repräsentierten eine fiktionale Selbstvorstellung eines anonymen Autors, die auch mit der (pseudonymen) Autorfiktion der *Wir*-Stücke nicht aufgelöst werden könne. Hubert Cancik beschreibt „Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte“ (519–538), in dem sich das Leben des Stifters (Jesus) in der Geschichte des Wirkens seiner Anhänger fortsetze. Friedrich Avemarie („Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte“, 539–562) interpretiert die Apg ebenfalls als Fortsetzung der Geschichte Jesu „unter den veränderten Voraussetzungen, die durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes geschaffen sind“ (543). Bettina Rost („Das Aposteldekret im Verhältnis zur Moseora: Ein Beitrag zum Gottesvolk-Verständnis in der Apostelgeschichte“, 563–604) behandelt Apg 15 im Zusammenhang der lukanischen Ekklesiologie. Enno Edzard Popkes („Die letzten Worte des lukanischen Paulus“, 605–625) interpretiert Apg 28,25–28, mit dem Schluss, dass die Verstockungsvorstellung im Kontext missionarischer Bemühungen um das jüdische Volk sowohl Analogien als auch Differenzen aufweise, was sich durch die Tatsache erklären lasse, dass sich die hermeneutischen Prämissen des Autors der Apg „grundlegend“ von denen des Heidenapostels unterscheide (625), und dem Rat, Reflexionen zur heilsgeschichtlichen Stellung Israels an die „Worte der Hoffnung“ von Paulus zu binden. Dabei solle man nicht vergessen, dass Paulus es nicht bei Worten beließ, sondern Juden persönlich und konkret einlud und aufforderte, an Jesus als Messias zu glauben und Gott zusammen mit Bekehrten aus dem Heidentum in *einer* Gemeinde anzubeten und zu dienen; es war genau diese Mission, die ihm die Feindschaft jüdischer Verantwortungsträger und die jahrelange Gefangenschaft in Cäsarea und Rom eingetragen habe.

Das Ziel einer größeren Vernetzung deutscher und nordamerikanischer Acta-Forschung wurde erreicht, allerdings ist ein etwas eingeschränktes „Netz“ entstanden. Die nordamerikanischen Beiträge stammen von François Bovon (früher Genf, dann Harvard), Arthur Droge (University of Toronto), Paul Holloway

(University of the South), Clare Rothschild (Lewis University), Christopher Mount (DePaul University) und Gregory Sterling (Notre Dame). Bovon ist ein ausgewiesener Lukaskenner (mit einem dreibändigen Kommentar zum Lukasevangelium), Sterling hat 1992 eine Arbeit zur lukanischen Historiographie veröffentlicht, Rothschild im Jahr 2004. Man vermisst Beiträge bekannter Acta-Spezialisten, die seit längerem wichtige Beiträge und Kommentare zur Apostelgeschichte geschrieben haben, wie Darrell Bock, Joseph Fitzmyer, Luke Timothy Johnson, Richard Pervo und Ben Witherington. Neben Daniel Schwartz (Jerusalem) hätten eine ganze Reihe von Acta-Kennern um einen Beitrag gebeten werden können, die weder in Deutschland noch in Nordamerika lehren, aber wichtige Arbeiten zur Apostelgeschichte und ihrer historiographischen Verortung geschrieben haben: Loveday Alexander, Richard Bauckham, Howard Marshall, Bruce Winter. Wenn man „Schulgrenzen“ innerhalb Deutschlands überwinden wollte, hätte man mindestens Rainer Riesner und Armin Baum hinzuziehen können.

Die Beiträge des Bandes können als Momentaufnahme der Actaforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts gelesen werden, sowohl in der Darstellung älterer und neuerer Positionen als auch in bibliographischer Hinsicht. Dass Lukas als Historiker zu behandeln ist, lässt sich nur mehr schlecht leugnen. Dass Historiker nicht einfach *bruta facta* aneinander reihen, sondern mit literarischen Mitteln arbeiten und Sinn und Sinnzusammenhänge darstellen wollen, ist seit langem bekannt und gilt natürlich auch für Lukas. Beides deutlich und mit Detailkenntnis herausgestellt zu haben, ist das Verdienst des Bandes. Die neutestamentliche Forschung verdankt Jörg Frey wieder einen anregenden und informationsreichen Sammelband, der zum Weiterarbeiten anregt.

*Eckhard J. Schnabel*

---

Gerhard Sellin: *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief*, Hg. Dieter Sänger, FRLANT 229, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, Hb., 280 S., € 69,90

Dieser anlässlich der Emeritierung des Hamburger Neutestamentlers Sellin (2009) erschienene Sammelband vereint acht Aufsätze zur paulinischen Theologie und sechs zum Epheserbrief, die allesamt zwischen 1982 und 2006 bereits veröffentlicht und für den Wiederabdruck durchgesehen wurden. Das Buch enthält ein kurzes Vorwort des Herausgebers, den Nachweis der Erstveröffentlichungen, ein Stellenregister (Auswahl) und ist vorbildlich editiert, gestaltet und gebunden.

Allen Aufsätzen spürt man eine besonders gute Kenntnis der spätantiken Religionsgeschichte, insbesondere hellenistisch-jüdischer (Philo) und apokalyptischer Texte an. Die zwei Aufsätze zum 1 Kor („1 Kor 5–6 und der ‚Vorbrief“

nach Korinth. Indizien für eine Mehrschichtigkeit von Kommunikation im Ersten Korintherbrief“, 53–74) begründen vertieft Sellins Teilungshypothese in drei Briefe (Vorbrief – Themenbrief – 1 Kor 1–4) und versuchen für 1 Kor 1–4 die zentralen Fragen nach den Parteien, insbesondere Fragen rund um die „Christuspartei“ zu lösen („Das ‚Geheimnis‘ der Weisheit und das Rätsel der ‚Christuspartei‘ (zu 1 Kor 1–4)“, 9–36). Für die Argumente seiner Teilungstheorie sieht Sellin selbst, dass diese „zum grössten Teil hypothetischer Art“ sind (73), eindeutig hilfreicher ist der Lösungsvorschlag für den an manchen Stellen nicht sofort durchsichtigen Gedankengang in Kap. 1–4 auf dem Hintergrund einer primären Auseinandersetzung mit dem aus Alexandrien stammenden Judenchristen Apollos, der ein hellenistisch-jüdisches Weisheitsverständnis (und Pneuma-Verständnis) vertrat, das uns insbesondere durch Philo bekannt ist. Paulus greift in seiner Entgegnung terminologisch diese Tradition mehrmals auf, füllt sie aber inhaltlich apokalyptisch. – „Die Auferstehung ist schon geschehen“. Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie“ (37–52) untersucht den Einfluss apokalyptischer (Auferstehungs)-Terminologie auf Röm 6,1–14, Kol 2,11–13, 2 Tim 2,18 und 2 Thess 2,2 und verneint die These von einem vorpaulinischen Enthusiasmus im Sinne der Anschauung, der Christ sei schon zu Lebzeiten vom Tod auferstanden. Es waren die Aussagen des Apostels selbst (1 Thess 4,14; Röm 6 etc.), die zu dem „Missverständnis“ der Spitzenaussage in 2 Thess 2,2 geführt hatten. – Zwei weitere Aufsätze widmen sich möglichen „Mythologeme(n) und mystische(n) Züge(n) in der paulinischen Theologie“ (75–90) und hinterfragen „Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen ‚Christusmystik‘“ (91–115). Dabei werden wichtige und grundlegende Ausführungen zu metaphorischer und mythischer Sprachform gemacht und geschlussfolgert: „Paulus erzählt zwar keine Mythen, aber seine Theologie setzt in wesentlichen Punkten die Ontologie des Mythischen voraus“ (90). Dabei sind Kerygma und Mythos nicht Gegensätze und eine Entmythologisierung würde eine Entkerygmatisierung bedeuten. Die seit Deißmann sogenannte „Christusmystik“ bei Paulus versucht Sellin statt von heidnischen Mysterienreligionen her „als Aktualisierung eines von Philo bezeugten hellenistisch-jüdischen theologischen Vorstellungs- und Gedankenkomplexes“ zu erweisen. In den übrigen 3 Aufsätzen zur Paulustheologie zieht Sellin ebenfalls religionsgeschichtliche Hintergründe zum besseren Verständnis herbei („Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31“, 116–137), vergleicht die Leibvorstellung gegenüber platonischer oder allgemein griechischer Tradition („Leiblichkeit als Grundkategorie paulinischer Ethik“, 138–147 – Leiblichkeit ist bei Paulus nicht Materialität, sondern Beziehungskategorie) und bringt differenziert Erkenntnisse antiker Rhetorik in die Diskussion ein („Ästhetische Aspekte der Sprache in den Briefen des Paulus“, 148–163).

Die übrigen Aufsätze zum Epheserbrief können unterdessen als Vorarbeiten zum 2008 erschienenen großen Epheserkommentar (KEK) gelesen werden. Dabei geht es um „Adresse und Intention des Epheserbriefes“ (164–179), „Die Pa-

ränese des Epheserbriefes“ (180–198), den „Monotheismus im Epheserbrief – jenseits von Theokratie und Ekklesiokratie“ (199–216), „Über einige ungewöhnliche Genitive im Epheserbrief“ (217–238; in Eph 1,13c; 2,15; 1,14; 1,17; 2,14; 3,11; 4,13b; 4,16; 4,29; 4,22 und 4,23), die „Imitatio Dei. Traditions- und religionsgeschichtliche Hintergründe von Eph 5,1–2“ (239–254) und aufgrund der Annahme der Pseudonymität um das Verhältnis von Eph-Kol zu den Pastoralbriefen (und auch den kath. Briefen) in „Konsolidierungs- und Differenzierungsprozesse im ‚Paulinismus‘ (Kol und Eph)“ (255–269). In jedem Kapitel lernt man Bedenkenswertes, findet faire Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen und profitiert von den enormen Kenntnissen des Autors nicht nur zur jüdisch-hellenistischen Theologie des Philo, sondern auch zu den platonisch-pythagoreischen und stoischen Lehren des 1. Jh. Das Buch werden allerdings eher nur Spezialisten und größere Bibliotheken anschaffen, um die mühsame Suche nach den Einzelartikeln zu vermeiden. Auch wer sich einzelnen Voraussetzungen oder Schlussfolgerungen Sellins nicht anschließen vermag, wird von seinen Forschungen profitieren.

Jürg Buchegger-Müller

### 3. Kommentare, exegetische Beiträge

---

Michael Wolter: *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 798 S., Br., € 49,- (Ln. € 119,-)

---

Nach den umfangreichen Kommentarbänden von F. Bovon im EKK liegt mit dem vorliegenden Band ein weiterer neuer, deutschsprachiger Lukaskommentar vor und zugleich ein beachtenswerter Kommentar. Wolters Band ersetzt den HNT Band von E. Klostermann, der 1929 in der zweiten Auflage erschienen war. Wolter will das Lukasevangelium auf knappem Raum traditionsgeschichtlich erschließen, um auf diese Weise das theologische Anliegen der lukanischen Jesusgeschichte zu profilieren. Gegenüber Klostermann haben vor allem formgeschichtliche Gesichtspunkte stärkere Berücksichtigung gefunden (Vorwort).

Bereits in der Einleitung (die hier vor allem Beachtung findet) zeigt sich, dass Wolter an vielen Stellen über die deutschsprachige Lukasforschung (und Lukas-kritik) der 70er und 80er Jahre des letzten Jh. hinausgeht und von Ansatz und Inhalten her neue Wege beschreiten möchte. An anderen Stellen bleibt der Kommentar jedoch Fragestellungen verhaftet, die sich nur bedingt als hilfreich erwiesen haben und in großen Teilen der englischsprachigen Forschung zu Recht aufgegeben worden sind.

Im Einzelnen: Nach Darstellung von Textüberlieferung und Rezeption (1–4) schreibt Wolter zur Verfasserfrage (4–10), dass das gängige Argument gegen den

Verfasser als Paulusbegleiter nicht mehr trägt: „Inzwischen hat jedoch ein Wandel sowohl in der Paulusinterpretation als auch in der Lukasinterpretation zu der Einsicht geführt, dass beide Autoren theologisch durchaus nicht so weit voneinander entfernt sind, wie lange angenommen wurde. ... Es ist insofern schwerer geworden, die Abfassung des I k Doppelwerkes durch den in ... erwähnten Lukas mit dem Hinweis auf theologische Distanz zwischen dem I k Doppelwerk und der pln. Theologie zu bestreiten“ (6). Die nächstliegende Erklärung für das „Wir“ der Wir-Stücke der Apg ist, dass sie tatsächlich vom Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte stammen. Auch die dagegen vorgebrachten Einwände lassen sich entkräften. Ferner verfügte der Verfasser über eine „unverwechselbar jüdisch profilierte kulturelle Enzyklopädie“ (9). Dies zeigt u. a. das herausragende Interesse an der Israelfrage, „dass Lukas allererst veranlasst haben dürfte, die Geschichte der Trennung von Christentum und Judentum als Bestandteil der Geschichte Israels zu schreiben“ (9). Das Lukasevangelium könnte am Anfang der 80er Jahre des ersten Jh. in Rom verfasst worden sein. Dafür spricht neben dem letzten Wir-Stück der Apostelgeschichte hin bis nach Rom auch die Hirtenszene der lukanischen Kindheitsgeschichte, „denn mit der Geburtsverkündigung an die Hirten knüpft Lk an eine politisierte Bukolik an, die ansonsten ausschließlich innerhalb der römischen Bukolik belegt ist“ (10; vgl. auch die Auslegung auf S. 127).

Das Lukasevangelium ist von der Gattung her eine episodische Erzählung, die als Gliederungsmerkmale zeitliche, räumliche und personale Gegebenheiten verwendet (16f). Detailliert beschreibt Wolter ferner die Imitation der Sprache der LXX, denn „Dieses Bemühen um die stilistische Angleichung seiner Jesusgeschichte an den Erzählstil der heiligen Schrift Israels ist von dem Interesse geleitet, den Lesern zu signalisieren, dass das erzählte Geschehen nichts anderes ist als eine Fortsetzung der Geschichte Israels“ (21; vgl. auch 70). Im Abschnitt über die intendierten Leser (22–26) setzt sich Wolter ausführlich mit der These R. Bauckhams auseinander, dass die Evangelien für alle Christen geschrieben seien und pflichtet Bauckham in wesentlichen Aussagen bei („Recht hat Bauckham auch mit seiner Kritik an einem unkontrollierten ‚mirror reading‘, das die Erzählung als einen Spiegel verwendet, um mit seiner Hilfe bestimmte Zustände in der Gemeinde des Autors zu rekonstruieren“, 23).

Im Abschnitt „Der theologische Ort der Jesusgeschichte im I k Doppelwerk“ (26–33) bezeichnet Wolter das Lukasevangelium als ersten Teil eines zweiteiligen Geschichtswerkes, das „eine Epoche aus der Geschichte Israels erzählt und damit zur historiographischen Gattung der ‚Epochengeschichten‘ gehört“ (26). Mit seiner Jesusgeschichte will Lukas nichts anderes als einen weiteren Abschnitt aus der Geschichte Israels erzählen. Ob die beschriebene Epoche allerdings ein so deutliches Ende hat („ein nicht minder eindeutig bestimmbares Ende“, 27), wie sie mit dem Wirken Jesu bzw. des Täufers einen distinkten Anfang hat, so Wolter, scheint mir fraglich. Das Perfekt Partizip *peplerophoremena* in Lk 1,4 bedeutet nicht „die Dinge, die in unserer Zeit abgeschlossen worden sind“

(27), sondern die „unter uns zur Erfüllung gekommen sind“. Damit leitet Lukas vom inhaltlich wie in Diktion hellenistisch geprägten Proömium über zu den semitisierenden Kindheitsgeschichten und weist auf die Erfüllung der Verheißung der Schriften Israels im Jesusgeschehen und im Werden und der Mission der Kirche als einem zentralen Anliegen seiner Darstellung hin. Ferner müsste man vom Verbalaspekt her die Perfektform eher im Sinn eines zwar in der Vergangenheit geschehenen Ereignisses verstehen, dessen Auswirkungen jedoch bis in die Gegenwart reichen. Das Ende der Epoche ist nicht Apostelgeschichte 26, so Wolter (mit der Rede vor Agrippa als „der krönende Abschluss der pln. Judenmission“, 27), sondern die nach vorne hin offene Verkündigung des Paulus in Rom an alle, die zu ihm kamen (Apg 28,31). Stecken hinter dieser Epochenbestimmung Reste von H. Conzelmanns überholter Konzeption der *Mitte der Zeit*? Zurecht bemerkt Wolter, dass die Ablehnung des Evangeliums durch die stadtrömischen Juden in Apg 28 durch den Rückgriff auf das vom Propheten Jesaja formulierte Verstockungsmodell in die Geschichte Israels heimgeholt wird (30): „Die jüdische Ablehnung der Christusbotschaft ist nach lk Auffassung überhaupt nur als Teil der Geschichte Israels verständlich“ (30; wird hier genügend berücksichtigt, dass hier wie an anderen Stellen der Apg zumindest ein Teil der jüdischen Hörer der Botschaft Glauben schenkt? 28,23).

Allerdings führt Wolter später die Art und Weise, wie die Jesusgeschichte in der Apostelgeschichte vorkommt, als Hinweis an, dass die Geschichte von der göttlichen Sendung des Heils zu Israel nicht als etwas ganz und gar Zurückliegendes betrachtet wird (31; die theologisch profilierte Deutung der Jesusgeschichte stiftet eine elementare theologische Kontinuität zwischen den beiden Büchern des lukanischen Doppelwerks, die das historische Nacheinander der in ihnen erzählten Vorgänge umgreift, 32). Diese und eine ganze Reihe anderer Hinweise sprechen m. E. deutlich gegen eine scharfe Epochenbegrenzung – auch (und vielleicht gerade) in der paulinischen Heidenmission ist der Heiland Israels weiter am Wirken unter Juden und Heiden. Das Heil für die Völker geschieht nicht an Israel vorbei, sondern nimmt seinen Lauf, nachdem die Sammlung und Wiederherstellung Israels in den frühen Kapiteln der Apg stattgefunden hatte.

Wolters Kommentierung ist (soweit im Rahmen des restriktiven HNT Formates möglich!) klar und übersichtlich. Er kombiniert literarische und theologische Fragestellungen. Historische Fragen spielen eine deutlich untergeordnete Rolle (vgl. dazu J. Frey, C. K. Rothschild, J. Schröter (Hg.): *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZNW 162, Berlin, New York: de Gruyter, 2009). Von besonderem Interesse und über die bisherige Lukaskommentierung hinausgehend ist die detaillierte Behandlung der Israelthematik im Lukasevangelium. Gerade weil diese über das Lukasevangelium hinaus in die Apostelgeschichte weist, wäre es spannend gewesen, wenn Wolter den ersten Band des Doppelwerks noch stärker von der Apostelgeschichte und ihrer Paulusdarstellung her gelesen hätte. Allein die starken Parallelen zwischen der lukanischen Jesusdarstellung und dem Paulusbild weisen auf wichtige Bezüge hin. Wie

sähe ein Kommentar zum Lukasevangelium aus, der dieses von der Apostelgeschichte und ihren theologischen Fragestellungen her verstehen würde? Welche neuen Perspektiven ergeben sich aus dieser Perspektive? Erklärt dies zumindest einen Teil der Stoffauswahl im Lukasevangelium?

Bei diesen Anfragen bietet Wolter einen (gerade noch handlichen!) einbändigen Kommentar zum Lukasevangelium, der die neuere internationale Forschung berücksichtigt und selbst neue Akzente sowie frische und anregende Einsichten für Forscher, Studierende und Verkündiger bietet.

*Christoph Stenschke*

---

Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., und Tom Thatcher (Hg.): *John, Jesus, and History. Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Society of Biblical Literature: Early Christianity and Its Literature 2, Leiden: Brill, 2009, geb., XI, 455 S., € 146,- (Pb. € 38,99)

---

Zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *John, Jesus, and History, Volume 1* (vgl. meine Rezension in JETH 23/2009, 293–296) hat die gleichnamige *Study Group* der *Society of Biblical Literature* (SBL) nun den zweiten Band dieser Reihe vorgelegt mit dem Untertitel *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*. Herausgegeben wird der Band wieder von Paul N. Anderson, Felix Just, S. J. und Tom Thatcher, allesamt Mitglieder des Leitungsgremiums der besagten Arbeitsgruppe. Bei den enthaltenen Aufsätzen handelt es sich um Referate der Jahre 2005 bis 2007 von teilweise recht profilierten Vertretern der Johannesforschung. Hatte sich die *John, Jesus, and History Study Group* während der ersten Phase ihres Bestehens verstärkt mit methodologischen Fragen befasst, spiegelt der vorliegende Band nun die Schwerpunkte der zweiten Arbeitsphase wider und widmet sich in 23 Einzelbeiträgen spezifischeren Aspekten, die den historischen Wert des Johannesevangeliums betreffen.

Nach einer kurzen Einführung gliedert sich der zu besprechende Aufsatzband in drei Teile. Angelehnt an die Einteilung des Dienstes Jesu in eine frühe, mittlere und späte Phase werden zunächst verschiedene Aspekte johanneischer Historizität in Joh 1–4 (9–103), sodann in Joh 5–12 (107–242) und schließlich in Joh 13–20 (245–376) beleuchtet. Jedem dieser drei Teile hat Paul N. Anderson eine kurze Orientierung vorangestellt, die den Leser überblicksartig mit den wesentlichen historischen Fragestellungen innerhalb des entsprechenden Abschnitts des Johannesevangeliums vertraut macht. Gleichermaßen hilfreich sind die zusammenfassenden Auswertungen von Craig Koester (zu Teil 1: 93–103), Paul N. Anderson (zu Teil 2: 225–242) und Gail R. O'Day (zu Teil 3: 365–376). Sie sind dem jeweiligen Hauptteil nachgeordnet und ermöglichen einen schnellen Zugang zu den in den unterschiedlichen Aufsätzen dargelegten Thesen und Ar-

gumentationslinien. Daher genügt hier ein kurzer Blick auf einige ausgewählte Beiträge.

In ihrem Aufsatz „The Woman at the Well: John's Portrayal of the Samaritan Mission“ (73–81) untersucht Susan Miller die Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau in Joh 4. Während weite Teile johanneischer Forschung diese Episode als Reflexion nachösterlicher Gemeindeaktivitäten in Samaria einstufen, hält Miller es für historisch plausibel, dass eine derartige Begegnung während des öffentlichen Wirkens Jesu tatsächlich stattgefunden hat. Bedenkenswerte Indizien fänden sich in den zutreffenden geographischen Angaben, in der Vertrautheit mit samaritanischen Glaubensüberzeugungen und in signifikanten Übereinstimmungen mit früher Jesus-Tradition, wie sie uns aus anderen Quellen vorliegt.

Ben Witherington III setzt in seinem Beitrag „What's in a Name? Rethinking the Historical Figure of the Beloved Disciple in the Fourth Gospel“ (203–212) den Lieblingsjünger und Autor des vierten Evangeliums mit Lazarus gleich. Diese Identifikation „accounts for much of the historical origin of John's distinctive tradition, staking out its own claims to historicity as an independent memory“ (212). Witherington trägt seine These äußerst durchdacht und mit Nachdruck vor, vermag letztlich aber kaum Argumente zu liefern, die Lazarus in der Verfasserfrage einen zwingenden Vorrang vor anderen Kandidaten verschaffen (so auch Anderson in seiner Antwort, 237–40). In der Annahme jedoch, dass die johanneische Tradition im Kern auf einen eigenständigen Bericht eines (Augen-)Zeugen des Lebens Jesu zurückgeht, wird man Witherington folgen.

Die beiden Aufsätze von Mark A. Matson („The Historical Plausibility of John's Passion Dating“, 291–312) und Helen K. Bond („At the Court of the High Priest: History and Theology in John 18:13–24“, 313–324) argumentieren mit großer Sorgfalt für die historische Glaubwürdigkeit zentraler Elemente der johanneischen Passionsberichte. Dass dabei allerdings gleichzeitig ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen Johannes und den Synoptikern die Historizität der synoptischen Versionen in Zweifel ziehe, überzeugt meines Erachtens weiterhin nicht. Grundlegend für historische Fragestellungen zum Johannesevangelium ist dagegen Bonds immer noch häufig übersehene Einsicht, dass ein postulierter Graben zwischen Theologie und Geschichte (Historizität) letztlich einen falschen Gegensatz darstellt. Diese Feststellung „that even a theologically shaped text can still be assessed for historical plausibility creates a space for John to be considered a full partner in conversations about historicity“ (370).

In diesem Sinn formuliert Paul N. Anderson schließlich die Ergebnisse des Sammelbandes („Aspects of Historicity in the Fourth Gospel: Consensus and Convergences“, 379–386). Während zwischen den Autoren durchaus signifikante Unterschiede in der historischen Bewertung verschiedener Aspekte des Johannesevangeliums bestehen, fasst Anderson den übergeordneten kritischen Konsens wie folgt zusammen: „Therefore, with reference to the scholarly dehistoricization of John, the essays in this collection challenge that stance in a resounding way. By means of differing methodologies, perspectives, and approaches, all the es-

says in this volume argue that Johannine historicity remains an important object of ongoing critical research“ (380). Auch wenn dieser Konsens noch nicht maßgeblich über die Perspektiven des ersten Bandes hinausgeht, darf man auf weitere Forschungsergebnisse dieser Arbeitsgruppe gespannt sein. Beim diesjährigen Treffen im Rahmen des *SBL Annual Meeting* in Atlanta wird man sich mit der Authentizität der Worte Jesu im Johannesevangelium beschäftigen, den bis dato für weite Teile der neutestamentlichen Wissenschaft problematischsten Teilaspekt johanneischer Historizität.

Abschließend bleibt zu sagen, dass der vorliegende Band hervorragend editiert ist und durch eine ausführliche Bibliografie sowie mehrere Register ergänzt wird. Dass dem Leser allerdings bereits beim ersten Durchsehen wiederholt lose Buchseiten entgegenkommen, ist bei einer derart teuren Hardcover-Ausgabe inakzeptabel. Bei der zu empfehlenden Anschaffung dieses Buches werden daher selbst Bibliotheken angesichts knapper Budgets gerne auf die wesentlich billigere Paperback-Ausgabe zurückgreifen.

Philipp Bartholomä

---

Nicole Frank: *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition*, WUNT 2/271, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2009, Tb., 423 S., € 79,-

---

Mit diesem Buch stellt die Autorin die leicht überarbeitete Version ihrer im Wintersemester 2008/09 an der Universität Utrecht angenommenen Dissertation vor. Sie will die These belegen, dass der Kol als erstes paulinisches Pseudepigraphon eine „bewahrende und aktualisierende Fortschreibung des paulinischen Erbes zu leisten“ versucht (3). Dieser „Aktualisierungsprozess“ geschehe „vor dem Hintergrund jenes Übergangs von direkter Selbstdeutung zu fiktiver Selbstausslegung“ (3). Hier klingen die Forschungsschwerpunkte von Franks Promotorin, Prof. Dr. Annette Merz, durch (vgl. *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, NTOA 52, Göttingen, Fribourg, 2004), die die Autorin bewusst aufnimmt und weiterführen will.

Unter Hauptpunkt I. stellt Frank ihren methodischen Ansatz dar. Sie begrüßt das in der Diskussion über Intertextualität zunehmende Interesse an der kulturgenerierenden Dimension schriftlicher Überlieferungsprozesse, die sich im Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ niederschlägt, und will diesen identitätsstiftenden Aspekt der intertextuellen Bezüge des Kol herausarbeiten. Man könne davon ausgehen, dass der Autor des Kol (im Folgenden: AutKol) mit den Protopaulinen vertraut war. Sein Werk lasse sich als „textstrukturelle wie sprachliche Adaption paulinischer Briefschemata“ deuten (13). Durch die fiktive Verfasserangabe ver-

folge AutKol zwei Ziele: einerseits will er eine „autoritative Rezeption“ seines Textes sichern, andererseits will er eine „gelenkte Rezeption“ der paulinischen Vorgängertexte bewirken (21), letzteres mit der Absicht, sich gegenüber Paulus zu positionieren, bejahend, neutral oder kritisch. Der Erhebung der jeweiligen Positionierungen des Kol dient die aus der Textlinguistik stammende Methode der „Thema-Rhema-Gliederung“, die F. kurz vorstellt. Nur knapp geht F. auf die Frage der Verfasserschaft des Kol ein. Die pseudo- bzw. nachpaulinische Identität des AutKol ist für sie offensichtlich dermaßen evident, dass sie keiner weiteren Diskussion bedarf.

In Hauptteil der Arbeit untersucht F. verschiedene Textblöcke des Kol, um mögliche protopaulinische Referenztexte zu identifizieren sowie ihre Funktion im Eigentext zu bestimmen. Unter II. analysiert sie den Briefrahmen (Kol 1,1–14 und 4,2–18) und stellt fest, dass Phlm dem Kol als primärer Bezugstext diene, wobei sekundäre Bezüge zu den Korintherbriefen wie auch zum Phil auszumachen sind.

Unter III. wird die „apostolische Selbstcharakterisierung“ (Kol 1,23b–2,5) analysiert. Die Ausgangssituation des Kol spiegele sich in einer fiktiven Selbstreflexion über die Person und Rolle des Apostels wider. Lexikalische und motivische Übereinstimmungen mit Röm, Phil und 1 Kor prägen diese Texteinheit.

In IV. befasst sich F. mit der Christologie bzw. mit der Soteriologie des Kol, wie sie Kol 1,15–23a, 2,9–15 und 3,1–4 zu entnehmen sind. Sein diesbezügliches Verhältnis zu den authentischen Paulinen sei von „einer Dialektik von Anknüpfung und Distanz“ bestimmt. Die Einbettung des hymnischen Traditionsstücks Kol 1,15–20 in die Struktur des Kol orientiere sich an Phil 2,6–11. Jener Text sei von AutKol jedoch an einigen Stellen „paulinisiert“ worden. Z. B. sei in der Charakterisierung von Christus als „Haupt des Leibes der Gemeinde“ (Kol 1,18) das platonische Weltleib-Motiv ekklesiologisch im Sinne des Leib-Christi-Gedanken gedeutet und gleichzeitig durch das Haupt-Konzept „einer hierarchisierenden Relecture“ unterzogen worden. Auch die Aufnahme des Kreuzesgeschehens (Kol 1,20) und die Integration der Mächte und Gewalten unter die Herrschaft Christi (anstatt deren Vernichtung wie bei Paulus) stellten paulinisierende Hinzufügungen – erstere Paulus bejahend und verstärkend, letztere ihn korrigierend – durch den AutKol dar.

In V. wird die Paränese des Kol unter die Lupe genommen. F. beginnt mit den kolossäischen Irrlehren (Kol 2,6–8; 2,16–23). Da sie sowohl die Verfasser- als auch die Adressatenangaben für fiktiv hält, ist es nur konsequent, dass sie M. Hookers These folgt, die diesbezüglichen Warnungen des Kol seien gegen keine bestimmten Strömungen gerichtet. Kol sei vielmehr als „prophylaktischer Rundumschlag“ konzipiert, was ihn „in den meistmöglichen Rezeptionskontexten anwendbar“ mache (217). Die Tugend- und Lasterkataloge (Kol 3,5–17) entsprächen bekannten hellenistischen und jüdischen Schemata, wiesen aber durchwegs konkrete Berührungspunkte mit Gal 5 auf. Im Gegensatz dazu stehe die Haustafel (Kol 3,18–4,1), ein traditionelles Schema, das auf keine Vorlage in den

authentischen Paulinen zurückzuführen sei. Dennoch seien einzelne Elemente der Haustafel paulinisiert worden. Die Betonung liege dabei auf der Sklavenparänese. Hier unterziehe AutKol Phlm 16 eine deutlich Korrektur, um „der gesellschaftspolitischen Sprengkraft der Aussage vom geliebten, brüderlich gleichgestellten Sklaven ... entgegenzuwirken“ (312).

In VI. fasst F. die Ergebnisse ihrer Arbeit zusammen. Hier werden die Berührungspunkte des Kol mit den unumstrittenen Paulusbriefen tabellarisch dargestellt. F. stellt fest, dass bestimmte Texteinheiten, vierzehn an der Zahl, „direkte textuelle Vorlagen“ (348) des Kol bilden. Sie wertet die theologische Tendenz des AutKol wie folgt: Er wolle die präsentische Ausrichtung der paulinischen Eschatologie stärken, den egalitären Ansatz des Apostels schwächen bzw. vorherrschende gesellschaftliche Hierarchien untermauern und das Kirchenverständnis des Paulus hierarchisieren, globalisieren und institutionalisieren.

Franks fleißig ausgearbeitete These überzeugt aus mehreren Gründen nicht. Erstens stehen zwei notwendige Voraussetzungen der These in erheblicher Spannung zueinander: dass einerseits Kol unmittelbar nach dem Tod des Paulus verfasst wurde und dass andererseits die Sammlung der Paulusbriefe schon zu diesem frühen Zeitpunkt als abgeschlossener Corpus im Umlauf und so dem AutKol zugänglich war. Zweitens kommen einige unbeantwortete Fragen auf. Ich nenne hier nur zwei: 1) Wenn zum Zeitpunkt der Abfassung des Kol die Paulussammlung schon feststand und Paulus schon tot war, wie konnte der Kol einen Platz innerhalb dieser Sammlung erlangen? 2) Warum bedient sich AutKol mancher nichtpaulinischer Formen (Haustafeln), anderer bekannterer paulinischer Schemata (z. B. Diatribe, Argumentation aus dem AT) aber nicht? Wird nicht dadurch die bewusst mit Täuschungsabsicht vorangetriebene Verfasserfiktion gefährdet? Drittens kann man von einem Konsens gegen die paulinische Verfasserschaft des Kol nicht ausgehen. Für die paulinische Abfassung sprechen sich Dibelius, Lohmeyer, Percy, Kümmel, Ernst, Bruce, O'Brien, Murphy-O'Connor, Moo, Witherington, Wilckens, Garland u. a. aus. Hinzu kommen diejenigen, die die Abfassung des Kol einem Schüler im Auftrag des Paulus zuschreiben: Schweizer, Dunn, Ollrog, Luz, Niebuhr u. a. Nur eine einseitige Wahrnehmung des Standes der Forschung erlaubt es F., eine naheliegende mögliche Erklärung für die vielen lexikalischen und thematischen Übereinstimmungen bzw. für die komplexen dialogischen Auseinandersetzungen mit diversen Konzepten der Protopaulinen, die sie aufzeigt, völlig auszublenden: dass nämlich Paulus selbst den Kol schrieb. Ihre Arbeit lässt m. E. diese Option sogar stärker erscheinen. Jedenfalls nötigt sie keineswegs zu der schwer nachvollziehbaren Ansicht, dass Paulus selbst nicht in der Lage war, seine eigenen christologischen und ekklesiologischen Grundgedanken (Christus als Haupt und präexistenter Mitschöpfer, die Gemeinde als Leib etc.) weiter auszuführen – wohl aber die von ihm ausgebildeten Schüler, die nur auf seinen Tod gewartet haben, um ihren Lehrer zu korrigieren.

*Joel White*

Fritz W. Röcker: *Belial und Katechon. Eine Untersuchung zu 2Thess 2,1–12 und 1Thess 4,13–5,11*, WUNT 2/262, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2009, kt., 604 S., € 94,-

Mit diesem mit über 520 Textseiten monumentalen Werk publiziert der ehemalige Dozent für Neues Testament und Homiletik am Theol. Seminar der Liebenzeller Mission und heutige Kirchenrat im Prüfungsamt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg seine von R. Riesner betreute und 2008 in Dortmund angenommene Dissertation in leicht überarbeiteter Form. Die Arbeit will zwar auch (wenn möglich) begründete Antworten auf die Frage nach der Identität des „Mensch(en) der Gesetzlosigkeit“ in 2 Thess 2,3 und dem/des Aufhaltenden (= Katechon; 2,6f) geben, bietet aber in erster Linie das Material und dessen Auswertung für eine genauere traditionsgeschichtliche Einordnung der zwei eschatologischen Abschnitte im 1 und 2 Thess.

In den ersten fünf Kapiteln gewinnt man Einblick in die bisherige Forschung zum Ausdruck „Mensch der Gesetzlosigkeit“ und erfährt, dass seit Bousset dieser „Gesetzlose“ mit (hebr.) Belial (griech. meist Beliar) und via 2 Kor 6,15 (die einzige Stelle im NT mit Beliar) mit dem Antichristen gleichgesetzt wurde. „Belial“ kann etymologisch nicht sicher gedeutet werden, meint aber „eine Figur oder Sache ..., die in irgendeiner Weise mit der Unterwelt verbunden ... und die gegen Gott gerichtet ist“ (22). Weil von den 27 Belegen im hebr. AT die LXX mehr als die Hälfte entweder mit einem Wort des Stammes *paranom-* oder *anom-* wiedergibt, ist es gerechtfertigt, diesen Begriff nicht nur im AT, sondern in der weiteren jüdischen Literatur (AT, LXX, Qumrantexte, alttestamentliche Pseudepigraphen) nochmals oder erstmals (va. Qumran) neu zu untersuchen. Das geschieht denn auch ausführlich in Kap. 2–4 mit dem Resultat: Belial ist im AT schon vorexilisch (Ps 18,5–7) mit „mythische(n) Vorstellungen“ verbunden und wird „in Kontexten verwendet, in denen vom Abfall von Gott und seinen Ordnungen die Rede ist“ (213). Immer geht es um Opposition gegen Gott und meist kann der Ausdruck auch personal verstanden werden. In Qumran wird der Begriff fast ausschließlich mit dieser mythischen Konnotation aufgegriffen und bezeichnet denjenigen, „der Menschen zum Abfall von Gott verführt“, „der gegen Gottes Gesetz opponiert“ und der mit der „Verunreinigung des Heiligtums“ (selbst oder mittels verführter Menschen) in Verbindung zu bringen ist (214). In den alttestamentlichen Pseudepigraphen „wird Belial ... noch deutlicher als Person und als Widersacher Gottes beschrieben“ (214), öfter in eschatologischen Kontexten verwendet und steht in enger Verbindung mit *anomos* und *anomia*. An dieser Stelle wäre es hilfreich gewesen, den für die Argumentation doch wichtigen Begriff „mythisch“ genauer zu erklären. Röcker zielt damit auf die überweltliche Dimension und die Möglichkeit eines personalen und zugleich abstrakten Gebrauchs der Bezeichnung Belial ab, geht aber auf die umstrittene Seite des Begriffs „mythisch“ nicht ein (Frage der Geschichtlichkeit und Wahrheitsan-

spruch). Ein kurzes Kapitel zum Vorkommen von Beliar im Kontext von *anomia*, Finsternis, Unglauben und Götzendienst in 2 Kor 6,14ff führt zum zweiten großen Hauptteil, in dem 1 Thess 4,13–5,11 und 2 Thess 2,1–12 ausführlich besprochen werden. Dabei geht es um die historisch plausibel zu machende(n) Fragestellung(en) der Gemeinde in Thessaloniki zur Eschatologie, um die veränderte Situation zwischen dem ersten und zweiten Brief, um alle (wirklich alle!) für das Thema exegetischen Fragen in beiden Texten und insbesondere um einen möglichen inhaltlichen Bezug (1 Thess 4,16f) zu Mt 24 bzw. Lk 21.

Röcker kann – m. E. überzeugend – zeigen, dass 1 Thess 4,13–5,11 und 2 Thess 2,1–2 besonders stark von der auch Mt 24 (für 1 Thess 5,3 von Lk 21,34–36) zugrunde liegenden Tradition geprägt ist. Der wichtigste Forschungsbeitrag lautet also: „Die Abschnitte aus den Thessalonicherbriefen sind ... bis hin zu einzelnen sprachlichen Parallelen mit der synopt. Apokalypse verbunden“ (521). Es legt sich aufgrund der Untersuchungen zu den alttestamentlich-jüdischen Belial/r-Texten und auch aus sprachlichen Überlegungen nahe, die Ausdrücke „Mensch der Gesetzlosigkeit“ und „Sohn des Verderbens“ in 2 Thess 2,3 von dem hebr. Ausdruck „Mensch/Sohn Belials“ zu deuten und den „Gesetzlose(n)“ in 2,8 mit Belial zu identifizieren. Trifft das zu, dann wird wohl auch „der/das Aufhaltende“ (*katechon*) in 2,6f in diesem Traditions Umfeld verstanden werden müssen. Ausführlich wird daher zu diesem rätselhaften Katechon ein Forschungsüberblick der Identifikationsversuche gegeben (422–458) und als eigene Antwort „Oscar Cullmanns Lösungsansatz auf dem Hintergrund der Vorschläge von August Strobel neu bedacht“ (458–73). Röcker kommt zum Schluss, dass sowohl das maskuline, als auch das neutrische Partizip sich im Sinn einer „doppelten Kausalität“ (Seeligmann) je auf zwei Größen bezieht: *Der* katechon meint Gott *und* den/die Verkündiger des Evangeliums (z. B. Paulus selbst), *das* katechon meint die zur Umkehr zu Gott rufende Verkündigung des Evangeliums *und* die von Gott festgesetzte Zeit des Endes. Alle diese Gedanken zum „Aufhaltenden“ finden sich nämlich u. a. auch in jüdisch-rabbinischen Belegen wieder. Für das Verhältnis der eschatologischen Aussagen in den beiden Thessalonicherbriefen und die Frage nach dem Verfasser des 2 Thess werden erste Schlussfolgerungen aufgrund der erarbeiteten Ergebnisse gezogen. 50 S. Literaturverzeichnis (!) und die für diese Reihe üblichen hilfreichen Indices runden den Band ab.

Die Schlussfolgerungen dieser Arbeit sind durchweg Ergebnis sorgfältiger Forschung, besonnenem Abwägen und fundierter Argumentation. Natürlich wird man in einzelnen Details anderer Meinung bleiben können. Man fragt sich z. B. vielleicht, ob im Blick auf die Datierung des Danielbuches tatsächlich die Ereignisse von 169–167 v. Chr. für die Ausbildung von Dan 11,36f maßgeblich waren (391). Aber insgesamt und bei der Kernargumentation ist die Arbeit immer überzeugend. Besonders stark sind die exegetischen Abschnitte und bei den sprachlichen Feinheiten (Bsp. Übersetzung von *enesteken* in 2 Thess 2,2) wird deutlich, dass der Verfasser einige Jahre Griechischlehrer gewesen ist. – Gelungen ist m. E. auch die Auseinandersetzung mit P. Metzger, der 2005 eine in vielen Punk-

ten ganz ähnliche Arbeit publizierte (*Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, BZNW 135, Berlin/New York, 2005), allerdings nur den Abschnitt im 2 Thess im Blickfeld hat, daher die Thematik „Belial/Gesetzloser“ kaum berührt und in entscheidenden Punkten zu anderen Ergebnissen kommt, die zu einer Entgegnung einladen. – Beißt man sich durch die vielen Seiten, lernt man ständig Neues und wird z. B. auch mit den (bisher kaum beachteten) Ausführungen von D. Bonhoeffer zum *katechon* bekanntgemacht (425ff) oder erfährt nebenbei Interessantes über das Aussehen des Paulus (212).

Kritisch anzumerken bleibt mir im Grunde eher Formales: Das Buch ist kein Lesevergnügen. Ein Wort zur Vorgehensweise und der Entfaltung der Arbeit, ein roter Faden, z. B. das Voranstellen der These(n) und Aufzeigen des Weges zur Begründung der These und auch einige Überlegungen und Begründungen zur gewählten Methodik am Anfang der Arbeit wären sehr hilfreich gewesen. Im vorliegenden Fall zeugt das Weglassen zum Glück nicht von unreflektiertem Vorgehen oder tut der Qualität Abbruch. – Will man die in den Anmerkungen angegebene Literatur im Verzeichnis finden, quält man sich durch ein „strukturiertes“ Literaturverzeichnis, wenn man nicht immer bereits aufgrund des Kurztitels weiß, ob ein Kommentar, eine Monografie, ein Artikel oder ein Lexikoneintrag vorliegt. MS-Word hat immer noch Mühe, Seitenumbruch und Anmerkungen zu koordinieren (z. B. S. 117: Die Anm. 334 findet sich auf S. 118; so öfter). Ob die enzyklopädische Länge des Buches als Vor- oder Nachteil angesehen werden darf, ist Ansichtssache: Vorteil ist, dass hier ausgehend vom eigentlichen (Spezial)Thema der Dissertation eine Art Nachschlagewerk und Einstiegsmöglichkeit in verschiedene Seitenthemen möglich ist. So erfährt man z. B. in den Fußnoten der Qumrantexte jedes Mal, wer wo die Erstedition herausgab, wer wann weitere Editionen des Textes veröffentlicht hat, aber auch das wie und warum älterer und neuerer Kolumnenzählungen oder Bezeichnungen für einige Qumrantexte etc. Manche Fußnoten sind Fundgruben (so erläutert z. B. Anm. 161 auf S. 85 zur Datierung von 1QM den Zusammenhang zu den Makkabäerkämpfen, gibt dazu die notwendigen Literaturangaben, referiert sie zum Teil und nennt Vertreter für eine abweichende Datierung mit ihren Argumenten, bevor gleich noch das Verhältnis der Kol. I zu Kol. XV–XIX in 1QM diskutiert wird, worauf die Literatur zu den Ereignissen um 170 v. Chr. folgt und auch ausführlich solche zur Entstehung der Gemeinschaft von Qumran angegeben wird). Sie können aber auch ermüdend in Nebengedanken führen. Und davon gibt es insgesamt 2286 an der Zahl!

Wie gesagt: Das sind Nebensächlichkeiten und zeigen vielleicht – neben dem hohen Preis – lediglich, dass dieses Buch weniger als Lektüre für Studierende geeignet ist, sondern vielmehr für Spezialisten, Paulusforscher und an den Thesalonicherbriefen Interessierte. Für diese aber ist die Beachtung dieser Arbeit ein Muss und man wird sie in jedem Fall nicht ohne Gewinn und Erkenntniszuwachs lassen.

Jürg Buchegger-Müller

#### 4. Umwelt, Zeitgeschichte

---

David C. Bienert, Joachim Jeska, Thomas Witulski (Hg.): *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums*, FRLANT 222, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 248 S., € 76,90

---

Die Herausgeber des vorliegenden Bands waren allesamt Assistenten von Dietrich-Alex Koch und sammelten die Aufsätze in einer Festschrift anlässlich des 65. Geburtstages bzw. der Emeritierung des langjährigen Professors für Neues Testament an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Unter dem Titel „Paulus und die frühen Christen als Menschen der Antike. Die Geschichte des frühen Christentums im Dickicht von Methodenpluralismus und historischem Skeptizismus“ bietet D. Bienert eine anregende Bestandsaufnahme der neutestamentlichen Wissenschaft sowie eine Einleitung zu den folgenden Beiträgen. Er beklagt den immer stärker werdenden Drang zur Spezialisierung im Fach und bemerkt wohlwollend das wiederaufkommende Streben nach einer Religionsgeschichte des frühen Christentums. Obwohl er sich bewusst ist, dass Bestrebungen in diese Richtung die Gefahr bergen, „das christliche Spezifikum zu nivellieren“, plädiert er für die Ausdehnung der „neutestamentlichen Zeit“ bis zur konstantinischen Wende und somit des Forschungsgegenstandes auf die Epoche des frühen Christentums.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil umfasst Beiträge, die sich mit „Paulus im religiösen und kulturellen Umfeld seiner Zeit“ beschäftigen. In „Gott und die Götter“ fragt A. Lindemann anhand eines Vergleichs zwischen Paulus, Lukian von Samosata und dem Brief an Diognet nach der gegenseitigen Wahrnehmung von frühestem Christentum und römisch-hellenistischer Kultur. Er stellt fest, dass diese bei Paulus und Lukian eher oberflächlich sei, dass aber der Diognet-Brief eine Auseinandersetzung auf einem „vergleichsweise hohen intellektuellen Niveau“ bezeuge. D. Hellholm geht in „Lucians Icaromenippos as a Parody of an Apocalypse and 2 Corinthians 12:2–4 as a Report about a Heavenly Journey“ dem Wesen der Apokalyptik nach und kommt zum Schluss, dass Paulus in der Beschreibung seiner Himmelsreise auf bekannte zeitgenössische Vorstellungen derselben zurückgreift. F. W. Horn argumentiert in „Stephanas und sein Haus – die erste christliche Hausgemeinde in der Achaia“, dass sich das Prädikat „Erstlingsgabe von Achaia“ in 1 Kor 16,15 sowohl auf Stephanas' Rolle als „Ursprungsgestalt“ in der Gemeinde als auch auf die vorauseilende Bereitschaft seiner Hausgemeinde bezieht, sich an der paulinischen Kollekte zu beteiligen. (Für eine andere Deutung, die gleichermaßen auf Röm 16,5, wo Epänetus als die „Erstlingsgabe von Asien“ bezeichnet wird, anwendbar ist – was bei Horns Auslegung nicht der Fall ist –, siehe mein Buch *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*, TANZ 45, Tübingen, 2007, 196–203.) In „Die Apologie des

apostolischen Amtes innerhalb des zweiten Korintherbriefes“ greift H. Klein die Frage nach der Einheitlichkeit jenes Briefes auf. Er sieht 2 Kor 2,14–7,5 als redaktionellen Einschub an, der mit der Absicht geschah, den Lesern zu ermöglichen, die ehemaligen Spannungen zwischen Paulus und der Gemeinde im Licht ihrer inzwischen erfolgten Versöhnung miteinander zu betrachten.

Die Aufsätze im zweiten Teil werden unten dem Titel „Der geschichtliche Kontext der paulinischen Gemeinden“ präsentiert. M. Ebner analysiert in „Symposium und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr“ die sozialgeschichtlichen Hintergründe, die die Deutung der in Lukas 14,1–24 gesammelten Episoden bedingten. Er kommt zum Schluss, dass Lukas den Reichen den für sie sehr schmalen Weg zur Umkehr durch die Aufgabe des in der Antike alle sozialen Interaktionen bestimmenden Reziprozitätsdenkens aufzeigt. D. Schinkel argumentiert in „Kanzler oder Schriftführer“, dass die in der Demetrioesepisode als *grammateus* bezeichnete Person (Apg 19,35) als Schriftführer der Vereinigung der Silberschmiede und nicht, wie meistens angenommen, als ein Beamter der Stadt, zu identifizieren sei. Das Interesse T. Witulskis an „Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der römischen Provinz Asia“ ist darauf zurückzuführen, dass er eine Minderheitsmeinung vertritt, die Offb sei in der Zeit jenes Kaisers zu datieren. Er weist auf Hadrians „intensives Bemühen um Wohlfahrt und Stabilität“ (167) in der Provinz Asia und vermutet, der Seher stelle eben diesen Kaiser als das Tier in Offb 13 dar. B. Aland setzt sich mit dem Thema „Gnosis zwischen Philosophie und Christentum“ auseinander. Ihrer Meinung nach lehnen sich christlich-agnostische Systeme an neuplatonische philosophische Konzepte an, lassen sich aber nicht als philosophische Systeme erschließen, sondern gehören „mit allen ihren Ausformungen in den Strom der frühen jüdisch-hellenistischen Ausbildung des Christentums“ (174). F. Siegert argumentiert trotz der m. E. klaren textkritischen Beweislage in „Die pericopa adulterae (Joh 8,1–11): Ende einer Irrfahrt“ für die Ursprünglichkeit der Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin. Diese Perikope sei „so johanneisch wie irgendeine“ (185) und habe zwischen der Tempelaktion (2,14–20) und Jesu Gespräch mit Nikodemus (3,1–21) ihren ursprünglichen Platz gehabt.

Der dritte Teil des Bandes, „Paulus verstehen und verinnerlichen“ umfasst zwei Aufsätze aus Nachbardisziplinen der neutestamentlichen Wissenschaft. M. Meiser will unsere Zunft „Vom Nutzen der patristischen Exegese für die neuzeitliche Schriftauslegung“ überzeugen. Die patristische Exegese gewähre modernen Lesern Einblick in die Art und Weise, wie antike Menschen die neutestamentlichen Texte rezipiert haben bzw. wie sie mit intertextuellen Bezügen theologisch umgehen, und sie diene als Selbstkontrolle bei exegetischen Entscheidungen. In „Paulus verorten, verstehen und verinnerlichen“ plädiert J. Jeska für eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Apostel im Religionsunterricht, die darauf zielt, Paulus als relevanten Gesprächspartner für Schüler in der Wahrnehmung der heutigen pluralistischen individualistischen Kultur einzuführen.

Die Herausgeber waren bemüht, sich mit diesem Sammelband gegen den „zweifelhaften Ruf“ von Festschriften zu wehren, sie seien zu selektiv und entbehrten eines klaren Zusammenhangs (12). Dies ist ihnen leider nicht gelungen. Die Beiträge im zweiten Teil haben z. B. – trotz der ihnen aufgepfropften Überschrift – allesamt mit Paulus und seinen Gemeinden nichts zu tun. Was nicht heißen soll, hier gebe es keine diskussionswürdigen Ansätze. Aber zusammen genommen veranschaulichen die Beiträge geradezu das von Bienert in seinem Aufsatz skizzierte Problem der Überspezialisierung bzw. die Fokussierung auf Detailfragen und teilweise sogar die mangelnde Kompetenz in unserer Disziplin, Einzelergebnisse aus Spezialstudien für die theologische Reflektion über das NT fruchtbar zu machen. Ihr ist m. E. nicht durch eine Ausweitung der Grenzen der Disziplin in Richtung einer „Geschichte des frühen Christentums“ zu begegnen, die tatsächlich einer Aufgabe des „christlichen Spezifikums“ gleichkäme – Bienert nimmt diese Gefahr nicht ernst genug –, sondern in einer Rückbesinnung auf die Uraufgabe der Theologie, wie sie Paulus in Bezug auf Israels Schriften verstanden hat und – wie ich meine – wie sie auch D.-A. Koch, dem diese Festschrift gewidmet ist, heute noch in Bezug auf die neutestamentlichen Schriften versteht: das Ringen um ihre Botschaft als heilige Schrift.

Joel White

---

Eckhard J. Schnabel: *Paul the Missionary. Realities, Strategies and Methods*, Downers Grove/IL: IVP Academic, 2008, Pb., 518 S., US \$ 32,-

---

Nach *Urchristliche Mission* 2002 (Englischer Titel: *Early Christian Mission* 2004) legt Eckhard Schnabel mit dem hier zu rezensierenden Werk die zweite ausführliche Arbeit zur Geschichte der Mission in der ersten Christenheit vor. Auch wenn *Paul the Missionary* mit 518 Seiten im Umfang nicht ganz an den Titel von 2002 herankommt (1760 Seiten!), so besticht doch auch hier die Gründlichkeit und Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser sein Thema darstellt. Das Werk ist allgemeinverständlich gehalten und zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass alle biblischen Texte, auf die Bezug genommen wird, vollumfänglich abgedruckt werden. Weiterhin ergänzen eine Reihe von Karten, Übersichten und Illustrationen den Text. Druckfehler sind kaum zu beklagen und nur an einer Stelle haben die Tücken moderner Textverarbeitungssysteme einen Satz wortwörtlich auf zwei aufeinander folgenden Seiten stehen lassen (179/180).

In seiner Einleitung erläutert der Verfasser sowohl sein Vorgehen als auch die Ziele des Werkes. In den ersten drei Kapiteln werden Aspekte des Wirkens des Paulus beschrieben, die Kapitel vier und fünf tragen synthetischen Charakter und fragen nach Zielen und Methoden Paulus' Missionstätigkeit. Das abschließende sechste Kapitel bringt dann eine Anwendung der neutestamentlichen Daten auf

die Missionswirklichkeit des 21. Jahrhunderts. Ebenso wird in der Einleitung „Mission“ definiert, wobei der Verfasser wie schon im Werk von 2002 seinen eigenen Weg geht und die missionswissenschaftlichen Diskussionen zu dieser Frage weitgehend unberücksichtigt bleiben. In seiner Definition sind Intentionalität sowie Bewegung (nicht notwendigerweise grenzüberschreitend) konstitutiv für Mission. Im Weiteren wird diese Vorgabe nicht immer stringent durchgehalten, wenn z. B. Evangelisation und Mission aufgrund der Grenzüberschreitung differenziert werden.

Auch in seinem ersten Kapitel beschreitet Schnabel einen eigenen Weg, indem er anstelle der traditionellen drei Missionsreisen des Paulus 15 Phasen seiner Tätigkeit unterscheiden will. Die Nachteile der Einteilung der paulinischen Missionstätigkeit in drei Missionsreisen sind dabei offensichtlich. Ob sich 15 Phasen durchsetzen können, ist aber auch fraglich. Mit seiner Darstellung vermag der Verfasser allerdings dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Missionstätigkeit des Paulus nicht erst mit der in Apg 13 berichteten Reise nach Zypern und Südgalatien ihren Anfang nahm, sondern direkt nach seiner Berufung begann. Schnabel geht in seiner Darstellung auch davon aus, dass Paulus nach der in Acta berichteten römischen Gefangenschaft wieder freikam und als Missionar zuerst in Spanien und zuletzt in Kreta wirksam war. Andere historische Rekonstruktionen auch konservativer Autoren (vgl. Rüdiger Fuchs: *Unerwartete Unterschiede*, Wuppertal 2003) bleiben unberücksichtigt, auch wenn sich in diesen Abschnitten Worte wie „likely“, „if“, „suggests“ usw. häufen.

Im zweiten Kapitel werden mit Ausnahme des Philemonbriefes alle unter Paulus' Namen überlieferten Briefe auf ihre Aussagen hin untersucht, wie Paulus die missionarische Aufgabe für sich und die Gemeinden gesehen hat. Der Akzent, der hier schon zu beobachten ist und sich in den folgenden Kapiteln fortsetzt, liegt auf christlicher Lehre bzw. Theologie, die zu vermitteln der Missionar gerufen ist. Das christliche Leben ist keinesfalls davon zu trennen, aber das Wort, die Unterweisung hat eindeutig Priorität. In dieser Unterweisung wiederum ist die Botschaft vom Handeln Gottes in Jesus Christus zentral – der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus ist der Inhalt der missionarischen Predigt und so das Fundament, Kriterium und der Maßstab für Gemeindepflanzung und Gemeindegewachstum (151). Die Bedeutung dieser Aussage für die Gegenwart wird im abschließenden Kapitel noch sehr schön herausgearbeitet.

Die Botschaft bzw. der Inhalt der Botschaft der missionarischen Verkündigung des Paulus bildet das Thema des dritten Kapitels. Dabei werden die in Acta überlieferten Predigten auf Paulus zurückgeführt und die Hypothese aufgestellt, der Acta-Verfasser habe Zugriff auf schriftliche Predigtnotizen des Paulus gehabt. Eine Auseinandersetzung mit anderen Positionen findet nicht statt, auch einen Verweis in einer Fußnote sucht man vergeblich. Der Areopagrede widmet Schnabel fünfzehn Seiten. Überzeugend erscheint mir in seiner Darlegung die These, dass es sich bei dieser Rede nicht um eine allgemeine Evangelisationsansprache vor nichtjüdischer Zuhörerschaft handelte, sondern dass Paulus die Mit-

gliedert des Areopags davon überzeugen wollte, dass er nicht eine neue Gottheit in der Stadt einführen, also weder einen Tempel, noch einen Gottesdienst noch ein besonderes Fest begründen wollte. Entsprechend taugt die Areopagrede nur sehr begrenzt als Modell neuzeitlicher Kontextualisierung. Weniger überzeugend erscheint mir dagegen, dass die Zuhörer dieser Rede die in ihr versteckte und auf alttestamentlicher Botschaft beruhende Kritik auch verstanden haben. Nach der lukanischen Beschreibung waren Zuhörer mit jüdischen Überzeugungen bestenfalls in der Minderheit – an den Mitgliedern des Areopag mussten Anspielungen auf alttestamentliche Schriftstellen vorbeigehen.

Mit dem vierten Kapitel kommt der Verfasser zu einer biblisch-theologischen Zusammenfassung der vorhergehenden Arbeit. Auch aus diesem Grund finden sich vor allem hier und weniger im fünften Kapitel Redundanzen. Das Kapitel ist dem Ziel der Missionstätigkeit gewidmet. In siebenfacher Weise wird das Ziel beschrieben, von denen hier nur eines kurz besprochen werden soll: In der Literatur gibt es viele Vorschläge, wie Paulus' geographische Bewegungen erklärt werden können. Schnabel kommt zu dem Ergebnis, dass keiner dieser Vorschläge wirklich zufriedenstellend ist und dass wohl eine recht einfache Erklärung am weitesten trägt, nämlich die, dass Paulus jeweils benachbarte Städte und Regionen ins Auge fasste. Dies erklärt am besten sowohl die tatsächlichen Reisen als auch die von ihm geäußerten Reiseabsichten, wobei auch hier aufgrund der Quellenlage manches Hypothese bleibt.

Das eben Gesagte deutet bereits an, dass sich Schnabel nachdrücklich dagegen wehrt, hinter jeder Aktion des Paulus eine tiefere Strategie sehen zu wollen. Dies wird im fünften Kapitel noch deutlicher, wo er die Frage der Methode in wiederum sieben Bereichen darstellt und immer wieder zu dem Ergebnis kommt, dass sich hinter der Paulus' Methodenwahl keine großen strategischen Geheimnisse verbergen. Paulus tat das, was am nächsten lag und er suchte immer so zu handeln, dass damit das Evangelium in keiner Weise kompromittiert wurde. So kommt Schnabel zu dem Schluss, die Aussage, es sei Paulus' Leidenschaft gewesen, Gemeinden in strategischen Städten des römischen Reiches zu gründen, sei eine bemerkenswerte Übertreibung. Und bezüglich des Verkündigungsortes meint er zu Recht, die einzige „Strategie“ dabei sei gewesen, einen Ort zu finden, der die Verbreitung der Botschaft von Jesus Christus erlaubte. In der Frage von Kultur und ethnischer Zugehörigkeit kommt er zu dem Schluss, dass der Gedanke, Paulus sei ein transkultureller Missionar gewesen, ein modernes Konstrukt darstelle, das sich für die Analyse der Missionsarbeit des Apostels als wenig hilfreich erweise. In seinen Kritikpunkten, von denen hier nur einige genannt wurden, ist Schnabel durchgehend recht zu geben.

Diese Ausführungen bringen uns zum abschließenden sechsten Kapitel, in welchem sich der Verfasser sehr zurückhaltend aber doch deutlich mit einigen modernen missionswissenschaftlichen Tendenzen auseinandersetzt und sie im Licht der vorangehenden Arbeit kritisiert. Auch hier kann der Rezensent wieder nur zustimmen, wenn Schnabel die Suche nach Effektivität hinterfragt (404), das

Homogeneous Unit Principle als unvereinbar mit paulinischer Theologie erklärt (409), die Modewelle von so genannten Kurzzeitmissionaren kritisch bedenkt oder „seeker-driven“ und „purpose-driven“ Gemeinden auf die Kompatibilität ihrer Methoden mit dem Evangelium hin befragt. DAS Kriterium aller Mission ist das Wort vom Kreuz, die Loyalität dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn gegenüber und zwar nicht nur als Lippenbekenntnis, sondern in Aktion.

Abschließend bleibt dem Rezensenten nur, diesem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen und auch eine Übersetzung und Anpassung für deutschsprachige Leser.

Norbert Schmidt

## 5. Theologie

---

Adela Yarbro Collins und John J. Collins: *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids/MI, Cambridge/U.K.: Eerdmans, 2008, Pb., 261 S., US \$ 28,-

---

Die beiden international renommierten Professoren der Yale University Divinity School, Adela Yarbro Collins (Buckingham Professor of New Testament Criticism and Interpretation) und John J. Collins (Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation), hielten im Mai 2006 sechs Vorträge an der Universität Oxford zum Bereich des frühjüdischen und urchristlichen Messianismus, die in diesem Buch aufgenommen und durch zwei weitere Kapitel erweitert wurden. Dabei liegt die Akzentsetzung des Buches nicht allgemein bei der Geschichte und Entwicklung des Messianismus, sondern bei der speziellen Fragestellung, ob und in welcher Weise der König und der Messias in den biblischen Texten als göttlich angesehen wurden. John J. Collins widmete sich in den ersten vier Kapiteln des Buches den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten, Adela Yarbro Collins schrieb die letzten vier Kapitel über die neutestamentlichen Texte, die in Bezug auf die Göttlichkeit des Messias relevant sind. In diesem Buch wird aufgezeigt, dass das Konzept der Göttlichkeit des Messias nicht eine sich erst im Urchristentum herausgebildete Vorstellung ist, die etwa der jüdischen Erwartung der allein „menschlich-königlichen Messias-Gestalt“ entgegenstände, sondern bereits seine Wurzeln in der Königsideologie des alten Israel hatte, die sich in den verschiedenen Facetten des Frühjudentums fortentwickelte. Auf diesem jüdischen Hintergrund versuchen die Autoren den christlichen Glauben in die Göttlichkeit Jesu und die Entwicklung der neutestamentlichen Christologie zu verstehen. Damit widersprechen sie der Ansicht von Wilhelm Bousset und der religionsgeschichtlichen Schule, wonach sich der Glaube an die Göttlichkeit des Christus erst im Heidenchristentum unter dem Einfluss einer paganen, po-

lytheistischen Umgebung gebildet haben könne. Das Anliegen des Buches ist, aufzuzeigen „that ideas about Jesus as preexistent and divine originated in a Jewish context, in the conviction that he was the messiah, although they were subsequently transformed as Christianity spread in the Gentile world“ (XIV).

Im ersten Kapitel („The King as Son of God“) zeigt John J. Collins anhand von Quellen, dass das Verständnis des Königs als „Sohn Gottes“ in Ägypten, Mesopotamien und Kanaan bekannt war. Bei aller Unterschiedlichkeit zum Jerusalemer König, der zwar nie göttlich verehrt wurde, aber dem doch vor allem durch Psalm 2 und 110 belegt eine Autorität und Würde als Sohn Gottes zugeschrieben wurde, sieht Collins die Königsideologie des alten Juda als von der ägyptischen Königsmythologie beeinflusst an.

Das zweite Kapitel („The Kingship in Deuteronomistic and Prophetic Literature“) stellt die weitere Entwicklung einer göttlichen Königsvorstellung in der hebräischen Bibel dar. Während die deuteronomistischen Texte kritisch mit der Königsideologie umgehen und die prophetischen Texte zwar eine ideale messianische Gestalt für die Zukunft erwarten, finden sich doch nur vereinzelt – wie in Jesaja 9 – Aussagen über die Göttlichkeit des Messias.

Das dritte Kapitel („Messiah and Son of God in the Hellenistic Period“) zeigt, wie die Septuaginta messianische Deutungen verstärkt und das Verständnis des Königs als Sohn Gottes durch die Präexistenzaussage in Ps 110,3 erweitert und möglicherweise in Ps 72 impliziert. Die Schriften vom Toten Meer belegen das starke Aufblühen der messianischen Erwartung in hasmonäischer und herodianischer Zeit. Den aramäischen „Son of God“-Text (4Q246) deutet Collins auf den davidischen Messias bezogen.

Kapitel 4 („Messiah and Son of Man“) behandelt die Menschensohn-Traditionen in Daniel 7, in den Bilderreden des Henoch und in 4. Esra 13 und die Vorstellungen vom himmlischen Erlöser in 11QMelchisedek. Diese Texte unterstützen die Erwartung eines präexistenten Wesens himmlischen Ursprungs bzw. eines Messias als Engelwesen und himmlischen Erlöser. John Collins schreibt: „In the context of first-century-CE Judaism, it is not surprising or anomalous that divine status should be attributed to someone who was believed by his followers to be the messiah.“ (100).

Adela Yarbro Collins weist im fünften Kapitel („Jesus as Messiah and Son of God in the Letters of Paul“) anhand der frühen Paulusbrieve nach, dass die Messianität Jesu mit der Verwendung des Beinamens Christus schon vorpaulinische Tradition ist. Schon sehr früh in der Entwicklung der urchristlichen Überlieferung wurde diese Verbindung zwischen Jesus dem Sohn Gottes und dem für andere den Kreuzestod erleidenden Messias geknüpft. Zu dieser von Paulus erfolgten Ausformulierung gehört auch die Präexistenz-Aussage in Phil 2,5–11.

Kapitel 6 („Jesus as Messiah and Son of God in the Synoptic Gospels“) zeigt die Verwendung der christologischen Hoheitstitel Sohn Gottes und Messias für Jesus bei den Synoptikern.

Kapitel 7 („Jesus as Son of Man“) widmet sich den Menschensohn-Worten in den synoptischen Evangelien und ihrem Sitz in der Verkündigung Jesu. Adela Yarbro Collins nimmt an, dass nicht erst die nachösterliche Gemeinde, sondern der sich als eschatologischer Prophet verstehende Jesus selbst über den in Dan 7,13–14 verheißenen Menschensohn als den himmlischen Messias gesprochen habe, der bald kommen oder sich bald offenbaren werde (173).

Das letzte Kapitel („Messiah, Son of God, and Son of Man in Gospel and Revelation of John“) stellt dar, wie die johanneische Literatur die Begriffe Sohn Gottes und Menschensohn auf Jesus deutet, der als Messias von himmlischer Art beschrieben wird. Das Evangelium und die Offenbarung schildern Jesus als prä-existent und als göttlich.

Insgesamt stellen die Autoren in überzeugender Weise dar, dass die frühchristliche Proklamation Jesu als Sohn Gottes im Kontext jüdisch-messianischer Erwartung, wie sie sich von der hebräischen Bibel ausgehend über die frühjüdischen Schriften fortsetzte, zu verstehen ist und dass die spätere christliche Identifizierung des Sohnes Gottes mit dem Menschensohn am besten daraus zu erklären ist, dass der historische Jesus selbst über diese aus Dan 7 bekannte apokalyptische Gestalt gelehrt habe. Die Autoren zeigen hier die Ergebnisse ihrer langjährigen Forschungen auf diesem Wissenschaftsfeld, indem sie zahlreiche Quellen zitieren und sich mit einer Fülle von Fachliteratur auseinandersetzen. Detaillierte Fußnoten und eine umfangreiche Bibliographie helfen dem Leser bei der weitergehenden Beschäftigung mit diesem Thema.

Bei aller Zustimmung zur Kernaussage des Buches und zu vielen Einzelergebnissen seien doch einige wenige Punkte kritisch angemerkt. In der neutestamentlichen Christologie äußert sich Adela Yarbro Collins sehr zurückhaltend in Bezug auf die Ewigkeit Christi und seine volle – nicht nur funktionale, sondern auch ontische – Göttlichkeit (213) und in Bezug auf die frühchristliche Anbetung Christi in der gleichen Weise wie die Gottes (211). Demnach werde Jesus im Johannesevangelium und in der Apokalypse primär nur als „God’s first creature“ und als „God’s principal angel“ (203) präsentiert. Eine ausführliche Beschäftigung mit dem Hebräerbrief hätte hier weitere Erkenntnisse gebracht. Dies wäre auch wegen der in Kapitel 4 erfolgten Analyse von 11QMelchisedek ratsam.

*Klaus Bensel*

Jacob Thiessen: *Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu*, Edition Israelogie 3, Frankfurt/M.: Peter Lang, 2010, geb., 239 S., € 29,90

Volker Gäckle: *Das Neue Testament und Israel. Die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Christen*, Giessen/Basel: Brunnen, 2009, Pb., 79 S., € 7,95

Rupert Feneberg: *Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium*, Herders Biblische Studien 58, Freiburg i. Br.: Herder, 2009, geb., 398 S., € 65,-

Israel und die Christen – ein vieldiskutiertes Thema im evangelischen und im katholischen Bereich. Ein zentraler Aspekt bei diesem Thema ist die Treue Gottes im Hinblick auf Israel auch in der Gegenwart. So meint etwa Thiessen in seiner Exegese, „dass wir auf Grund des Neuen Testaments von der bleibenden Erwählung Israels ausgehen müssen.“ (197)

Bei der Behandlung dieses Aspektes ist ein präziser Umgang mit zwei Begriffen wichtig, nämlich erstens mit Israel: Was ist damit gemeint, wenn wir an die Gegenwart denken?

Der Staat Israel? Das würde bedeuten: Wenn wir an jene Menschen denken, denen die im AT zugesagte Treue Gottes heute gilt – sind damit die Staatsangehörigen Israels gemeint? Oder alle Menschen, die körperlich (teilweise) von Jakob abstammen? Das würde bedeuten, dass die Nachkommen von Proselyten nicht dazugehören, aber umgekehrt gehören vielleicht viele dazu, die gar nicht wissen, dass sie u. a. Jakob als Vorfahren hatten – das kann insbesondere viele Europäer betreffen. Die Anwendung dieses Kriteriums hätte übrigens zur Folge, dass wir gegenwärtig von keinem Menschen ganz sicher wissen, dass er dazugehört! Oder sind die orthodoxen Juden gemeint, also jene, die gemäß dem AT leben wollen? Das gilt übrigens nur bei einem kleinen Bruchteil der Juden. Oder sind alle jene gemeint, die sich selbst für Juden halten – geht es also um das Selbstbewusstsein? Dieses hängt meistens mit einer entsprechenden Abstammung zusammen. Ein Autor, der die bleibende Treue Gottes für das Israel der Gegenwart betont, sollte auch erläutern, was er nun eigentlich mit „Israel“ meint – das geschieht jedoch kaum jemals, auch nicht bei Thiessen, wo man eine solche Präzisierung aufgrund des Untertitels („... Israel, Judentum und Gemeinde Jesu“) erwarten würde. Es geht bei ihm wohl auch stärker um das zukünftige Israel und seine Wiederherstellung. Aber wenn (wie von Thiessen) betont wird, dass Gottes Verheißungen für Israel weiterhin gültig sind, so beziehen viele Christen das auf das gegenwärtige Israel (und verweisen darauf, dass dieses „weiterhin das Volk Gottes“ sei). Dabei drängt sich dann aber die Frage auf, was mit Israel gemeint ist (und gegebenenfalls die Zusatzfrage, ob man eine Vielzahl ungläubiger Menschen so ohne Weiteres zum „Volk Gottes“ rechnen kann.

Thiessen schreibt: „Die Gläubigen aus den Nationen werden dem Volk Gottes eingegliedert“ (111), „Die ‚Heiden‘ sind durch den Glauben an Jesus Christus der ‚Erwählungsgeschichte‘ Israels teilhaftig geworden“, so dass es nun „keine zwei ‚Völker Gottes‘ gibt“, sondern „nur ein Volk Gottes“ (195). Bei dieser Sichtweise wäre es aber gut zu wissen, wer mit Israel (in der Gegenwart) gemeint ist. Falls hier an alle Juden der Gegenwart gedacht ist, so wäre das eine seltsame Zusammenfügung zu einer Einheit: Es wäre ein Volk, zu dem ein Teil einfach aufgrund körperlicher Abstammung gehört (mit sehr unterschiedlichen religiösen Einstellungen), und ein anderer Teil aufgrund einer geistlichen Neugeburt. (Mehr zur gegenwärtigen evangelikalen Diskussion über Israel in meinem Buch *„Das Ende naht!“*, zuletzt 2007, Kap. B, 14f und D, 2+7.)

Der zweite wichtige Begriff ist die „Treue Gottes“. Diese wird manchmal sehr starr aufgefasst, als völlig unveränderbar. Feneberg behauptet in seinem Matthäus-Kommentar „die bleibende und unwiderrufliche Geltung des Bundes Gottes mit Israel. Das Ja Gottes kann durch kein Nein des Menschen aufgehoben werden.“ (7) Aber Gott nimmt den Menschen ernst! Gerade das AT zeigt uns mehrfach, wie Gott seine Versprechen (bzw. Drohungen), entsprechend den Reaktionen der angesprochenen Menschen, verändert, etwa in 4 Mose 14,29–31; 5 Mose 6,1.3; 28,62; 1 Sam 2,30; 2 Sam 7,13.16; Jer 18,9f. Bei den „Verheißungen Gottes“ handelt es sich um Absichtserklärungen; Gäckle verweist in seinem Vortrag auf „deren häufige Konditionierung“ (17). Solche AT-Stellen werden von Thiessen kaum behandelt. Etwa die Hälfte seiner biblischen Bezugnahmen entfällt auf Jes, Jer und Röm. Ein Drittel des Buches widmet sich der Exegese von Röm 9–11. Eine solche Konzentration auf bestimmte Bibeltexte kann dann zum Problem werden, wenn daraus eine bestimmte Deutung von Begriffen wie Israel, Bund, Treue usw. entfaltet wird, ohne dabei die tatsächliche Vorgangsweise Gottes zur AT-Zeit quasi als Korrektiv mit einzubeziehen.

Ein solcher Miteinbezug führt zum Bild eines dynamischen Konzeptes Gottes, wie wir es etwa bei Jens Schröter (*Von Jesus zum NT*, 2008, 4 – s. meine Rez. in diesem JETH) finden: Er sieht in der Apg Gottes „Plan einer Öffnung des Gottesvolkes für die Heiden“; dabei „verändert sich die *Gestalt* des Gottesvolkes dadurch, dass nunmehr sowohl Juden als auch Heiden dazugehören können“. Das ist ein anderer Zugang als die Auseinandersetzung um eine Enterbungslehre (= Substitutionsthese), wonach die christliche Gemeinde an die Stelle Israels trete. Denn es geht nicht um eine Enterbung oder Ersetzung. Auch schon vor Jesu Auftreten veränderte sich die Gestalt des Volkes Gottes – schon durch die „alttestamentliche Restverheißung“ (Gäckle, 30). Von Abraham (oder Jakob) körperlich abzustammen, hat für sich genommen noch wenig Bedeutung – das betonte bereits Johannes der Täufer (Mt 3,9). Feneberg erwähnt diesen Vers kurz (141), zieht daraus jedoch keine Konsequenzen, denn er meint, dass – so wie Christen nicht Juden werden müssen – auch Juden nicht Christen werden müssten, denn sie seien durch die gemeinsame Abstammung ohnehin schon mit Jesus verbunden (388: „... immer schon aus derselben Wurzel wie Jesus leben“; falls damit

gemeint ist, dass alle Juden in einer lebendigen Gottesbeziehung stehen, so urteilte jedenfalls Jesus anders über seine Zeitgenossen). Aber auch Jesus selbst hob die geringe Bedeutung dieser körperlichen Abstammung hervor (Joh 8,33ff), und erläuterte außerdem, dass jeder, der wirklich für Gott offen ist, Jesus als Gottgesandten erkennen werde (vgl. auch Joh 7,17). Die Heilsbedeutung Jesu kommt auch im Mt-Evangelium zum Ausdruck, z. B. in Mt 10,32ff. Dennoch meint Feneberg: „Jesus hat nicht verlangt, dass die jüdischen Lehrer ihn als ‚Sohn Davids‘ und als ‚Christus‘ anerkennen. Sie sollen nur mit Ps 118,26 zugestehen, dass er ‚im Namen des HERRN‘ gekommen ist und gehandelt hat (Mt 23,3).“ Mit diesem Satz endet sein Buch (die zuletzt genannte Vers-Angabe dürfte falsch sein – gemeint ist wohl 23,39). „Gottes Eigentum“ – das war schon vor dem Kommen Jesu nur ein Teil der Juden, nicht das ganze Volk Israel.

In dieser Sammelrezension stelle ich also drei neue Bücher vor – einige Zitate daraus führte ich schon oben an, bei meinem Versuch grundsätzlicher Klärungen. Das Buch von Jacob Thiessen erschien in der neuen Reihe *Edition Israelogie*, in der neue Untersuchungen erscheinen (also nicht das, was man sonst unter einer „Edition“ versteht). Im Herausgeber-Vorwort erläutern Helge Stadelmann und Berthold Schwarz ihre Absicht, eine „Israellehre“ als wichtigen Teil der Dogmatik zu etablieren (und lehnen ausdrücklich die Enterbungslehre ab, geben also schon eine Linie vor). Thiessen ist Rektor der STH Basel. Sein Buch ist anspruchsvoll zu lesen; mit großer Gelehrsamkeit betreibt er sorgfältige Exegese, übersieht dabei jedoch wichtige Fragen sowie wesentliche biblische Aussagelinien (wie bereits oben erwähnt).

Volker Gäckle ist Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission. Sein Büchlein enthält zwei Vorträge: „Antisemitismus im NT“ – diese neuerdings häufige Kritik wird von Gäckle auf 20 Seiten durch einige elementare Argumente entkräftet (etwa dem Hinweis darauf, dass die NT-Autoren überwiegend Juden waren). Der andere, umfangreichere Vortrag behandelt „Israel im Licht des NT“. Gäckle sieht Israel weiterhin als „Volk Gottes“ und lehnt eine Substitutionsthese ab. Aber er verweist auf das Schweigen des NT über die alttestamentlichen Israel-Verheißungen, er sieht eine „Entgrenzung“ der alttestamentlichen Landverheißungen (nun sei die ganze Erde das Ziel von Gottes Herrschaft); und Gäckle warnt vor einseitiger politischer Parteinahme für die Aktionen des Staates Israel.

Rupert Feneberg war Prof. für katholische Religionspädagogik an der PH Weingarten. Sein auf „Israel und Gemeinde“ konzentrierter Matthäus-Kommentar betrachtet dieses Evangelium mit einer „neuen Brille“. Diese wird bereits im Vorwort dargelegt: Die von Jesus gegründete Gemeinde war eine ganz heidenchristliche, und sie sollte neben der Synagoge (der Jesus selbst und seine Apostel weiterhin angehörten) bestehen. Die „Gründungsurkunde“ der neuen Gemeinde sei das Matthäusevangelium gewesen, verfasst von einem anonymen Schriftgelehrten. Die Zuschreibung an den Zöllner Matthäus erfolgte deshalb, weil sich Jesus (speziell?) in diesem Evangelium „der Zöllner und Sünder beson-

ders annimmt“ (387). Johannes der Täufer habe Jesus gemäß dem Markusevangelium nicht erkannt (139), im Matthäusevangelium erscheint er nicht als Wegbereiter Jesu, denn der von ihm bereitete „Weg des HERRN“ sei der Weg Gottes, nicht der Weg Jesu (141). „Die heute übliche Aussprache ‚Jahwe‘ ist keineswegs historisch gesichert und sollte ganz vermieden werden“ – auch „aus Respekt vor jüdischen Gesprächspartnern“ (140). Soweit einige Eindrücke von einem katholischen Zugang – bibeltheologisch liberal und stark dem christlich-jüdischen Dialog verpflichtet.

Franz Graf-Stuhlhofer

---

Ulrike Mittmann-Richert: *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium*, WUNT 220, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, geb., XII, 427 S., € 119,-

---

In ihrer Habilitationsschrift zur Soteriologie des Lukas vertritt Ulrike Mittmann-Richert, seit 2008 Professorin für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Osnabrück, die These, dass Lukas „den Kreuzestod Jesu als Tod des zur Entsühnung Israels und der Heiden in die Welt gesandten Gottesknechts in paulinischer Tiefe reflektiert und das Geschehen sühnender Stellvertretung in erzählerisch höchster Kunst zur Darstellung bringt.“ (VIII)

In dem Einführungskapitel werden die Entwicklungen in der Lukasforschung nachgezeichnet. Dabei wird der Leser hineingenommen in den „Prozess“, der Lukas seitens der Exegeten seit nun mehr als 50 Jahren gemacht wird. Die „Anklage“ wirft Lukas vor, die Kreuzesbotschaft verfälscht zu haben und eine *theologia gloriae* zu vertreten. Sehr geschickt führt Mittmann-Richert die Argumentation zu der Frage, ob es nicht die Lukasforschung selbst ist, die die Kreuzestheologie um das Kreuz reduziert hat und so die „Selbsterlösung“ des Menschen zum soteriologischen Vorstellungsmodell erhebt. Die Verfasserin will für die Neuinterpretation des lukanischen Werkes alle soteriologisch relevanten Passagen einbeziehen und neue Antworten suchen auf die Frage, warum Lukas die Kreuzigung Jesu in so eigentümlicher Form erzählt und welche Rolle dabei Jes 53 spielt. Für Mittmann-Richert ist Jes 53 der Schlüssel der lukanischen Soteriologie. Unbestritten ist in der Forschung die herausragende Rolle von Jes 53 für die Darstellung von Leben und Tod Jesu bei Lukas, allerdings werden meist jegliche sühnetheologischen Implikationen verneint. Mittmann-Richert macht eine alternative Deutung stark, nach der das Kreuz Ort der göttlichen Selbstoffenbarung ist. Sie geht davon aus, dass Jes 53 im Urchristentum von Anfang an als Sühne verstanden wurde. Ziel der Studie ist zu zeigen, dass im Urchristentum der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Horizont der kultischen Sühnevorstellung gedacht wurde.

Das erste Hauptkapitel befasst sich mit dem Tod des Knechts. Das theologische Profil der Passionsgeschichte wird zunächst in synchroner Interpretation erhoben und dann den Ergebnissen der Quellenkritik gegenüber gestellt. Nach Mittmann-Richert ist schon die Messiaserkenntnis des Schächers auf der Grundlage von Jes 53 als Gottesknechtserkenntnis zu verstehen. Der pointierte Gottesknechtsbezug zeigt, dass Lukas Jesu Tod als Sühnetod verstand. Sehr ausführlich wird weiter die Abendmahlsperikope (Lk 22,14–38) behandelt. In diesem sühne-theologischen Traditionsstück sind vielfache Bezüge zum vierten Gottesknechtslied erkennbar. So nimmt das Kelchwort Bezug auf das Motiv der göttlichen Einsetzung des Gottesknechts „zum Bund“ für Israel. Die sühnende Lebenshingabe Jesu erfüllt den Sinaibund und konstituiert ihn eschatologisch neu. Für Mittmann-Richert ist das Grundmotiv der lukanischen Passionsgeschichte die Gottesknechtschaft Jesu. Sie war als Interpretationsmuster Lukas schon vorgegeben und er konnte mit diesem die Frage nach dem Sinn des Sterbens Christi beantworten.

In dem zweiten Hauptkapitel geht es um die Erhöhung des Knechts, die primär anhand der Emmauserikope entfaltet wird. Nach Mittmann-Richert ist für Lukas die Auferstehung zugleich als Eintritt in die *doxa* zu verstehen, womit Jes 52,13–53,2 LXX aufgegriffen wird. In einem längeren Exkurs wird ausführlich begründet, dass die Erhöhung nicht losgelöst von der Auferstehung verstanden werden kann. Ob die Himmelfahrtsberichte in Lk 24,51 und Apg 1,9 tatsächlich zwei verschiedene Ereignisse des Übertritts Jesu in den Transzendenzraum Gottes berichten (219), darf kritisch gefragt werden, berührt aber nicht den Kern der Argumentation. Mit guten Gründen postuliert Mittmann-Richert, dass Lk 24,30 Bezug nimmt auf die Einsetzungsworte und dass der soteriologische Charakter derselben das Geheimnis der Emmauserikope ist. (233). Hinter dem Hauptmotiv der Emmauserzählung, dem Sehen bzw. dem Nichtsehen des Heils in Christus, steht wiederum Jes 53.

Kapitel 3 nimmt den Weg des Knechts in den Blick. Nach Mittmann-Richert ist für Lukas die Tatsache, dass Jesus in die Welt gesandt wurde um zu sterben, nur zu denken, wenn das Kreuz Heilsqualität hat, und nicht, wenn der Weg Jesu nur die Lebensmöglichkeiten des Menschen exemplarisch zeigen soll. In der Analyse von Lk 4,16–30 wird die Zitierung von Jes 61,1f als Selbstoffenbarung Jesu gedeutet. Lukas interpretiert das prophetische Amt des Gesalbten neu und stellt den heilsgeschichtlichen Sinn des prophetischen Leidens heraus. Für das Verständnis des lukanischen Doppelwerks ist es entscheidend zu erkennen, dass Lukas „Jesu prophetisches Amt im Geheimnis der Gottesknechtschaft Jesu begründet weiß, desgleichen Jesu messianisches Amt.“ (295)

Das vierte Kapitel ist der Geburt des Knechts gewidmet. Zwischen Lk 1–2 und den Gottesknechtsliedern bestehen viele Verbindungen. Lukas identifizierte den endzeitlichen davidischen Gesalbten mit dem Gottesknecht, dessen Sendung zur Sündenbefreiung und zum Heil für Juden und Heiden die Zeitenwende markiert.

Mittmann-Richert fasst den theologischen Skopus des Lk zusammen in dem Satz: „Der Tod des Knechts ist das Geheimnis seiner messianischen Existenz.“ (313) Dieser Tod ist das den Menschen entsühnende Heilsereignis, das ihm Leben in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen eröffnet.

Ergänzt wird das Werk durch umfangreiche Stellen-, Autoren- und Namen- und Sachregister.

Auch wenn nicht jedes exegetische Detailargument die gleiche Plausibilität hat, kann Mittmann-Richert mit ihrer Argumentation für einen Neuanfang in der Lukasevangelium überzeugen. Sie beschreitet neue Wege der Interpretation, die die Forschung anregen sollten. Von daher ist dieser Untersuchung eine breite Beachtung zu wünschen, damit die Diskussion über Lk neu belebt wird und es zu einer Revision des Urteils über das (vermeintliche) Fehlen der Sühnetod-Vorstellung bei Lukas kommt.

Da das Werk auf zwei Bände angelegt ist, darf man auf den zweiten sehr gespannt sein, der der Apostelgeschichte gewidmet sein soll.

*Detlef Häußler*

---

Jens Schröter: *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, WUNT 204, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2008 (Studienausgabe, wie 2007), Pb., IX, 441 S., € 49,-

---

Dieser Band umfasst 16 Beiträge von Schröter, die dieser zuvor (in den Jahren 2000–07) bereits an verschiedenen anderen Orten publiziert hatte. Schröter ist Professor für NT an der Humboldt-Universität Berlin (seit 2009). Er geht die Themen mit unbefangenen Blick an, unabhängig von einer bestimmten Schule oder Tradition. In diesem Band zitiert er Lk und Apg sowie Gal und Röm besonders häufig (gemäß dem Stellenregister). Damit verbinden sich mehrere wiederkehrende Themen: Historizität, Jesusüberlieferung, Juden und Heiden als Volk Gottes, Evangelium bei Paulus, Kanon.

Am Beginn stehen mehrere Beiträge zur Geschichtstheorie, ausgehend von Droysen, bis hin zu neueren Ansätzen, wie die 2004 publizierten von Johannes Fried: *Der Schleier der Erinnerung*, und Paul Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Nach solchen theoretischen Höhenflügen landet Schröter wieder auf der Ebene neutestamentlicher Texte – aber ohne dass ich einen entscheidenden Erkenntnisgewinn aufgrund solcher Höhenflüge ausmachen könnte. Es ist nicht neu, dass Geschichtsschreibung das Produkt von Ereignis und Deutung ist; aber in welchem Verhältnis stehen diese beiden Faktoren z. B. bei Markus? Schröter liefert keine Anleitung dafür, wie geschichtstheoretische Zugänge uns helfen zu

erkennen, welche Aspekte im Markusevangelium auf dessen Deutung zurückgehen.

Schröter betrachtet die Zweiquellentheorie kritisch, insbesondere Q (Kap.5). Da mich aber die Bestätigung der Traditionshypothese durch Armin D. Baum (*Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage*, 2008) überzeugte, halte ich ein Weiterbasteln an der Zweiquellentheorie nicht für zielführend, sondern ich empfehle stattdessen eine gründliche Auseinandersetzung mit Baum.

Bedingt durch die geringe Größe des NT drehen sich die Diskussionen in der neutestamentlichen Wissenschaft immer wieder um dieselben Themen. Das Publierte ist dann meistens nicht grundlegend neu, sondern der Versuch einer treffenderen verbalen Erfassung des Gegenstandes – das gilt auch für Schröters Umgang mit der Kanon-Problematik. An manchen Stellen wäre aber ein stärkeres Differenzieren bei einzelnen Begriffen nötig, etwa beim folgenden Satz: „Die Kirche hat das Neue Testament jedoch nie durch einen Beschluss eingeführt.“ (343) Schröter hält am Begriff „frühe Kirche“ fest; dabei handelt es sich aber nicht um eine einheitliche Organisation, was deutlich wird, wenn Schröter in Bezug auf die Kirche von „auseinanderstrebenden Richtungen“ (343) sowie von „inneren Differenzierungsprozessen“ (340) spricht. Bei seiner Bestreitung eines „Beschlusses“ denkt Schröter an reichsweite Konzile – dafür trifft zu, „dass das Neue Testament niemals durch eine Synode der Alten Kirche offiziell beschlossen“ wurde (272). Allerdings gab es um 400 sehr wohl (regionale) Synoden, etwa in Nordafrika, und bischöfliche Akte, die zu einer Festlegung auf unser NT mit 27 Büchern führten. D. h. die endgültige Festlegung der genauen Liste der verbindlichen NT-Bücher war sehr wohl ein kirchenamtlicher Vorgang. (Schröter berührt diesen Aspekt mehrmals, wird dabei aber nie präzise: z. B. bestreitet er auf S. 290 grundsätzlich „einen formalen Beschluss“; 339: „kein kirchenamtlicher Beschluss“.)

Völlig anders war es bei der früh erfolgten Anerkennung eines Kerns von NT-Büchern; Schröter betont „die selbstverständliche Geltung des Vierer-Evangeliums und der Paulusbriefe“ (343). Wir können mit Schröter (339) „zwischen einem Kernbestand und unscharfen Rändern unterscheiden. Die vier Evangelien sowie die Paulusbriefe gehörten seit früher Zeit zum festen Bestand der anerkannten Schriften“; die Frage nach der genauen Abgrenzung zwischen daneben gelegentlich verwendeten Büchern war sekundär (das zeigte ich in meinem Buch *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, 1988). Es lässt sich eine Stabilität über die Jahrhunderte hinweg beobachten. Jedenfalls stellt sich gerade bei einer solchen Unterscheidung zwischen früh anerkanntem Kern und spät erfolgter Umgrenzung die Frage, worin wir die „Entstehung des Neuen Testaments“ sehen (eine von Schröter nicht klar gestellte Frage).

Manche Bücher standen in den ersten Jahrhunderten am Rand und wurden, insgesamt gesehen, seltener verwendet. Schröter meint, dass „die Offenbarung des Johannes und der Hebräerbrief zu etwa derselben Kategorie wie der Hirt des

Hermas und die Offenbarung des Petrus“ gehörten (339). Wenn man die tatsächliche Verwendungs-Intensität (und somit auch den jeweiligen Umfang des zitierten Buches – insbesondere Hermas ist sehr umfangreich!) mit berücksichtigt (wie ich das in meinem oben genannten Buch getan habe, dort Kap. VI), so sieht man aber deutliche Unterschiede.

Schröter weist darauf hin, dass der Begriff „Kanon“ anfangs noch nicht auf die neutestamentlichen Bücher angewandt wurde, sondern auf „die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens“, auf „verbindliche Normen, die auf den anerkannten Schriften basieren“ (333f). Hier klingt es so, als seien (einige) Schriften anerkannt und auf deren Grundlage, danach, Inhalte/Normen definiert worden. An anderer Stelle klingt es genau umgekehrt, nun „ist die Idee eines Kanons am Beginn des Christentums an den zentralen Glaubensinhalten ausgerichtet und wird auf dieser Grundlage dann auch auf Schriften angewandt, die mit diesen Inhalten vereinbar sind“ (293). Auf Grundlage einer solchen Glaubensregel als dem Kanon wurden dann später manche Evangelien als apokryph erklärt (295). Aber wenn diese „apokryph werdenden Evangelien“ erst später entstanden – zu einem Zeitpunkt, als das Vierer-Evangelium bereits seit etwa einem Jahrhundert in festem gottesdienstlichem Gebrauch stand –, dann erklärt alleine das ein Zögern, solche bisher unbekannte Evangelien zusätzlich aufzunehmen.

Die Unterscheidung zwischen Kern und Rand mag – ähnlich wie beim NT-Kanon – auch im Hinblick auf NT-Text und den historischen Jesus hilfreich sein. Wenn uns die Evangelien (trotz mancher Unschärfen in Details) nahe an den historischen Jesus heranführen, dann verliert die Betonung, dass wir ja „nur“ diese Evangelien haben und nicht die historischen Ereignisse selbst, an Bedeutung. Schröter hält das Bemühen für verfehlt, „den *einen* Jesus hinter der Vielfalt der Überlieferungen zu finden“ – das sei ein „nicht angemessener Versuch“, „einen einheitlichen Ausgangspunkt der Überlieferung zu eruieren, den es nie gegeben hat“ (292f). Der Ausgangspunkt für die in den Evangelien festgehaltene Überlieferung ist der historische Jesus – und diesen hat es sehr wohl gegeben, Gott sei Dank!

*Franz Graf-Stuhlhofer*

---

Ulrich Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: *Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre*, Teilband 2: *Der Aufbau*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, kt., XVIII, 364 S., € 29,90

---

Der große Wermutstropfen vorweg: Der mit Spannung erwartete 3. Band dieser NT-Theologie wird nicht erscheinen! Der unterdessen 82-jährige Wilckens erklärt im Vorwort, dass das vorgerückte Alter die angekündigte Erarbeitung einer historisch-kritischen Geschichte der historisch-kritischen Exegese nicht mehr

zulasse und er diese jüngeren Kollegen überlassen möchte. Ein Aufruf, der hoffentlich trotz möglicher karrierehindernder Wirkung eines solchen Buches nicht ungehört bleibt.

Der vorliegende Band schließt also den zweiten Teil und das gesamte Werk nach sieben Jahren Arbeit ab. Der erste Teilband wurde hier bereits besprochen (vgl. J. White, JETH 22 [2008], 249ff) und enthielt die fundamentalen Ausführungen über den Kanon, die eigentliche Theologie, Gottes Heilsvollendung im Wirken und Geschick Jesu, insbesondere im Tod und der Auferstehung von Jesus und über den Heiligen Geist. „Der Aufbau“ dieses Teilbandes fährt daher mit „Kp. VI Das Evangelium und seine Boten“ weiter und bespricht in den verbleibenden 10 Kapiteln „Die Taufe als Integral christlichen Lebens“ (VII), den „eucharistische(n) Mahlgottesdienst als Mitte des Lebens der Kirche“ (VIII), „Das Wesen der Kirche“ (IX), den „heilsgeschichtliche(n) Horizont der Kirche“ (X), die „Bedeutung des Gesetzes für die Christen“ (XI), „Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums“ (XII), „Das Bleiben der Kirche im Gebet“ (XIII), „Schöpfung und Welt“ (XIV), die „Endzeitliche Heilsvollendung und Jüngstes Gericht – die Eschatologie des Neuen Testaments“ (XV) und in einem kurzen Schlusskapitel (nochmals) „Der drei-eine Gott“ (XVI). Jedes Kapitel regt zum Mitdenken und konstruktiven Gespräch an und verdient eine eingehendere Besprechung. Hier müssen einige Hinweise allgemeiner Art genügen und können zwei Themen eingehender besprochen werden. Schon die Überschriften machen deutlich, dass die große Klammer dieser Theologie die Ekklesiologie, oder besser: das Leben der Kirche ist. Das „Evangelium“ ist „Gemeinde schaffende Kraft“, die Taufe ist nicht nur individueller Zugang zum Christsein, sondern Eingliederung in die Kirche und das Herrenmahl bildet die Mitte des Lebens der Kirche. Diese Gruppierung der Themen (zusammen mit dem „Fundament“ von Teilband 1) ist prägnant stark und begrüßenswert. Dadurch wird z. B. die Ethik in natürlichem Anschluss als Unterpunkt des Kapitels „Taufe“ (z. B. Christliche Sexualethik; Abkehr von Götzendienst) behandelt. Auch die Frage nach der Möglichkeit eines Verlusts des Heils wird in diesem Zusammenhang exegetisch und seelsorgerlich einfühlsam erläutert und grundsätzlich bejaht. Entsprechend findet man im Kapitel zur Eschatologie (XV) die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs in Endheil und Endgericht, wobei auffällt, dass trotz eindeutiger Worte von Jesus und Offb 20 das Thema Hölle vornehm durch Schweigen umgangen wird. Oder: Unter der Überschrift „heilsgeschichtliche(r) Horizont der Kirche“ wird das Verhältnis der Kirche zum Judentum thematisiert und u. a. festgehalten, dass alle Kirchen nicht nur verpflichtet sind, „jeglichem „Antisemitismus“ zu wehren“ und „die von Gott ausgesprochene Erwählung Israels [als] „unwiderruflich“ anzuerkennen (160f, mit Verweis auf Röm 9+11), sondern dass diese Verpflichtung auch die Bitte und Einladung an alle Juden umfasst, „sich zu der Einsicht überzeugen zu lassen, dass es eben der einzig-eine Gott Israels ist, der im Sühnetod und in der Auferweckung des Messias Jesus sein erwähltes Volk und darüber hinaus alle Menschen aus Sünde, Tod und Verderben errettet hat“ (161).

– Überraschend und doch vom Neuen Testament her erfrischend passend ist ein eigenes Kapitel zum „Bleiben der Kirche im Gebet“. Dabei ist dieses „Bleiben“ auch an anderen Stellen betont und zeigt deutlich, dass es W. in allem um ein lebendiges Christsein, um echte Beziehung zu Gott und um geistlich gesundes Kirchenwachstum geht, durch das Gott im alltäglichen Lobpreis verherrlicht wird. – Das Kapitel über die Bedeutung des Gesetzes für die Christen fasst die bereits im ersten Band v. a. zu Mt, Joh und Paulus gemachten Ausführungen zusammen und führt in treffender Weise die bleibende Bedeutung des Gesetzes Gottes aus.

Nun exemplarisch einiges zu den Stärken und Schwächen der Kapitel über die Taufe (VII) und über das Bleiben der Kirche in der Wahrheit (XII):

Neutestamentlich unzweifelhaft richtig zeigt und betont W., dass die Evangeliumsverkündigung und ihre Annahme im Glauben zu einer Umkehr des hörenden Menschen führt, die in der (Wasser)Taufe zum Abschluss kommt. Christ *ist* man nicht automatisch, sondern *wird* man und dabei spielt die Taufe eine entscheidende Rolle und wird zum „Integral christlichen Lebens“. Das bedeutet sogar: „Die Taufe [...] [ist] so die nachösterliche Weise des Eintritts in die Jünger-nachfolge Jesu“ (27), sie umfasst also auch lebenslangen Gehorsam und Ethik! Das Kapitel mündet daher folgerichtig in die Themen „Liebe“, Demut, Sexual-ethik usw. aus.

W. betont mehrmals die sakramentale Dimension der Taufe, sie hat „realsymbolische Bedeutung“ (19). Er erklärt aber zu wenig genau, was er damit meint (wird durch die sichtbare Handlung die unsichtbare Wirklichkeit bewirkt, vergegenwärtigt und an ihr Anteil gegeben?), auch wenn es betont der Heilige Geist ist, der die „sakramentale Wirklichkeit der Taufe“ (24) ausmacht. Ist der Begriff „Sakrament“ für die Taufe (und Abendmahl; auch die Kirche habe „sakramentale(n) Charakter“ (32)) vom Neuen Testament her überhaupt angemessen, denn ist nicht genau umgekehrt *zuerst* der Glaube, das Geisteswirken, das Abwaschen der Sünde, das Sterben des alten Menschen, die Neugeburt im Innern, am Herzen des Menschen (Jer 31; Hes 26) entscheidende Realität von Gott her, die *dann* nach Außen wirkt und sich konkret in der (von Menschen durchgeführten) Taufe äußert? Ist es tatsächlich „das Taufgeschehen“, das „in der Sprache der Urkirche häufig als „Neuschöpfung“ (2 Kor 5,17) [...] oder Neugeburt durch den Heiligen Geist bezeichnet...“ (20) wird? Das *Taufgeschehen*, die sichtbare Handlung, der Ritus? Will Paulus in 1 Kor 6,11 tatsächlich sagen, wir seien „in der Taufe gerecht geworden“ (25), denkt er die Realität der in 1 Kor 1,9 beschriebenen Gemeinschaft mit Christus wirklich von der Taufhandlung her (32)? Zeigt nicht gerade 1 Kor 12,13, dass die christliche Taufe entscheidend „Geistes“-Taufe und erst in zweiter Linie Wasser-Taufe ist? – Wohl verstanden: Ich begrüße gerade angesichts mancher Beobachtungen in freien und freikirchlich-evangelikalen Gemeinden Wilckens' Insistieren auf die Unverzichtbarkeit und zentrale Bedeutung von Taufe, Abendmahl und Kirchenzugehörigkeit. Und natürlich steht die Taufe als Ritus an sehr vielen Stellen besonders bei Paulus unausgesprochen im

Hintergrund. Aber von der Bedeutung und Wirkung der Taufe muss vielleicht besser wie von Bullinger beim Abendmahl formuliert von der Realpräsenz der dargestellten Realitäten „durch den Heiligen Geist“ gesprochen werden. „Deshalb hält die Taufe die Erinnerung an die unermessliche Wohltat Gottes ... fest und erneuert sie. ... Denn inwendig werden wir wiedergeboren, gereinigt und von Gott erneuert durch den Heiligen Geist; äußerlich aber empfangen wir die Bekräftigung der herrlichen Gaben durch das Wasser, in dem auch jene herrlichen Gaben dargestellt und uns gleichsam augenscheinlich dargeboten werden.“ (2. Helvetisches Bekenntnis, Kap. 20).

Im Blick auf die Frage der Taufe von Kindern erklärt W. zu Recht, dass sich eine solche Praxis in der frühesten Zeit weder exegetisch noch historisch aufweisen lässt und die Aussage in 1 Kor 7,14 eher dagegen spricht. Ob aber die (literarkritisch gewonnene) Hilfskonstruktion, Mk 10,13–16 spiegle in Wirklichkeit „eine Diskussion in der (judenchristlichen) Kirche um die Zulassung von Kindern zur Taufe“ (36) und der (historisch völlig spekulative) Hinweis auf eine „Liturgie der Taufhandlung“ bereits im 1. Jh. (35) tatsächlich für die kühne Schlussfolgerung reicht, Kinder zu taufen sei also doch (spätestens zur Abfassung von Mk 10) „allgemeine Regel gewesen“ (37) ist doch stark zu bezweifeln.

Besonders anregend (und aktuell!) ist das längere Kapitel über das „Bleiben der Kirche in der Wahrheit“ (XII), in dem das Herz des Altbischofs W. im Ringen um die Identität der Kirche und sein Anliegen für eine echte Ökumene und die Einheit der weltweiten Kirche sichtbar wird. Dabei geht es die Frage nach (apostolischer) Wahrheit und Vollmacht gegenüber Irrlehre und falschen Aposteln, um die Notwendigkeit und Wichtigkeit kirchlicher Leitungsgremien und letztlich um die „Ordnung der Liebe“, die für das Ausgestalten der in Christus vorgegebenen Einheit der Kirche unverzichtbar sind. Er plädiert daher auch für ein (evangelisch verstandenes) gesamtkirchliches Hirtenamt, das in der Nachfolge Petri Irrlehre von der wahren Lehre der Kirche abzugrenzen und in der Nachfolge Pauli die Hirten der Ortskirchen auszuwählen und für ihr Amt zu segnen und bevollmächtigen habe. Ein weiterer Beitrag, der angesichts gegenwärtiger Dialoge über das Petrusamt des Papstes unbedingt zu angeregtem Gespräch und Zu- und Widerspruch provozieren wird. Was kann einer „Theologie des Neuen Testaments“ Besseres passieren. Dabei sieht W. aufgrund von Joh 21,15–22 in der Ablösung des Petrus durch den „Geliebten Jünger“ gerade im Johannesevangelium den bleibenden Auftrag und Dienst als Kirche in der Wahrheit des Evangeliums zu bleiben: Das Jesuszeugnis bleibt als Geschichte von Jesus von Anfang bis zur Auferstehung und Erhöhung der zentrale Inhalt der Heilsbotschaft und des Glaubens der Kirche (244) und diese Verkündigung führt Menschen zum Glauben an Jesus als Gottes Sohn und bewirkt das neue Leben durch die Kraft und Vollmacht des Heiligen Geistes!

Wie schon im 1. Teilband beschließt W. jedes Kapitel mit einem Gebet oder einer Art Doxologie. Damit will er ausdrücken, dass „alle Hör- und Denkwege der Theologie des Neuen Testaments in den staunenden Lobpreis des Mysteri-

ums der Heilswege des drei-einen Gottes“ (348) münden. Dazu trägt Wilckens' Werk unzweifelhaft bei und dazu bleibt eigentlich nur zu sagen: Amen!

Jürg Buchegger-Müller

---

Tom Wright: *Warum Christ sein Sinn macht*, aus dem Englischen von Rainer Behrens, Lahr/Schwarzwald: Verlag der St.-Johannis-Druckerei, 2009, br., 256 S., € 12,95

---

Tom Wright ist weltweit einer der einflussreichsten Neutestamentler der Gegenwart. In der akademischen Welt ist er unter anderem durch seine innovative Serie „Christian Origins and the Question of God“ bekannt geworden, in der bisher umfangreiche Bücher über das Volk Gottes, Jesus und die Auferstehung aus neutestamentlicher Sicht erschienen sind. Zugleich schreibt Wright, der derzeit anglikanischer Bischof von Durham ist, auch Bücher für interessierte Menschen ohne Spezialisierung im Neuen Testament. Zu diesen Büchern gehört auch das von Wright 2006 verfasste *Simply Christian* in seiner deutschen Übersetzung. Das Taschenbuch ist eine Einführung in den christlichen Glauben für Menschen, die erstes oder auch vertieftes Interesse am christlichen Glauben haben. Das Buch ist nicht wie ein (Alpha-) Kurs aufgebaut (mit einer konkreten Anleitung zu persönlichen Schritten im Glauben), könnte aber sehr gut als vertiefende Ergänzung für einen solchen verwendet werden. Dennoch wird bei aller sachlichen Darstellung der zentralen Inhalte und der Lebenspraxis der christlichen Religion deutlich, dass Wright für das Leben als Christ wirbt. Abschließend ergänzt der Übersetzer Rainer Behrens das Buch mit einer 20-seitigen Diskussionsanleitung für Kleingruppen. Diese orientiert sich an den 16 Kapiteln des Buches. (Allerdings verlangt es eine gewisse Anforderung an die Ausdauer einer Kleingruppe, sich 17 Abende lang mit einem Taschenbuch zu beschäftigen.)

Das Buch ist in drei Teile untergliedert. Im ersten Teil, „Echos einer Stimme“, geht Wright vier Sehnsüchten nach, von denen er den Eindruck hat, dass sie charakteristisch für den (heutigen) Menschen sind. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Spiritualität, Beziehung und nach dem Guten und Schönen sind für ihn mögliche Hinweise auf Gott. Diese hilfreichen Anknüpfungspunkte werden im zweiten und dritten Hauptteil immer wieder aufgegriffen, in dem gezeigt wird, wie diese Sehnsüchte in der Geschichte Gottes mit der Welt eine Antwort finden können.

Teil zwei beschäftigt sich mit den Hauptakteuren der „grand story“, der göttlichen Heilsgeschichte mit den Menschen. Unter dem Titel „In die Sonne schauen (Die Story von Gott und der Welt)“ werden Gott, Israel, Jesus und der Heilige Geist beleuchtet. Dabei fällt auf, dass Wright sehr ausführlich über Israel schreibt, bevor er sich dem Neuen Testament zuwendet. So geht es für Wright im

Zentrum des christlichen Glaubens auch darum, „dass der lebendige Gott in Erfüllung seiner Verheißungen und als Höhepunkt der Story Israels all dies – das Finden, das Retten, das Spenden neuen Lebens – in Jesus vollbracht hat“ (95). Auch im weiteren Verlauf des Buches finden sich viele hilfreiche Hintergrundinformationen aus dem frühen Judentum, die dem Verständnis der biblischen Story dienen. Beispielsweise erläutert Wright, wie das Wirken Jesu von den ersten Tagen der Christenheit an in genau jenen Kategorien verstanden wird, die die Juden über die vorausgehenden Jahrhunderte hinweg entwickelt hatten, um über die Gegenwart und die Aktionen des einen wahren Gottes in der Welt zu reden: Gegenwart (wie im Tempel), Thora, Wort, Weisheit und Geist (119).

Der dritte Teil des Buches widmet sich ebenfalls zentralen christlichen Themen, jedoch kommen diese vorwiegend aus dem Bereich der Lebenspraxis (Titel: „Das Bild widerspiegeln (Als Christ in der Welt leben)“). Dazu gehören Gottesdienst/Anbetung, Gebet, Bibel, Gemeinde („Glauben und Dazugehören“) und das Leben in der neuen Schöpfung, die schon jetzt beginnt. Wie schon im zweiten Teil (66–68, et al.) entfaltet Wright seine Interpretation des christlichen Glaubens als einen Mittelweg zwischen „Option 1“ (Pantheismus) und „Option 2“ (Deismus). In Bezug auf die Bibel bedeutet dies beispielsweise, dass sie nicht nur inspiriert ist, so wie dies die Musik oder ein inspirierender Sonnenuntergang ist (Option 1). Andererseits ist die Bibel auch nicht von außerhalb des Universums geschrieben, als wären die biblischen Bücher aus großer Distanz diktiert oder die Schreiber mit einer Art weit reichendem linguistischen Blitzstrahl gesteuert worden (Option 2). Vielmehr bietet die Bibel „sich selbst als Teil der Offenbarung Gottes an, nicht nur als ein Zeugnis oder ein Echo dieser Offenbarung, und so wurde sie in der Kirche normalerweise auch behandelt“ (180; = Option 3). Die Bibel bietet darüber hinaus auch die Energie für die Aufgabe, zu der Gott sein Volk ruft (2 Tim 3,17). Wright teilt seine Gedanken über die Bibel dementsprechend in zwei Kapitel auf, eines das das Wesen der Bibel beschreibt (inklusive aller „Basics“, wie Einteilung und Kanonisierung), und eines das Anleitung zur Auslegung der Bibel gibt und hilft, seinen eigenen Platz in der biblischen Story zu finden (bes. 185f).

Es ist Tom Wright gelungen, eine ansprechende Einführung in den christlichen Glauben vorzulegen. Sicher ist ein gewisses intellektuelles Interesse von Seiten der LeserInnen der Lektüre gefordert, denn Wright stellt Zusammenhänge trotz aller Kürze differenziert dar. Zum Beispiel geht er immer wieder auf Gemeinsamkeiten zwischen Judentum, Christentum und Islam ein und lässt auch globale Probleme der Gegenwart nicht unberührt (z. B. 225). Sein Stil ist weniger von persönlichen Stories und Anekdoten geprägt als vielmehr von hilfreichen Bildern und Metaphern (z. B. zum Thema „Konversion“: 203f), die zur eigenen Verwendung in Predigten etc. einladen. Dem Buch ist dementsprechend zu wünschen, dass es auch in der deutschsprachigen Welt eine große Leserschaft finden wird.

---

Eduard Lohse: *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, Hb., 144 S., € 12,90

---

Der unterdessen 86-jährige Eduard Lohse hat im vergangenen Jahr mit diesem grafisch und qualitativ sehr schön gestalteten Büchlein ein sehr hilfreiches Werk veröffentlicht. Eine kurze, kompetente und erschwingliche Einführung in alle wichtigen Fragen und Themen rund um dieses Gebet. Dabei handelt es sich um eine erweiterte Form der anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold Lucas-Preises 2007 gehaltenen Vorlesung an der Universität Tübingen, die bereits publiziert wurde (Mohr Siebeck, 2008).

Der erste Teil orientiert über Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Überlieferung des Gebets durch Matthäus und Lukas sowie die Didache (8,2). Lohse erkennt darin eine in Einzelheiten unterschiedliche mündliche Überlieferung, betont aber, dass eindeutig eine allen gemeinsame Tradition zugrunde liegt (wegen des ungebräuchlichen *epiousios*), ja das Gebet von Jesus selbst stamme. Es sei sicher ursprünglich in aramäischer Sprache formuliert worden. Seit den Psalmen kennt das Judentum eine Fülle von Gebeten, von denen einige aus Qumran, das Sch<sup>e</sup>ma, das 18-Bittengebet (im vollen Textlaut) und das Qaddisch vorgestellt werden.

Im Hauptteil zwei (30–92) wird die Anrede „Vater“, jede der sieben Bitten und der abschließende Lobpreis je in einem kurzen Kapitel kenntnisreich erklärt. Es ist ein Genuss, wie auch komplexe Fragen (z. B. die Bedeutung von *epiousios* 62f; *der* oder *das* Böse 85f) mit wenigen, konzentrierten Worten allgemeinverständlich (alle hebr., aram. oder griech. Worte werden auch deutsch wiedergegeben) und doch differenziert besprochen und geklärt werden. Lohse ist es wichtig, bei jeder Bitte einen Vergleich mit den jüdischen (Gebets)Texten aus der Zeit des AT bis zur rabbinischen Literatur zu machen, um mögliche Parallelen aufzuspüren, aber auch auf Unterschiede aufmerksam zu machen. Dabei ist die Diskussion auf dem neusten Stand (z. B. zur Gebetsanrede Gottes als Vater im Judentum), die wichtige Literatur (die alten und neuen Monographien; grundlegende und aktuelle Lexikonartikel) bis 2008 wird berücksichtigt.

Auch nicht selbstverständlich: Ein Literatur- und Bibelstellenverzeichnis, sowie ein Sach- und Autorenregister runden das gelungene Büchlein ab (wobei im Literatur- und Autorenregister einige der in den Kapitelenoten erwähnten Autoren fehlen).

Inhaltlich ist bemerkenswert, dass der uns vorliegende Text des Gebets respektvoll ernst genommen wird und trotz historisch-kritischer Sicht auf die Evangelien nur auf Nebengeleisen und nur an ganz wenigen Stellen Sachkritik durchschimmert (z. B. Mk 4,13ff ist Gemeindepaparanese; Kol und Eph sind deuteropaulinisch). Bei den exegetisch oder theologisch schwierigen Fragen findet man eine kurze Präsentation der diskutablen Möglichkeiten und eine weise eigene Entscheidung des Autors. So meint *Epiousios* in der vierten Bitte um Brot

nach Lohse das Brot „für morgen“ (um das heute gebeten werden soll). Oder das „Führe uns nicht in Versuchung“ ist in umfassendem Sinne zu verstehen (daher kein Artikel vor *peirasmos*), ist also im Grunde die inständige Bitte des bedrängten Beters um Bewahrung vor dem Zugriff des Versuchers. Der abschließende Lobpreis ist nach jüdischer Sitte fester Bestandteil eines jeden Gebets, aber vielleicht deshalb im ursprünglichen Text noch „offengelassen“ worden (vgl. Did 10,5 mit leicht anderer Fassung), damit die Beter in freier Gestaltung Gott die Ehre geben konnten. – Nur eine (allerdings gewichtige) Anfrage an die Auslegung bleibt: Lohse betont zu Recht die enge Verbindung dieses Gebets mit jüdischen Gebeten und stellt fest, dass sich in diesem Gebet „Juden und Christen nahe wie kaum anderswo“ (102) kommen: Ja, man möge erwägen, „ob nicht auch Juden in dieses Gebet einstimmen könnten“ (103; mit Hinweis auf Brocke/Petuchowski). Tatsächlich sollte auch aus evangelikaler Sicht dieser Gedanke nicht allzu schnell verneint werden, denn es finden sich ja tatsächlich in diesem Gebet kaum spezifisch christliche Ausdrücke oder Gedanken. Aber: Könnte es nicht entscheidend sein, dass es eben *Jesus* ist, der hier um das Kommen des Reiches Gottes bittet und dass er dieses Kommen ganz entschieden in einem bestimmten Sinn verstanden haben wollte? Müsste hier die Rede vom Kommen des Reiches nicht indirekt die Frage nach dem Kommen des Messias aufwerfen? Kann Jesus vom Kommen des Reiches Gottes geredet haben, ohne damit das Schicksal seiner Person zu verknüpfen? Hier, bei der Person Jesus, bleibt Lohse unbestimmt und klammert bei der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes das Thema Messias gänzlich aus. Zumindest hier dürfte das gemeinsame Verständnis und Beten dieses Gebetes durch Juden und Christen auseinandergehen.

Der Schlussteil enthält nach einem kurzen Kapitel über die bleibende Bedeutung des Vaterunsers einen etwas weniger interessanten Anhang „Zur Wirkungsgeschichte des Vaterunsers“. Referiert werden die Aussagen der Reformatoren zum Vaterunser in den Katechismen (11 S. zu Luther, 3 S. zu den übrigen Reformatoren!) und den neueren röm.-kath. und evang. Katechismen, sowie bei den Dogmatikern und Theologen Barth, Rahner, Ratzinger, Bonhoeffer, Schlink, Pannenberg und Ebeling.

Trotzdem: Das Buch ist als fundierte und trotzdem überschaubare Einführung in das Vaterunser für Studierende und Pfarrer wärmstens zu empfehlen. Es verkauft sich so gut, dass bereits eine 2. durchgesehene Auflage 2010 gedruckt werden musste.

Jürg Buchegger-Müller

# Systematische Theologie

---

Martin Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Theologische Bibliothek Töpelmann 140, Berlin, New York: de Gruyter, 2007, geb., 601 S., € 124,95

---

Die Dissertation, die 2006 bei Oswald Beyer in Tübingen eingereicht und von der Evangelisch-theologischen Fakultät angenommen wurde, stellt in verschiedener Hinsicht eine Zumutung dar – durchaus nicht nur in der negativen Konnotation des Wortes. Abraham mutet den Lesenden eine hohe theologische Reflexionsfähigkeit zu, die ihn selber auszeichnet. Andererseits verlangt A. von den Interessierten viel Geduld, sein *opus magnum* nach der ersten Durchsicht nicht bereits wieder zur Seite zu legen. Wer jedoch keine Zeit, keine Mühe und keine Kosten scheut, wird reichlich – meist mit erstmals in dem Kontext zusammengestellten – Einsichten und Positionen zur evangelischen Kirchengestalt entschädigt. Insofern empfiehlt sich das Buch, soviel sei im Voraus gesagt, eher als Nachschlagewerk denn als Lesebuch.

Bei der Erstbegegnung mit dem gedruckten Forschungsergebnis von *Evangelium und Kirchengestalt* fallen der exorbitante Preis und der gewaltige Umfang des Buches auf. 600 Seiten in einer ungewöhnlich kleinen Schriftgröße – abgesehen von den zahlreichen Exkursen, die noch kleiner gedruckt sind, nochmals ganz abgesehen von den 2165 (!) Fußnoten, die naturgemäß im Verhältnis zum Flusstext und zu den Exkursen nochmals kleiner erscheinen – sind für eine Dissertation zu umfangreich und übertreffen viele Habilitationsschriften an Ausführlichkeit – um nicht zu sagen Langatmigkeit – und verarbeitetem Material.

Ein weiterer schwieriger Eindruck hinterlässt das Inhaltsverzeichnis. Das Einteilungssystem der Kapitel und Unterkapitel ist gewöhnungsbedürftig und verwirrt anfänglich mehr, als dass es hilft sich zurechtzufinden. Ein bisschen gemildert wird die Unübersichtlichkeit dadurch, dass durch das ganze Buch hindurch auf jeder Seite in der Kopfzeile jeweils das übergeordnete Kapitel aufgeführt ist. Der erste verwirrende Eindruck verstärkt sich jedoch wieder angesichts der 28 (!) Exkurse, die A. den Lesenden zumutet. Bei einigen Exkursen fragt es sich, ob der Sinn eines Exkurses in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht überformt wurde. Was A. als Exkurs bezeichnet, gehört häufig zum Verständnis des übergeordneten Kapitels zwingend dazu. Die Nummerierung der Exkurse beginnt in jedem Kapitel wieder von vorne, was einen Verweis auf einen sog. Exkurs bzw. ein Auffinden desselben ebenfalls erschwert, was nur nebenbei vermerkt sei.

Es ist selbstverständlich, dass der Zugangsweg zum Thema der Kirchengestalt aus dem Blickwinkel ganz verschiedener Disziplinen gefunden werden kann. A. versucht nun, alle relevanten Anfahrtswege in seiner Dissertation zu beschreiten

(12f): Soziologisch, praktisch-theologisch und systematisch-theologisch (vgl. 178–419). Zusätzlich wird der exegetische Weg noch bemüht, um an der Beispielerzählung Jesu vom Unkraut unter dem Weizen das Verständnis von sichtbarer und geglaubter Kirche zu exemplifizieren (453–462). Insgesamt entsteht unweigerlich der Eindruck einer enzyklopädischen Aufarbeitung des Themas (wozu der Verfasser selber ausdrücklich hinneigt, vgl. 2).

Den „konkreten Ausgangspunkt“ (9) für sein reformatorisches Kirchenverständnis heute gewinnt A. streng von Luthers Schriften her (Teile II.0; II.1; II.2 und II.4). Die lutherischen *notae ecclesiae* (Evangeliumswort und Sakrament) bezeichnet A. dabei als „konstitutiv“ für die Kirche. Von den *notae ecclesiae* unterscheidet er – streng nach lutherischer Tradition – die *notae vitae ecclesiae* (Teil II.3) als „signifikativ“. In der reformierten Tradition hingegen gehören „die Ebenen von Konstitutivem und Vitalem prinzipiell“ zusammen (84). A. beleuchtet das Fragefeld um das Leben der Kirche anhand des dritten Abschnittes der Barmer Theologischen Erklärung (Barmen 3). Eine Symbiose von CA 7 und Barmen 3 bewahrt eine reformatorische Ekklesiologie vor einem einseitig sakramentalen (Gefahr der lutherischen Tradition) und vor einem einseitig ethizistischen Kirchenverständnis (Gefahr der reformierten Tradition) (111–117).

Indem sich A. die Krisentheorie von Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ zu Eigen macht (133–167), gelangt er zu seiner eigenen These und Position (167–177), die dann die Grundlage zum Fortgang der Untersuchung bildet. Im Anschluss an Troeltschs dreigliedrige Typologie Kirche – Sekte – Mystik lautet die These: „Ließ sich in der Kirchengeschichte eher eine Strukturverwandtschaft von ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘ beobachten, so kommt es gegenwärtig zunehmend zu einer Koalition von ‚Kirche‘ und ‚Mystik‘“ (167). Daraus folgert er die ekklesiologische und kirchenpraktische Aufgabe der Zukunft, „Troeltschs Programm einer gleichberechtigten Integration der drei Typen besser zu verwirklichen, als ihm dies selbst gelungen ist. Es wäre ein großer Gewinn für Christen und ihre Zeitgenossen, wenn alle drei ekklesiologischen Grundtypen in ihren besten Aspekten zu einer austarierten Lebens- und Lerngemeinschaft finden könnten“ (176). A. positioniert sich als lutherischer Theologe, der sich „im Kirchentypus mit seiner Betonung von Objektivität und Gewissheit des Heils beheimatet“ (176) weiß, aber durchaus die von Troeltsch dem Typus „Sekte“ zugeschriebenen Aspekte „der Ernsthaftigkeit, Verbindlichkeit und lebensprägenden Kraft des Glaubens“ konstruktiv in seine theologische Beheimatung integriert. Den Typus „Mystik“ hingegen sieht A. als drittrangig an, weil diese „aufgrund ihrer derzeitigen Eigendynamik kaum einer verstärkten Betonung bedarf“ (177).

Anhand der drei wichtigen Disziplinen, die sich mit der Kirchengestalt befassen, kreist A. seine Frage nach der heutigen reformatorischen Kirchengestalt ein: mittels der Soziologie, der Ekklesiologie (also der Systematischen Theologie) und der Praktischen Theologie, die A. als *die* drei Wissenschaften von der Kirche bezeichnet (178). Nach weitschweifigen Ausführungen zu Abgrenzung und Zu-

ordnung der Wissenschaftsdisziplinen (181–253) schreibt A. der Praktischen Theologie die Vermittlerrolle zwischen Theorie und Praxis zu (254–266).

Auch wenn A. nun die Theorie-Praxis-Problematik anhand der drei Problemfelder Funktionalität (269–334 in der Auseinandersetzung mit Niklas Luhmanns Systemtheorie), Individualität (335–381) und Pluralität (382–419) abarbeitet, so bleibt letztlich doch durchgehend die religionssoziologische Zugangsweise erkenntnisleitend. Diese drei zum Ausufern neigenden Teile sind für die geeigneten Lesenden in dankenswerter Weise jeweils mit präzisen und knappen Thesen zusammengefasst, die jeweils nach den „Konsequenzen für Volks- und Freiwilligkeitskirchen“ fragen (329–334; 379–381; 417–419).

Das weite Problemfeld der reformatorischen Frage nach der sichtbaren und der unsichtbaren oder geglaubten Kirche behandelt A. im V. Teil anhand der vier „Verborgenheiten“ der Kirche (420–462): die „unproblematische“ Verborgenheit, die geglaubt werden darf aufgrund der rechten Verwaltung von Wort und Sakrament, steht den drei „problematischen“ Verborgenheiten der Kirche gegenüber: hamartologische, prädestinarianische und eschatologische Verborgenheit. Die Schlussthesen (463–468) verbindet Verfasser wieder mit Troeltschs Dreiertypus der Kirche: „Die Volkskirche geht [...] davon aus, dass die *sichtbare Kirche unvollkommen*“ und die verborgene Kirche menschlich nicht abgrenzbar ist“ (463). Die „Freiwilligkeitskirche“, womit der Verfasser den negativ konnotierten Begriff „Sekte“ zu vermeiden versucht, kennt als Hauptmotiv der Kirchengründung die „Reinheit der Gemeinde“ (464). In der „individualistischen Religiosität“, um den vom Verfasser als unscharf bezeichneten Mystik-Begriff zu umgehen, tritt Religion und Kirche auseinander (466).

Als Höhepunkt lese ich mit großem Gewinn den sehr ausführlichen Schlussteil VI. der Untersuchung (469–544), in dem es A. um die „konkrete[n] Perspektiven für eine evangeliumsgemäße Gestalt(ung) der Kirche“ (469) geht. Unmittelbar entsteht für einmal nicht der Eindruck einer enzyklopädischen Arbeit, sondern erfreut sich der Leser an einer systematisch-theologischen Reflexion der Fragestellung. Wertvoll und in dieser Ausführlichkeit eher singulär in der theologischen Literaturlandschaft ist das theologische Nachdenken über den Terminus „Gestalt“. Diese Ausführungen enden mit dem Plädoyer, dass sich die Kirche durch die Gestalt der „Offenheit mit Profil“ „in der offenen Gesellschaft einladend und attraktiv für Fremde“ (480) macht.

Abschließend halte ich fest, dass dieses Buch als Nachschlagewerk in jede öffentliche theologische Bibliothek gehört. Als Dissertation ist diese Arbeit jedoch zu wenig fokussiert. A. verliert sich zu häufig sowohl in ausufernden und sich auch wiederholenden Ausführungen als auch in der Disziplinenweite soziologischer und theologischer Zugangswege. Vermutlich haben sich die neun Jahre Entstehungszeit (A. im Vorwort) nicht nur positiv auf die Klarheit und Konzentriertheit der Beantwortung der Fragestellung ausgewirkt.

Peter Müller

Michael Coors: *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt; ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heilige Schrift*, FSÖTh 123, Göttingen: V&R, 2009, geb., 396 S., € 74,90

Michael Coors verfolgt mit seiner Dissertation nicht das Ziel, eine umfassende historische und dogmatische Darstellung von Quenstedts Theologie zu verfassen. Denn die Darstellung und Untersuchung der *Theologia didactico-polemica sive Systema Theologicum* von Johann Andreas Quenstedt ist eingebettet in eine umfassende systematisch-theologische Fragestellung und in sprachphilosophische Überlegungen.

Coors geht es systematisch-theologisch zunächst um die „Frage, wie und inwieweit der biblische Schriftenkanon als autoritative Heilige Schrift der Kirche gelesen werden kann“ (27). Letztlich führt die Untersuchung aber zu einem in Thesen gegossenen Entwurf vom „Verstehen der Heiligen Schrift“ (359ff) als einem Miteinander von Glaubenspraxis, wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Dogma. Insofern handelt Coors' Dissertation über systematisch-theologische, theologiegeschichtliche und kanontheoretische Fragen hinaus auch von wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Fragestellungen.

Coors gliedert seine Arbeit in vier Teile. Im ersten Teil (27–81) entfaltet Coors den systematisch-theologischen Problemhorizont seiner Arbeit. Dabei betont er die Notwendigkeit einer systematisch-theologischen Begründung für die Einheit und Autorität des Kanons als Heilige Schrift in der Gegenwart. Sowohl bei Brevard Childs und im „Tübinger Modell“ einer biblischen Theologie vermisst Coors eine zufriedenstellende dogmatisch-theologische Begründung dafür, weshalb und wie der vorliegende Kanon als Heilige Schrift und als externe Norm der Kirche verstanden werden kann. Demgegenüber knüpft Coors aber positiv bei Friedrich Mildener an. Von ihm übernimmt er zunächst die Unterscheidung zwischen einfacher Gottesrede, d. h. Rede der Gläubigen, und wissenschaftlicher Theologie (69, 80f). Die Einheit der Schrift sieht Coors mit Mildener bereits durch die Wirksamkeit der Schrift in der einfachen Gottesrede verankert (70f). Seine Aufgabe sieht Coors in der Bestimmung dessen, was die in der Wirksamkeit der Schrift begründete Einheit der Schrift „für den biblischen Kanon und seine Geltung als Heilige Schrift bedeutet“ (80). Gleichzeitig geht es ihm um die Reflexion und Bestimmung des dazugehörigen „Verstehensprozesses“ (81).

Im zweiten Teil (82–132) erarbeitet Coors deshalb den Verstehensbegriff der Spätphilosophie Wittgensteins. Wie wir „verstehen“ verstehen ist für Coors eine der entscheidenden Fragen und wegweisend für seine Arbeit. Bereits im ersten Teil hatte Coors eine Verdoppelung des Verstehensbegriffs in der Neuzeit ausgemacht. Darunter versteht er eine von Schleiermacher herkommende „Tendenz zur Verinnerlichung des Verstehens“ (80), d. h. die Auffassung, dass das, was

zunächst objektiv-historisch verstanden wurde, in einem zweiten Schritt verinnerlicht werden bzw. angewandt werden muss. Dem hält Coors nun mit Wittgenstein ein „praktische Verstehen“ (131) entgegen. Dabei wird Verstehen als ein „äußeres Geschehen“ begriffen, „das sich in jeweils unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich vollzieht“ (ebd.). Verstehen ist kein von der Anwendung abstrahierbares mentales Phänomen, sondern ein in einer bestimmten Lebenspraxis gelerntes Verständnis eines Wortes, eines Befehls, eines Satzes. Zu diesem pragmatischen Verstehensbegriff findet Coors eine „strukturelle Parallele“ in Quenstedts Theologie und formuliert für seine Arbeit die „hermeneutische These“, dass „das Verstehen der Bibel als Heilige Schrift“ ein „Verstehen in der Lernsituation des Glaubens“ (131) ist.

Im dritten Teil (133–338) führt Coors den Leser mit viel Detailkenntnis und theologischem Sachverstand an das Denken Quenstedts heran. Dabei gelingt es ihm aufzuzeigen, dass sich in Quenstedts theologischem System zwei Verstehensbegriffe aporetisch gegenüberstehen und in Konflikt miteinander geraten. Einerseits ergibt sich für Quenstedt die Einheit und Autorität der Schrift aus der Wirksamkeit der Schrift zum Heil, die wiederum durch den Heiligen Geistes bewirkt wird. Damit kommt für Coors in Quenstedts theoretischer Hermeneutik ein passiv-praktischer und präpropositionaler Verstehensbegriff zum Tragen. In der materialdogmatischen Durchführung weist Coors dann allerdings nach, dass die Schrift bei Quenstedt zum theoretischen Prinzip wird. Das führt dazu, dass Quenstedt die theologische Lehre aus der Schrift deduzieren kann ohne den pragmatischen Kontext zu berücksichtigen. Dann wäre aber weder Glaube noch Einheit bzw. Autorität des Kanons als Heilige Schrift Ergebnis der Wirksamkeit der Schrift und des Heiligen Geistes, sondern Ergebnis einer intellektuellen, methodischen und wissenschaftlichen Theologie. In der praktischen Hermeneutik Quenstedts dominiert somit ein aktiv-strukturierendes Verständnis von Verstehen.

Im vierten Teil formuliert Coors die Konsequenzen im Blick auf die im ersten Teil erarbeiteten Fragestellungen. Einheit und Autorität des Kanons werden dadurch begründet, dass in der Praxis des Glaubens „die Bibel als Heilige Schrift wahrgenommen, d. h. ... als Heil bringendes Wort gelesen und gehört wird“ (344). Damit liegen Einheit und Autorität der theologischen Theoriebildung und der kirchlichen Beanspruchung des Kanons voraus. Biblische Theologie dient dann aber zunächst als deskriptive Disziplin der Glaubenspraxis. Normativ wird sie dadurch, dass sie als „Grammatik der Glaubensrede“ im Wittgensteinschen Sinn des Wortes auch in der Lage ist „grammatische Irritationen der theologischen Tradition“ (349) aufzuzeigen. Damit gehört es aber auch zur Aufgabe der Theologie den präpropositionalen Gehalt der Glaubensrede in eine propositionale Form zu bringen. Das kirchliche Dogma enthält letztlich solche Auslegungen, die sich im Laufe der Zeit bewährt haben und dient dadurch der Glaubensrede und der theologischen Arbeit. Letztlich kommt es zu einem glaubenden Verstehen der

Schrift nur durch einen kritischen Dialog von Dogma, Theologie und Glaubenspraxis (351).

Coors Arbeit ist auch über die hier dargestellten Grundzüge lesenswert, interessant und anregend. Sein methodischer Zugang über Wittgensteins Sprachphilosophie zur altprotestantischen Theologie Quenstedts ermöglicht ihm einen beeindruckend geschlossenen Entwurf. Nicht zuletzt sind auch seine Gedanken zur Bedeutung und Verwendung der Inspirationslehre bedenkenswert. Kritisch zu bemängeln ist, dass Coors den Wittgensteinschen Verstehensbegriff nicht kritisch diskutiert und weiter beleuchtet. Der Verfasser ist sich nicht sicher, ob in einer solchen Diskussion die Zuordnung von passiv-praktischen bzw. präpropositionalen Verstehen und aktiv-strukturierenden bzw. propositionalen Verstehen Bestand haben würde. Ebenso ist dem Verfasser die von Mildenerger übernommene und nicht diskutierte Unterscheidung bzw. Zuordnung von Glaubensrede und Theologie fraglich geblieben.

Daniel Vaßen

---

Holger Eschmann, Jürgen Moltmann, Ulrike Schuler (Hg.): *Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?*, Theologie Interdisziplinär 2, Neukirchen: Neukirchener, 2008, kt., 158 S., € 24,90

---

Um gleich auf den Punkt zu kommen: der hier vorgestellte Sammelband sollte in der Ausbildung eines landeskirchlichen Pfarrers wie auch in der von Predigern und Pastoren in Freikirchen zur Pflichtlektüre gehören. Dieses Urteil wurde nicht deshalb gefällt, weil es ein fehlerloses oder beanstandungsfreies Buch wäre (was es nicht ist), sondern weil es in gewisser Hinsicht auf vorbildliche Weise knapp und kompetent das „spannungsvolle Verhältnis zwischen Landeskirche und Freikirche in Vergangenheit und Gegenwart“ (Rückseite, Klappentext) thematisiert und dadurch ernsthafte Gesprächsmöglichkeiten anbietet.

Überblickt man die kirchliche Landschaft, so kommt es doch häufig vor, dass selbst in einer kleineren Ortschaft, in Städten sowieso, Kirchengemeinden und Freikirchengemeinden Tür an Tür existieren, die Bürger sich aus unterschiedlichen sozialen Kontexten kennen (Schule, Kulturbetrieb, Nachbarschaft) und doch von der religiösen Grundhaltung des anderen so gut wie nichts Genaues wissen. Vorurteile und unbegründete Ressentiments prägen nicht selten das Verhältnis zwischen Landes- und Freikirchlern. Schon alleine um dieses pragmatischen Grundes willen, dass unterschiedliche kirchliche Organisationsformen kennen gelernt werden und dazu die Möglichkeiten (und die Unmöglichkeiten?) einer zukünftigen Zusammenarbeit vor Ort wenigstens „im missionarisch-diakonischen Bereich“ (Klappentext) bedacht werden, ist das Anliegen der Initiatoren lobenswert, ein Symposium an der Theologischen Fakultät der Universität

Tübingen zu dieser Thematik durchzuführen. Der Aufsatzsammelband eröffnet mit seinen unterschiedlichen Beiträgen Chancen der Verständigung durch aufklärende Erstinformationen, nicht mehr, aber auch nicht weniger!

In neun unterschiedlich gestalteten Beiträgen, durch ein erläuterndes Vorwort eingeleitet, wird das Verhältnis von Landeskirche und Freikirche in Vergangenheit und Gegenwart vorgestellt. Damit wird im wahrsten Sinn des Wortes interdisziplinär theologisch gearbeitet. Walter Klaiber liefert im ersten Aufsatz (11–25) gute, an historischen Entwicklungen sich orientierende Leitlinien, die die Absicht des Symposions und des Sammelbandes verdeutlichen, für die Existenz und Wirklichkeit des Freikirchentums überhaupt erst einmal zu sensibilisieren, insbesondere hinsichtlich des Modells „Freikirche als Kontrastmodell zur Volkskirche“ (15ff). Defizitär erscheint Klaibers Darstellung allerdings in den Passagen, wo die biblisch-theologische Dimension der Begründung vernachlässigt erscheint zu Gunsten einer rein soziologisch-ökumenischen Betrachtungsweise in der Beschreibung des bestehenden Spannungsverhältnisses. Die Herausforderung, die Klaiber anmahnt, wie „wir unseren Zeitgenossen die Einheit des Evangeliums und des Leibes Christi, die wir gerade im evangelischen Raum so zersplittert darstellen“, vermitteln können, bleibt bestehen (25).

Der Kirchenhistoriker M. van Wijnkoop Lüthi stellt Gesichtspunkte der „Religionsfreiheit“ in der genannten Debatte exemplarisch an Berner Verhältnissen vor (26–36). Dabei besteht in seinem Beitrag die Gefahr, die Grenze zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit, zwischen Sekte und Freikirche ungerechtfertigt zu überschreiten bzw. zu verwischen (34–35). Ulrike Schuler entfaltet in einer gut dargestellten Weise die Strukturhindernisse zwischen Landes- und Freikirche (36–56). Dabei betont Schuler die Wichtigkeit des innovativen Konnexionalismus (Brückenfunktion in einer multi-kulturellen und multi-religiösen Welt und zwischen Landes- und Freikirche: 56), den beispielsweise die Evangelisch-methodistische Kirche in Verbindung mit dem Kirchenmodell des Kongregationalismus anbieten könne (37ff, 41–48).

In Erich Geldbachs Beitrag, der sich auch um eine Art ekklesiologisch orientierte „Vergangenheitsbewältigung“ dreht (57–66), wird auf gute Weise Kritik im Detail und die Analyse bestehender Konfliktfelder angemessen dargestellt. Sein Plädoyer, „neue Modelle einer Gegengesellschaft zu praktizieren, die sich nicht an den kulturellen Werten und Normen der Gesamtgesellschaft orientiert oder ihnen nachjagt, sondern die in der Kraft des Heiligen Geistes alternative Lebensentwürfe anbieten“, ist nachdenkens- und lobenswert (66).

Die „Akzente und Perspektiven des Gemeindeaufbaus aus landeskirchlicher Sicht“ von Michael Herbst liefern nützliche und weiterführende Analysen zur Themenstellung (67–80). Das Konzept der Missionskirche als Modell für Gemeindeaufbau in der Landeskirche bildet einen Themenschwerpunkt, wobei der nicht problemfreie Leitgedanke des sog. *corpus permixtum* eine bedeutende Rolle spielt, eine ekklesiologische Konstruktion, die biblisch-theologisch zu hinterfragen ist, weil es insbesondere in freikirchlicher Ekklesiologie dazu Alternativ-

lösungen gibt, die zumindest hätten diskutiert werden müssen. Die für Herbst Konzeption des Gemeindebaus typische Ausdifferenzierung in Zielgruppen, soziales Milieu, Lebensumfeld, Sozialisation usw. ist nützlich, wenn auch nicht unumstritten.

Achim Härtner und Holger Eschmann erörtern in einem lesenswerten Beitrag die Stärken und Schwächen von Landes- und Freikirchenmodellen (81–97). Ihr Beitrag ist nach dem Motto konzipiert, dass „alles“ geprüft werden und das „Gute“ im Sinne eines Kompromisses beibehalten werden solle.

H.-J. Ecksteins exegetisch-neutestamentlicher Beitrag (98–112) will „angesichts der Vielzahl christlicher Kirchen; Konfessionen, Gemeinschaften und Gemeinden auf die historischen und theologischen Wurzeln der Kirche besinnen“ helfen (98). Diese Absicht gelingt ihm soweit auch gut, so dass er die vierfache Gestalt der Kirche des NT als Basis und Vorbild für „heute“ beschreiben kann (100ff). Dabei votiert er um des neutestamentlichen Zeugnisses willen gegen eine Abspaltung in mehrere Kirchen um der Einheit des eschatologischen Gottesvolkes willen (106–107).

K. Schaller präsentiert einen lesenswerten Praxisbericht für Gemeindeaufbau aus einer Tübinger Kirchengemeinde (113–121), bei dem der Gottesdienst und die Liturgie im Zentrum stehen (115) zur Vertiefung des Glaubens (120).

In einem abschließenden, sehr fundierten und gewissermaßen die Ergebnisse des Symposions deutenden Aufsatz behandelt der Systematiker Eilert Herms die Ausgangsfragestellung auf seine ihm eigentümliche Weise (122–155). Obwohl er davon ausgeht, dass die Dogmatik „... die geschichtliche Wirklichkeit des christlichen Lebens“ nicht schulmeisterei, sondern bezeuge (122), kommt er doch nicht über die eher sachlich distanziert klingende Begrifflichkeit hinaus, die Existenz der Freikirche lediglich als „Phänomen“ zu würdigen. Zu einer theologisch positiveren Aussage kann sich Herms offensichtlich nicht wirklich durchringen. Herms referiert historische Weichenstellungen in der Kirchenfrage (123–139), um dann schließlich auf die Freikirche „als Problem der Dogmatik“ zu sprechen zu kommen (139–155). Dort geht er wichtigen Fragestellungen nach, wie dem Verhältnis von ernsthaft „gelebter Christusgemeinschaft“ und der Frage nach Notwendigkeit einer davon ableitbaren Organisationsform oder dem Zusammenhang von *actio Dei* und *actio hominum* usw. Die Klarheit dessen, was Herms sagen wollte und was er vermutlich am freikirchlichen Modell kritisieren wollte, lässt mitunter zu wünschen übrig (vgl. z. B. 146f, 148f oder 155).

Wie anfangs erwähnt, ist die Aufsatzsammlung empfehlenswert aufgrund ihrer wichtigen Themenstellung, nicht aufgrund ihrer womöglich tadellos ausgearbeiteten Inhalte. Folgende Hinweise sollen dennoch aufzeigen, in welche Richtung diese wichtige Verhältnisbestimmung von Landes- und Freikirche auch noch hätte gehen sollen: (1) Eine klare Unterscheidung zwischen landeskirchlich, freikirchlich, landeskirchlich-gemeinschaftlich (nach dem Gnadauer Modell 4) oder ganz unabhängig hätte der Leserschaft zu Beginn einführend erläutert werden müssen. (2) Die theologische und existentielle Explikation des Unglaubens und

der Irrlehre sowie das Verhältnis von Häresie und Rechtgläubigkeit hätten unbedingt deutlicher hervorgehoben und diskutiert werden müssen. So erscheinen doch zu sehr Harmonisierungstendenzen die Oberhand zu gewinnen, die diesen wichtigen Gesichtspunkt der Scheidung von Wahrheit und Irrtum nicht immer erkannt haben. (3) Die Auswahl der Referenten, die freikirchliche Traditionen repräsentierten oder referierten, war zu sehr eingeschränkt. Die theologischen Grundlagen des konservativen Baptismus, der Freien-evangelischen Tradition, der Pfingstkirchen, der exklusiven christlichen Versammlungen usw. wurden leider als „historische Phänomene kirchlicher Wirklichkeit“ nicht thematisiert oder gar theologisch ausgewertet. (4) Dass das Volkskirchenmodell deutscher Landeskirchen nur eine geographisch sehr begrenzte Bevölkerung Mitteleuropas erfasst, sonst aber fast alle konfessionellen Explikationen von Kirche stets „Freikirchen- bzw. Freiwilligkeitscharakter“ tragen, wurde zu wenig erörtert. (5) Der Aspekt, dass Kirche Christi stets Resultat des Wortes Gottes ist, also *creatura verbi* ist, hätte noch stärker in der Diskussion als kritisches Korrektiv angesichts soziologischer und kommunikativer Überlegungen zu dem, was Kirche zur Kirche macht, zur Sprache gebracht werden können, ja müssen.

Wie dem auch sei, wichtige theologische Gesichtspunkte wurden endlich einmal im Spannungsverhältnis zwischen Landeskirche und Freikirche zur Sprache gebracht, und auch Handlungsanweisungen oder Lösungsperspektiven wurden vorgeschlagen. An dieser Stelle muss nun gegenwärtig und künftig weitergearbeitet werden, um den teilweise berechtigten Wünschen, die in den Beiträgen angedeutet wurden, auch nachzukommen: „Durch Christus und im Bezogensein auf ihn verwirklicht sich die Realität der Einheit schon gegenwärtig; und im Blick auf ihn als den einzigen Herrn der Kirche gestalten die Glieder und Gliedkirchen ihre Grenzen überwindende Einheit als Leib Christi bereits mitten in ihrer Vielgestaltigkeit und Vielfalt“ (H.-J. Eckstein, 112).

Berthold Schwarz

---

Andreas Hahn: *Canon Hebraeorum – Canon Ecclesiae. Zur deuterokanonischen Frage im Rahmen der Begründung alttestamentlicher Schriftkanonizität in neuerer römisch-katholischer Dogmatik*, Studien zu Theologie und Bibel 2, Berlin u. a.: Lit, 2009, Pb., 408 S., € 38,90

---

Für jeden an Kanongeschichte interessierten Theologen legt Hahn mit seiner 2005 in Leuven eingereichten Dissertation eine überaus spannende Lektüre vor. Das Werk wurde 2010 mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichnet. Der rote Faden, der sich durch die Arbeit zieht, ist die Frage nach der Bewertung der deuterokanonischen Schriften des AT. Dabei geht es einerseits um die Differenz zwischen römisch-katholischer und evangelischer Dogmatik und andererseits um

die Differenz zwischen dem römisch-katholischen Kanon und dem jüdischen Kanon – letztere ist im Titel der Arbeit angezeigt.

In katholischen Kanonizitätsbegründungen hinsichtlich der Deuterokanonika ergeben sich offene Fragen zunächst aus der unabgeschlossenen innerkatholischen Diskussion um die Kanonbegründung, des Weiteren aus der offenen Datierung des jüdischen Schriftkanons, und schließlich aus der Notwendigkeit, die Definition des AT-Kanons mit Hilfe einer Dogmenentwicklungstheorie legitimieren zu müssen.

Im einleitenden Kapitel werden die evangelischen Argumente gegen eine Kanonizität der Deuterokanonika benannt. Dabei ist der hebräische Kanon nur ein Punkt. Daneben stehen u. a. mangelndes Zeugnis in der Alten Kirche, fehlendes Zeugnis Jesu und der Apostel und schließlich, dass die Kirche nicht das Recht habe, Schriften Israels bzw. des Judentums für kanonisch zu erklären. Hahn will jedoch nicht kontroverstheologisch arbeiten. Er will als evangelischer Theologe die römisch-katholischen Argumente für die Kanonizität darstellen und kritisch hinterfragen, ohne eine neue evangelische Gegenposition zu liefern.

Ein zweites Kapitel widmet sich dem Thema der Kanonumgrenzung. Hier werden bekannte Argumentationslinien zum „Kanon im Kanon“, Offenbarung und Inspiration referiert. Es dient als klärende Vorbereitung zur gesamten Diskussion.

Im dritten Kapitel geht es um die Kanonlehre der Kirche. Nachdem im Tridentinum die römisch-katholische Kirche den Kanon in Anlehnung an LXX bestätigt hat, wurde im Vatikanum I der Kanonumfang als inspiriertes Wort Gottes zum Dogma erhoben. Sehr ausführlich schildert Hahn, warum den deuterokanonischen Schriften der gleiche Rang zuerkannt wird wie den protokanonischen. Da ist zum einen das Argument, dass zwischen dem Ende der Prophetie (Grund der Kanonbegrenzung der Rabbiner) und dem Auftreten Jesu und der Apostel eine offenbarunglose Zeit anzunehmen wäre. Das geht aber aus heilsökonomischen Gründen nicht. Wie aber kommt die Kirche zur Kanonerkenntnis, wenn man nicht auf Prophetie rekurrieren und auf Apostolizität vorgreifen kann? Dann wird weiter auf die Diskussion verwiesen, dass verschiedene jüdische Kanonlisten vorhanden gewesen seien, und es letztlich nicht geklärt sei, ob nebeneinander ein „palästinensischer“ und ein hellenistischer Kanon existiert hätten. Im Blick auf die Kanonerkenntnis wiegt aber am meisten das Argument der Verwendung des LXX-Kanons durch die Verwendung jener Schriften bei Jesus und den Aposteln.

In den Zusammenhang der Kanonerkenntnis gehört ferner die Inspirationslehre. Hier ist es Hahn wichtig, Rahners Position darzustellen. Ihn hält er für den maßgeblichen Interpreten des Vatikanum I (die Rezeption Rahnerscher Thesen wird mit berücksichtigt). Rahner behauptet: Gott will die Urkirche als eschatologische Größe, und indem er sie will, schafft er auch ihre konstituierenden Elemente. Dazu gehört auch die Schrift. Es gibt in der Inspiration eine ekklesiale Finalität. Dies trifft auch für das AT zu und nicht nur für die Schriften des NT. Deswegen ist die Kanonizität einer Schrift erst durch die Kirche voll erkennbar.

Das heißt mit anderen Worten, die Kanonerkenntnis der Rabbinen ist unvollständig. Die Kirche hat ein eigenes Recht der Kanonbeschreibung.

Das vierte Kapitel widmet sich hauptsächlich der Geschichte des hebräischen Kanons. Hier diskutiert Hahn in einem Arbeitsgang die Thesen zur Früh- resp. Spätdatierung des hebräischen Kanons. Wobei die Tendenz in Richtung auf eine Frühdatierung geht. Hahn kommt zu der Schlussfolgerung, dass zwar nicht von einem abgeschlossenen Kanon zur Zeit Jesu und der Apostel ausgegangen werden kann, wohl aber von einer sehr stabilen Sammlung Heiliger Schriften. Auch weist der Gebrauch der Termini „Gesetz und Propheten“ sowie „Schriften“ in diese Richtung. Diese Sammlung, von der Jesus und die Apostel Gebrauch machten, war mit großer Sicherheit nicht umfangreicher als der hebräische Kanon mit 22/24 Schriften. Um dies zu begründen entwickelte Hahn eine sorgfältige Kriteologie, die in sich schlüssig und nachvollziehbar ist. In diesem Abschnitt fehlt mir einzig ein Bezug zu jüdischen Theologen und ihrer Darstellung der Kanongeschichte. Am Ergebnis erfreulich ist, dass nicht mehr von einer antichristlichen Kanonumgrenzung seitens der Rabbinen gesprochen werden kann. Inwieweit man hinter der römisch-katholischen Lehre, dass nur die Kirche die volle Kanonerkenntnis durch Offenbarung habe, eine antijüdische Spitze enthält, sei dahingestellt.

Mit diesem Ergebnis zur Geschichte des hebräischen Kanons geht Hahn in das Schlusskapitel seiner Arbeit. Er betitelt es mit „offene Fragen in der Begründung alttestamentlicher Kanonizität in der römisch-katholischen Dogmatik.“ Hahn beginnt wieder mit Rahner und erinnert an weitere Entwürfe, zum Beispiel von Congar und zeigt die Differenzen auf. Dann diskutiert Hahn wie die historischen Ergebnisse in Beziehung gesetzt werden können zur katholischen Lehrentfaltung. Da ist einerseits das Festhalten der katholischen Lehre an einem heilsgeschichtlichen Kontinuum und die Behauptung, dass dem Judentum keine sichere Kanonerkenntnis zusteht. Dazu steht in Spannung andererseits die Neuausrichtung der Kirche nach dem 2. Vatikanum mit der Erklärung „Nostra Aetate“. In diesem Dokument wird ausgesagt u. a. dass die Kirche die Offenbarung des AT durch die Juden empfangen hat. Kann dann die Kanonumgrenzung innerhalb der Kirche aufrecht erhalten werden?

Um diese Frage zu beantworten, unternimmt Hahn einen letzten Diskussionsgang zur Dogmenentwicklung. Hier geht es um die Frage, ob der Kanonumfang mit zur Offenbarungswahrheit gehört oder nicht. Gehört er nicht zur Offenbarungswahrheit, dann wäre eine Revision des Kanondogmas denkbar.

So plädiert Hahn am Ende seiner Dissertation zu einer „relecture“ von Vatikanum I. Hahn ist der Meinung, dass innerhalb der Lehre zur Dogmenfindung genügend Raum sei, um den Wert der deuterokanonischen Schriften neu zu beurteilen und sich der hebräischen – und somit auch der evangelischen Position anzunähern.

Es ist, wie eingangs festgestellt, eine überaus spannende Lektüre. Dies gilt für die Kanongeschichte im Allgemeinen, wie für den Spezialfall der Deuterokano-

nika. Darüber hinaus bietet die Arbeit Einsichten in das katholische Inspirationsverständnis (hier kann man als evangelikaler Theologe einiges lernen) und in die Praxis der Dogmeninterpretation. Sie ist mehr darstellend als kontroverstheologisch. Die evangelische Position bleibt durchwegs sehr verhalten im Hintergrund. Das habe ich wohlthuend empfunden. Man konnte sich ganz auf die Wahrnehmung katholischer Positionen konzentrieren. Dass diese Arbeit in einer Reihe der STH Basel veröffentlicht wurde, finde ich beachtenswert.

Rainer Ebeling

---

Konrad Hammann: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, 2., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, geb., VIII + 582 S., € 49,-

---

In der vorliegenden Biographie stellt Konrad Hammann, Professor für Systematische sowie Historische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Münster, das Leben und Werk des Neutestamentlers Rudolf Bultmann (1884–1976) dar. Das Buch kam im Februar 2009 heraus und war rasch vergriffen, sodass bereits im September desselben Jahres die zweite, durchgesehene Auflage erschien. Die große Nachfrage ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass es sich bei Hammanns Buch um die erste monographische Biographie über Bultmann überhaupt handelt.

In beeindruckender und sicherer Manier und unter Einbeziehung von bisher unberücksichtigten Quellen (zum Beispiel Briefe und Archivmaterial) lässt Hammann seine Leserschaft am Lebensweg und Denken Bultmanns teilhaben. Vierzig Schwarz-Weiß-Fotos von Bultmann bzw. aus seinem privaten und universitären Umfeld tun ein Übriges.

Unter der Überschrift „Präcejahre (1884–1907)“ gewährt Hammann im ersten Kapitel (1–39) einen Einblick in Bultmanns Kindheit, Jugend und Studentenzeit. Wie prägend vor allem Bultmanns pietistische Mutter war, macht Hammann anhand eines Briefes aus dem Jahr 1904 deutlich. Als ein dem elterlichen Glauben bereits kritisch gegenüberstehender Theologiestudent gesteht Bultmann hier einem Freund: „... beim Schimmer der Weihnachtskerzen leben doch Stimmungen der Kinderzeit wieder auf, und man sieht sich wieder als kleines Kind auf dem Schemel zu Füßen der Mutter sitzen und hört sie vom Heiland erzählen“ (11).

In den Kapiteln 2 bis 6 zeichnet Hammann die Lehr- und Forschungstätigkeit Bultmanns umfassend und kompetent nach, indem er die verschiedenen Stationen des akademischen Werdegangs Bultmanns (Professuren in Breslau, Gießen und Marburg) behandelt sowie Bultmanns wichtigste Veröffentlichungen zusammenfasst und auswertet: Zum Beispiel *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (101–113); *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (219–221); Kommen-

tar zum Johannesevangelium (295–307); *Neues Testament und Mythologie* (307–319) und *Theologie des Neuen Testaments* (397–408).

Kapitel 5 (255–349) verdient zweifelsohne besondere Beachtung. Unter der Überschrift „Zeit der Bewährung (1933–1945)“ stellt Hammann hier Bultmanns mutigen und vorbildlichen „Widerstand gegen den Ungeist des Nationalsozialismus“ (274) dar. Als Mitglied des Pfarrernotbundes bzw. der Bekennenden Kirche (262) sprach sich Bultmann in Predigten, Vorlesungen, Veröffentlichungen, Gutachten und Stellungnahmen offen und überzeugt gegen den verbrecherischen NS-Staat und dessen Judenpolitik aus. Darüber hinaus unterstützte er, der „sich ... als resistent gegenüber jeder Form von Antisemitismus [erwies]“ (275), seine diskriminierten und verfolgten jüdischen Freunde auf vielfältige Art und Weise. So erwirkte er die Entlassung des Klassischen Philologen Paul Friedländer aus dem KZ Sachsenhausen (288). Exegetisch trat Bultmann dem Nationalsozialismus unter anderem in Form des Aufsatzes „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“ entgegen (1933; vgl. dazu 289–290) sowie in seinem *opus magnum*, dem Johanneskommentar (1941), in welchem er einer antijüdischen Deutung der οἱ Ἰουδαῖοι-Stellen den Boden entzog (293–295).

In Kapitel 7 (421–471) behandelt Hammann „[a]lte und neue Auseinandersetzungen (ca. 1947–ca. 1970)“. In Bezug auf Hammanns Darstellung des Streits um die Entmythologisierung (421–432) sind hier einige kritische Anmerkungen zu machen. Bereits im Hinblick auf das Jahr 1950 bezeichnet Hammann einige der Gegner Bultmanns als „die Evangelikalen“ (423). Diese Begrifflichkeit ist jedoch nicht ganz zutreffend, da sich die Bezeichnung „evangelikal“ in Deutschland erst ab etwa 1966 etabliert hat (vgl. Peter Beyerhaus, „Evangelikale Bewegung“, LThK 3, 1995, 1031–1032). Des Weiteren fällt leider auf, dass Bultmanns pietistische Gegner von Hammann unsachlich behandelt werden. So geht er beispielsweise nicht detailliert auf die Argumente des Vorstandes des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes gegen die Entmythologisierung ein, sondern bemerkt lapidar: „Die Gemeinschaftsführer, die sich während des Dritten Reiches nicht eben durch Bekennermut hervorgetan hatten, spielten sich nun als Gralshüter der reinen christlichen Lehre auf“ (423). Dieses verallgemeinernde und undifferenzierte *argumentum ad hominem* wird einzelnen verantwortlichen Personen der Gemeinschaftsbewegung sicherlich nicht gerecht (vgl. Erich Günter Rüppel, *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich: Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes*, AGK 22, Göttingen 1969).

Im achten und letzten Kapitel (473–509), das den Titel „Ausklang (ca. 1964–1976)“ trägt, geht Hammann auf Bultmanns Abschied, Tod und Begräbnis sowie auf die vielfältigen Ehrungen, die Bultmann vor und nach seinem Tod zuteil wurden, ein. Die eindrücklichste dieser Ehrungen findet sich auf dem Marburger Hauptfriedhof (vgl. Abb. 42). Hammann schreibt hierzu: „Die stummen Steine auf dem Grabmal Bultmanns erinnern den, der ihre Botschaft zu hören versteht, eindrücklich an die Treue, die der evangelische Theologe seinen jüdischen

Freunden einst in dunkler Zeit erwiesen hatte“ (502). – Das Buch wird durch eine Bibliographie (511–540), einen Abbildungsnachweis (541–542) sowie verschiedene Register (543–582) abgerundet.

Mit seiner Bultmann-Biographie hat Hammann ein gründlich recherchiertes, besonders wertvolles und überaus lesenswertes Standardwerk vorgelegt. Neben der eingehenden Besprechung von Bultmanns akademischem Schaffen gewährt Hammann willkommene, zum Teil bewegende, Einblicke in das Familienleben (vgl. 247–253), die Frömmigkeit (320–321, 496 u. ö.) und die vielen Freundschaften (vgl. 192–206; vgl. aber v. a. 351–352) des Marburger Neutestamentlers.

Im Jahr 1964 hat Bultmanns Freund Martin Heidegger den Wunsch geäußert, Bultmanns „ganzes Werk möge künftig nicht allzu sehr durch die Etikette ‚Entmythologisierung‘ verdeckt bleiben“ (432). Ohne Zweifel hat Konrad Hammann mit der hier besprochenen Monographie einen wichtigen Beitrag zur Erfüllung von Heideggers Wunsch geleistet. Es bleibt zu wünschen, dass Hammanns Bultmann-Biographie auch in evangelikalen Kreisen mit Gewinn rezipiert wird.

Boris Paschke

---

Heinzpeter Hempelmann: *Gott ohne Gewalt! Warum Toleranz und Wahrheit für den christlichen Glauben zusammengehören*, Gießen: Brunnen, 2009, Pb., 142 S., € 12,95

---

Ist der Monotheismus die „vielleicht größte Gefahr der bisherigen Menschheit“ (Nietzsche)? Sind Intoleranz und Gewalt im Namen Gottes nicht quasi eingebaut, wenn Menschen an einen einzigen Gott glauben, der aller Menschen Gott sein soll, und wenn sie diesen Glauben für die absolute Wahrheit halten? Die Kritiker von Judentum, Christentum und Islam gehen davon aus, dass es ein friedliches Zusammenleben nur geben kann, wenn es viele Wahrheiten gibt, die gleichberechtigt nebeneinander existieren, und wenn keiner mehr versucht, den anderen zu missionieren. Heinzpeter Hempelmann nimmt diese Kritik ernst. Umso leidenschaftlicher kämpft er aber dafür, dass die Stelle Gottes nicht unbesetzt bleibt und dass der Glaube an den Gott, der sich in der schwachen Gestalt eines Menschen offenbart, tolerant bleibt.

In einem ersten Teil verteidigt Hempelmann die Berechtigung des Glaubens an die *eine* Wahrheit. Er bestreitet einerseits den Nutzen des postmodernen Wahrheitsbegriffs für die Vermeidung von Konflikten. Zum andern beschreibt er dessen Gefahren, die Selbstwidersprüchlichkeit, dessen notwenige innere Intoleranz und den resultierenden ethischen Bankrott. Sodann geht er der Frage nach, ob Wahrheitsansprüche, besonders die universalen in den sogenannten mono-

theistischen Weltreligionen, nicht notwendig intolerant machen. Bereits hier verweist er auf das spezifisch christliche Wahrheitsverständnis (Wahrheit als tragende Grundlage und Berufung, nicht als Besitz), das er im dritten und vierten Teil entfaltet. Auf eine Formel gebracht: Christliche Wahrheit ist nicht tolerant, sondern macht tolerant. In der Sache kann sie es nicht sein, gegenüber Andersdenkenden muss sie es sein! Im zweiten Teil diagnostiziert der Autor im Blick auf die Religion in der Gegenwart gegenläufige Tendenzen: einerseits ein unerwartetes wiedererwachendes Interesse an Religion, andererseits eine wieder aufflammende, teils scharfe Religionskritik (R. Dawkins, M. Walser, O. Marquard, J. Assmann u. a.). Das „Heilmittel“ gegen den Absolutheitsanspruch monotheistischer Systeme sehen Walser und Marquard in der Rückkehr zum Polytheismus. Montesquieus Gewaltenteilung soll auch im Himmel herrschen. Freiheit entstehe für den Menschen dadurch, dass sich die Götter gegenseitig einschränken. Assmann etwa will die „Mosaische Unterscheidung“ von wahrer und falscher Religion aufheben, weil dadurch Hass und Gewalt in die Welt gekommen sei. Diese weithin sachlich vorgetragene Monotheismuskritik hat laut Hempelmann ihre Berechtigung: Vieles was unter den An-einen-Gott-Glaubenden läuft und von ihnen ausgeht, ist erschreckend intolerant, einengend und macht offenbar Angst. Es dient(e) leider allzu oft der Domestizierung oder Unterwerfung anderer. Der Monotheismus führt(e) oft zu einem falschen Überlegenheitsgefühl. Die Kritik am Ein-Gott-Glauben geht aber auch in die Irre, wo sie sagen können will, was wahre Religion ist und wie sie zu sein habe. Ein solcher aufklärerischer Gottesstandpunkt sei unmöglich, und er gebärde sich höchst dogmatisch, intolerant und letztlich auch ignorant. Die Ignoranz besteht den real existierenden Religionen gegenüber darin, dass sie verallgemeinert betrachtet werden. Was etwa *christlicher* Glaube ist, erfahre man nur, wenn man auf Christus, und zwar auf den Gekreuzigten schaue, d. h. die christliche Religion christozentrisch betrachte bzw. befrage. Es sei naiv zu glauben, Polytheismus, also die Anerkennung einer Vielzahl von Mächten, bedeute mehr Freiheit. Die Monotheismuskritik hat aber noch einen anderen Haken: Sie geht zu wenig tief. Denn das aus der griechischen Aufklärung stammende abendländische „monistische Vernunftverständnis“ (es gibt für alle nur *eine* Vernunft) führt genauso wie der Monotheismus exklusive, universale und absolute Geltungsansprüche mit sich. Eine Beseitigung des Monotheismus allein würde keineswegs zum Ende aller Wahrheitsansprüche samt der angeblich daraus sich ergebenden Konflikte führen. Würde der uns vertraute monistische Wahrheits- bzw. Wissensbegriff beseitigt, verlören wir aber auch jegliche Orientierung und wirkliche Erkenntnis. Dies wiederum führte zu ethischer und politischer Willkür sowie zu geistig-seelischer Überforderung der Menschen. Wenn hingegen nur Gott Gott ist, ist kein Mensch Gott. Dadurch sind Menschen davon befreit, andere Menschen als Gott oder Götter über sich anerkennen zu müssen. Dass die Erde eine Schöpfung *Gottes* ist und ihm gehört, sichert ihr eine eigene Stellung dem Menschen gegenüber; er darf über sie, auch über den Mitmenschen, nicht beliebig verfügen. „Wo wir diese monotheistische Grammatik

mit ihren Unterscheidungen und Beziehungen preisgeben, ...da werden wir einander wechselweise zum *Götzen* oder zum *Schlachtopfer*“ (79). Wahrhaft erstrebenswert ist die Herrschaft des *einen* Herrn allerdings nur, wo Jesus dieser Herr ist. Das Konzept eines „polytheistischen“ Pluralismus (Assmann) versagt da, wo unbedingte Geltungsansprüche bestehen wie etwa beim Islam.

Im dritten Teil legt Hempelmann dar, wie sich biblischer Glaube an den einen Gott und Gewaltanwendung zueinander verhalten. Er greift dazu Franz Buggles Schrift auf, wo Gott selbst Gewalttätigkeit und der Bibel Anstiftung zur Gewalt vorgeworfen wird. Diese Schrift zeigt die praktische Unmöglichkeit von Versuchen auf, die Bibel (v. a. im Alten Testament) von allen Elementen von Gott ausgehender oder gewollter Gewalt zu reinigen; denn in der Mitte des Glaubens steht das Kreuz Christi, ein schrecklicher Gewaltakt mit (geglaubter) Heilsbedeutung. Wie können die brachialen Bibelgeschichten ernst genommen werden, ohne dass sich das Bild von dem Gott der Liebe, dem Vater Jesu, verdunkelt? Sowohl die traditionelle, von Aristoteles beeinflusste Vorstellung eines unveränderlichen Gottes wie auch die eines sich verändernden, gar Reue zeigenden Gottes lösen nicht alle aufgeworfenen Probleme. Als dritten Weg schlägt der Autor vor, nicht von einem so oder anders gearteten Gottesbegriff, sondern vom gekreuzigten Christus auszugehen. In Christus zeigt sich Gott letztgültig, wie er ist. Er hat sich eindeutig und definitiv geäußert. Sein Zorn ist nur als logische Kehrseite seiner Liebe richtig zu verstehen. Im Kreuz nimmt Gott die Schuld, die Leben zerstörende Sünde auf sich, um uns vor selbst gewählter Beziehungs- und Gottlosigkeit zu bewahren – aus unbegreiflicher Liebe zum Leben. Das Kreuz zeigt das Ausmaß der menschlichen Gewaltsamkeit und heillosen Verlorenheit unserer Welt. Es zeigt Gottes „fundamentalen Strategiewechsel“ (103). Er verfolgt immer noch dasselbe Ziel, aber er lässt nicht länger das Böse bzw. die Bösen töten oder stellvertretend im Kult Tieropfer darbringen, sondern lässt sich selber töten. Er übt keine Gewalt aus, sondern erleidet sie. Der Herr wird zum Knecht, der gute Hirte zum Opferlamm. Diese neue Strategie setzt sich auch im Eschaton fort; Gott fällt also am Jüngsten Tag nicht in den „Machtmodus“ zurück, sondern überwindet seine Feinde durch sein Wort und mit Liebe.

Aus dieser recht überraschenden Sicht kommt Hempelmann zum Schluss, dass die Kritik am Monotheismus unseren Gott nicht trifft, wenn er denn von Christus her verstanden wird. Er fordert daher im vierten Teil von Christen ein tolerantes Zeugnis und ein duldsames Eintreten für die eine Wahrheit. Christen glauben an die Wahrheit, die Person ist; sie *haben* sie nicht, sondern suchen sie zu repräsentieren. Sie laden zur Gemeinschaft ein, sie drängen niemandem zur Akzeptanz eines Glaubenssystems. Sie achten ihre andersdenkenden Gesprächspartner und beleidigen sie nicht durch Gleichgültigkeit. Es geht um ein Einstehen für die personhafte und lebendige Wahrheit in Liebe.

Ein nützliches Buch für die Bildung des eigenen Gottesbildes, für die Einordnung schwieriger Bibeltexte, die einen angeblich rachsüchtigen oder gnadenlosen

Gott zeigen und auch für das Gespräch mit Menschen, die von der Monotheismus-Kritik erschüttert worden sind.

Thomas Hafner

---

Michael Hochgeschwender: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007, geb., 316 S., € 19,80

---

Der religiöse Fundamentalismus ist in aller Munde und enthusiastische Frömmigkeit eignet sich hervorragend für die mediale Verwertung. Dabei geht es in begrifflicher Hinsicht oft wüst durcheinander, während zugleich Fairness der Darstellung und Differenzierung in der Beurteilung auf der Strecke bleiben. Das hier anzuzeigende Buch des an der Ludwig-Maximilians-Universität München lehrenden Professors für Nordamerikanische Kulturgeschichte steht in positivem Kontrast zu den gerade angedeuteten Formen der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit erwecklicher Religion.

Das US-amerikanische Christentum im Ganzen ist, so der Verfasser, historisch betrachtet Resultat verschiedener Erweckungswellen, die in dialektischer Wechselwirkung mit der sich entwickelnden amerikanischen Gesellschaft den USA nachhaltig ihren Stempel aufgedrückt haben – und zwar in einer bis in die Gegenwart hinein bestimmenden Weise, die es nahelegt, hier von einem „Sonderweg“, verglichen mit dem Weg des Christentums in Westeuropa, zu sprechen. In insgesamt acht Kapiteln zeichnet der Autor den Weg des amerikanischen Christentums nach, angefangen von den Pilgervätern bis hin zum Aufkommen der Pfingstbewegung und der *black churches*.

Die Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass eine Reihe notwendiger Differenzierungen nicht nur erwähnt oder angedacht, sondern im Buch konsequent durchgehalten werden. So werden die Erweckungen stets in ihrer dialektischen Bezogenheit auf die Moderne reflektiert. Das Erweckungschristentum ist nicht einfach antimodern, sondern trägt die Züge einer selektiven Modernität, die zum Beispiel in dem Bemühen um den Nachweis der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben oder im Anlehnen an markförmige Vermittlungsinstrumentarien für die eigene Anschauung und Lebensweise sichtbar wird. Die Nähe des amerikanischen Erweckungschristentums zum liberal-kapitalistischem Gesellschaftssystem ist überhaupt wichtig, um die kulturelle Prägekraft der Erweckungen verstehen zu können. Als hilfreich erweist es sich ferner, in der Darstellung der Erweckungstheologie nicht lediglich auf eine Reihe von Glaubensüberzeugungen bestimmter Gruppen abzuheben, sondern stets auch die Ebene alltagsgeschichtlicher Phänomene in die Untersuchung mit einzubeziehen. Schließlich wird die Einsicht durchgehalten, dass die unterschiedlichen soziokulturellen Bedingungen

im US-amerikanischen Norden einerseits und den Südstaaten andererseits das Christentum vor je besondere Herausforderungen gestellt und seinen Weg in einer je bestimmten Weise gelenkt haben.

Das Buch begründet in überzeugender Weise die These, dass es dem amerikanischen Erweckungschristentum in seiner inhärenten Pluralität gelang, sich auf die Herausbildung einer modern-industriellen, schließlich sich in die Postmoderne entwickelnden Gesellschaft einzustellen. Auch wiederholte Phasen der Säkularisierung (die es gab) haben an einer nachhaltigen christlichen Grundierung der amerikanischen Gesellschaft nichts zu ändern vermocht. Zwar ist es richtig, dass sich die Vorstellungen der Erweckten bzw. Evangelikalen hinsichtlich verschiedener Bereiche der Lebensgestaltung nicht als auf Dauer durchsetzbar erwiesen (Prohibition, Abtreibung), gleichwohl sind die amerikanischen Evangelikalen in ihrem Anliegen, Amerika zu einer christlichen Nation zu machen, gerade auf die prozedurale Neutralität des Staates angewiesen, zu dem sie sich daher fast ausnahmslos auch bekennen.

Zuzustimmen ist dem Verfasser darin, dass der Orthopraxie, also der Frage nach der rechten Lebensführung in vielen erwecklichen Gemeinschaften ein Vorrang eingeräumt wird, der diesen Gemeinschaften ein hohes Maß an Lebendigkeit und Alltagsrelevanz gibt. Umso schmerzlicher ist es, mit dem Verfasser im Kernbereich evangelikaler Lebensführung, der Familie, in erschreckendem Ausmaß Zerrüttungstendenzen einräumen zu müssen, die zum Beispiel in einer hohen Scheidungsquote offenbar werden.

Allerdings wird man die Bedeutung der rechten Lehre auch nicht zu gering veranschlagen dürfen. Gerade die Frage nach der Autorität der Bibel wird unverändert leidenschaftlich wie wissenschaftlich diskutiert und markiert Bruchlinien zwischen und auch innerhalb evangelikaler Kirchen. Auch bin ich nicht sicher, ob sich Pfingstkirchen und *black churches* als „Alternativen“ zum konservativen Evangelikalismus interpretieren lassen. Eher scheint es doch so zu sein, dass sich das Erweckungschristentum weiter ausdifferenziert bzw. pluralisiert – möglicherweise ist diese Entwicklung noch nicht an ihr Ende gekommen (man denke an die *house church* Bewegung oder die *Emergent conversation*).

Aus fachtheologischer Sicht ließen sich einige Aussagen, die zumeist die Lehrauffassungen der behandelten Gruppen betreffen, zurechtrücken oder Entwicklungen anders nuancieren. Aber das wäre kleinlich bei einem Buch, das durch eine Literatúrauswertung besticht, wie sie sich nach meinem Eindruck in keinem anderen Buch eines deutschsprachigen Autors zum amerikanischen Erweckungschristentum finden lässt. Die ebenso sachkundig-umsichtige wie abwägende und differenzierte Darstellung machen dieses Buch ebenso zu einem Lese-genuss wie der leichtgängige essayistische Schreibstil des Autors. Das ist umso erfreulicher, als es sich meines Erachtens um ein Buch handelt, das in der Diskussion um Geschichte und Selbstverständnis der evangelikalen Bewegung höchste Beachtung verdient. Hier ist ein Buch, das zur weiteren Diskussion sei-

ner Analysen und Urteile einlädt – ein Angebot, das Evangelikale – auch hier in Deutschland – nicht ausschlagen sollten.

Christoph Raedel

---

Rebekka A. Klein, Christian Polke, Martin Wendte (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Pb., 380 S., € 19,90

---

„Lesen Sie Barth selbst“. So habe ich es während meines Studiums – eher noch in England als in Deutschland – immer wieder gehört. Man könnte andere Namen großer Theologen oder auch Titel bedeutender theologiegeschichtlicher Werke nennen. Als Studierender steht man vor manchem großen – häufig ja auch umfangreichen – Opus mit einer gewissen Ehrfurcht. Ganz ohne Wegbereiter, ganz ohne Hilfe gelingt eine tatsächlich eindruckliche Begegnung mit den großen Werken in der Regel nicht.

Studienbücher zu den Hauptwerken der Systematischen Theologie können in zweierlei Weise gelesen werden. Sie können *anstelle* des Hauptwerkes gelesen werden – und führen damit paradoxerweise von diesem weg. Sie können – und ich meine: sie sollten – aber auch als *Landkarte* für die Orientierung im Hauptwerk gelesen werden. Ob Letzteres gelingt, ist die spannende Frage.

Meines Erachtens sprechen einige Gründe dafür, dass der hier anzuzeigende Band in sehr gelungener Weise auf die (Erst)Begegnung mit den großen Opera vorbereitet. Dazu beigetragen hat zunächst sicherlich, dass sich die Autorinnen und Autoren des Bandes „bereitwillig auf einen intensiven Prozess redaktioneller Bearbeitung eingelassen“ haben (V), wie im Vorwort vermerkt wird. Das merkt man dem Buch in wohlthuender Weise an. Alle Beiträge sind in hervorragender Verständlichkeit geschrieben und fügen sich in die dem Band seine Kohärenz verleihende Grundentscheidung ein, „weder komprimierte Lexikonartikel noch detaillierte Beschreibungen des Inhalts der Werke“ bieten, sondern vielmehr mit den Denkstilen und Sachanliegen der Hauptwerke vertraut machen zu wollen.

Die ausgewählten Hauptwerke werden einem bestimmten theologischen Denkansatz zugeordnet, wobei sich zugleich eine – nicht ganz strenge – historische Abfolge ergibt: (1) Heilsgeschichtliche Theologie (Origenes, Augustinus); (2) Glauben und Denken (Anselm, Thomas); (3) Katechetische Theologie (Luther, Calvin); (4) Die Loci-Methode (Melanchthon, J. Gerhard); (5) Religion und Christentum (Schleiermacher, Troeltsch); (6) Eigenständigkeit der Theologie (Ritschl, Barth); (7) Theologische Apologetik (Tillich, Pannenberg); (8) Hermeneutik als konsequente Exegese (Bultmann, Jüngel); (9) Kontextuelle Theologie (Bonhoeffer, Moltmann).

In die genannten Denkstile wird jeweils kurz und prägnant eingeführt. Es folgen die Abschnitte zu je zwei Hauptwerken, wobei zunächst eine knappe biographische Skizze geboten wird, bevor der vorzustellende Haupttext in das Gesamtwerk des jeweiligen Autors eingeordnet wird. Die Besprechung der Hauptwerke scheint mir vor allem deshalb so gelungen, weil sie weder zu wenig noch zu viel leisten möchte. So wird weder Schleiermachers *Glaubenslehre* noch Barths *Kirchliche Dogmatik* auf wenige Seiten komprimiert, vielmehr konzentrieren sich die Beiträge auf wichtige Grundentscheidungen des Werks und exemplarisch bedeutsame Überlegungsgänge. Am Ende wird ein Abschnitt aus dem Werk zum Einstieg empfohlen und auf weitere Literatur verwiesen.

Das Buch schließt mit Hinweisen zum Selbststudium der Theologiegeschichte, die ein kommentiertes Verzeichnis wichtiger theologiegeschichtlicher Darstellungen bieten. Außerdem erhöhen Personen- und Sachregister den Gebrauchswert des Buches.

Dieses Studienbuch kann ohne Einschränkungen empfohlen werden, weil die – durchweg jüngeren! – Autoren nicht nur den vorzustellenden Werken in deren Grundanliegen und Grundentscheidungen in vorzüglicher Weise gerecht werden, sondern sie dabei – was nicht genug gewürdigt werden kann – zugleich konsequent den studentischen Leser im Blick haben. Hier ist ein Studienbuch, das diesen Namen auch tatsächlich verdient, ein Gemeinschaftswerk, das in seiner Anlage, Gliederung und nicht zuletzt durch seinen Preis durchweg überzeugt und dem daher eine weite Verbreitung zu wünschen ist. Wohlgemerkt: als *Wegweiser* zu den Hauptwerken selbst!

Christoph Raedel

---

Christian Lehmann (Hg.): *Wozu Taufe und Abendmahl? Was unseren Glauben gewiss macht*, TVG Monographien, Witten: R. Brockhaus, 2009, Pb., 205 S., € 16,95

---

Sechs Autoren aus dem Tübinger Albrecht-Bengel-Haus legen Studien zu „Sinn und Zweck der Sakramente“ vor. Aus ihrem jeweiligen exegetischen, systematischen, kirchengeschichtlichen, praktisch-theologischen oder missionswissenschaftlichen Arbeitsbereich bringen sie anregende Diskussionsbeiträge zum Sinn und Zweck der beiden Sakramente. Sie folgen dabei einem lutherisch geprägten Sakramentsverständnis.

In seiner Studie „Die ‚Neuheit des Lebens‘ – exegetische Beobachtungen zum paulinischen Taufverständnis in Römer 6“ (13–40) interpretiert Markus Weimer die Qualität des Seins seit der Taufe, die „Neuheit des Lebens“, als inaugurierte Eschatologie. Dieses neue Sein beruht auf einer Befreiung vom alten Sein und dem Anteil am Heilsgeschehen. Es zeigt und bewährt sich in einer noch nicht

(ganz) erlösten Welt. Weimer erschließt in guter exegetischer Arbeit die Textausage. Für den Rezensenten bleibt offen, inwieweit die hier dargestellte „Neuheit des Lebens“ an die Praxis der Taufe eines Konvertiten gebunden ist oder ob andere Taufpraktiken und -verständnisse denselben „Ermöglichungsgrund“ hergeben. In der Literaturliste wäre Jürg Buchegggers *Die Erneuerung des Menschen: Exegetische Studien zu Paulus* (2003, Johann-Tobias-Beck-Preis 2005) zu ergänzen.

Jan Speckmanns Studie „Lukas feiert Abendmahl – eine soteriologische relecture des dritten Evangeliums ausgehend von Lk 22,14–38“ (41–81) nimmt den Leser hinein in die Zusammenhänge der Gesamtkomposition des Lukasevangeliums und der jüdisch-alttestamentlichen Linien. Sein narrativer Zugang zeichnet die historische Leseperspektive des 1. Jahrhunderts nach, indem er die erzählerische Eingebundenheit der Abendmahlsperikope zusammenschaut mit den übrigen Mahlfeiern (Lk 5,27–32; 7,34–50; 14,11–6; 19,1–10). Speckmann findet folgende soteriologische Implikationen: Das Heil ist nicht mehr nur für Israel, Jesus wendet sich den Sündern zu. Das Geheimnis der lukanischen Mahlfeiern erschließt sich von der Abendmahlsfeier Jesu her, d. h. von der Interpretation seines Todes. In den Mahlfeiern ereignet sich Gottes endzeitliche Zuwendung zu den Sündern. Sie stehen im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft. Die sühnetheologische Bedeutung erhellt sich aus der Anknüpfung an jüdisch-alttestamentliche Passaerwartungen (Erfüllung des Passas), erstreckt sich aber nun im neuen Bund auf eine neue Gemeinschaft. Die Mahlberichte bringen dabei den freudigen Festcharakter und den erlösenden Rettungscharakter mit ein.

Nach den beiden exegetischen Beiträgen fragt Rolf Hille („Sakramentstheologie im ökumenischen Horizont“, 83–117) nach der systematischen Bedeutung der Sakramente und ihrer Bedeutung für den Menschen. Er bestimmt das Wesen der Sakramente im zeichenhaften und heilsgeschichtlichen Rahmen, des Bundeschlusses und der Bundestreue. Sodann skizziert er die Sakramentsverständnisse der römisch-katholischen, der lutherischen, der reformierten und der baptistischen Kirchen. Hille stellt sich zum lutherischen Verständnis, für das er theologische (im Gegensatz zu rationalistischen), seelsorgerische und auch sprechakttheoretische Begründungen anführt. Im ökumenischen Kontext fordert er die Erarbeitung des „breiten Konsens bezüglich der grundlegenden Bedeutung und Praxis von Taufe und Abendmahl“ in der neutestamentlichen Theologie. Hille zeigt ein Sakramentsverständnis, welches das Handeln Gottes in den Mittelpunkt stellt (das „extra me“) und den Empfang auf Seiten des Menschen unterstreicht, theologisch angemessen und einzig der Glaubensgewissheit förderlich ist. Unabhängig davon, ob man dem empfohlenen lutherischen Verständnis des Verfassers folgt, bietet sein Artikel Anregungen, um konfessionelle Unterschiede neu wahrzunehmen, sie in den gesamtbiblisch heilsgeschichtlichen Rahmen zu stellen und von der neutestamentlichen Ekklesiologie und Soteriologie her neu zu durchdenken. Wer diese Schritte weiter verfolgt, wird neben der exegetischen auch systematische Literatur zur Hand nehmen. Werke wie Beasley-Murrays *Die christli-*

che Taufe (1968), Schlinks *Ökumenische Dogmatik* (1983) oder die neueren EKD-Stellungnahmen zum Abendmahl (2003) oder zur Taufe (2008) liefern weitere Anregungen.

In „Heilshandeln Gottes und persönlicher Glaube – die Sakramente im Pietismus“ (119–153) untersucht Christian Lehmann die Bedeutung des persönlichen Glaubens für das Tauf- und Abendmahlsverständnis im Pietismus. Der innerkirchliche Pietismus (zum Beispiel Spener) beschäftigte sich von Anfang an mit der Verbindung von Gottes Handeln in den Sakramenten und der menschlichen Frömmigkeit. Spener sprach sich dafür aus, dass die Taufe erlöse und die ewige Seligkeit gebe. Beim Abendmahl vertrat er die Realpräsenz. Entgegen einer ex opere-operato-Vorstellung müsse ein Glaube da sein, der zu echter Buße führt und rechte Früchte bringt (Heiligung). Lehmann zeigt anhand der Katechismuserklärung Speners dessen „tröstende, ermutigende und ermahrende Absicht“. So spricht Spener von dem Glauben als der „Hand, mit der wir diese Güter ... annehmen und behalten“. Indem Taufe und Abendmahl auf Glauben zielen, wahrt er die Wirksamkeit der Sakramente, ohne einen Heilsautomatismus zu vertreten. Anwendungspunkte dieser pietistischen Linie für heute sieht Lehmann: in einer Diversität von Lebenswegen (Hineinwachsen oder Bekehrung), in glaubensweckender Kinderarbeit, im „Ruf zum Glauben“, zu dem Taufe und Abendmahl verpflichten (Lehmann hält das von den Pietisten vertretene *sola fide* einer Tendenz zum (landeskirchlichen) *solo baptismo* gegenüber.), in einer „Selbstprüfung“ beim Abendmahl (Lehmann gibt bedenkenwerte Hinweise, was solche „Selbstprüfung“ ohne elitären Hochmut bedeuten kann, 146f), in der Unterscheidung von Gültigkeit und Wirkung (auch zum Gericht!) der Taufe. Die gelungene Verbindung von theologiegeschichtlichem Quellenstudium und theologischer Ertragssicherung macht diesen Artikel zu einer anregenden Lektüre, mit deren Thesen man sich gerne auseinandersetzt.

Ausgehend von der frühchristlichen Taufpraxis, in der die Taufe mit Umkehr und Einbindung in die Gemeinde verbunden war, fragt Rolf Sons („Missionarischer Gemeindeaufbau von der Taufe her und zur Taufe hin“, 155–178) nach der Gemeinde bildenden und der Gemeinde aufbauenden Wirkung der Taufe. Zunächst stellt er Konzepte missionarischen Gemeindeaufbaus vor. Er befürwortet die Ansätze, die den Geschenkcharakter der Taufe wahren und von da aus die Aufgabe der Evangelisation (Werth, Herbst, Winkler, Eickhoff) bzw. der katechetischen Begleitung (Möller, Grethlein) ergreifen. Damit Taufe Gemeinde bildend wirken kann, fordert Sons die kybernetische Grundentscheidung ein, den Zusammenhang von Taufe, Zum-Glauben-Kommen und Gemeindebildung zu beachten. Dann verkommt die Taufe nicht zur bloßen Kirchenmitgliedschaft. Als Mittel, diesen Weg voranzubringen, nennt Sons: die Glauben weckende Verkündigung, eine differenzierte Taufbegleitung bei unterschiedlichem Taufalter durch Taufelternseminare, Kindergottesdienst (zur Bedeutung der Taufe), tauforientierten Konfirmandenunterricht, Taufferinnerung und -gedächtnis, sowie Taufvorbe-

reitung bei älteren Täuflingen. Dieser Beitrag liefert wertvolle Impulse für einen missionarischen Gemeindebau im Kontext der Landeskirche.

Im letzten Beitrag bringt Paul C. Murdoch eine missiologische Perspektive ein („Taufe als Zäsur – missiologische Einsichten zur Tauftheologie und Taufpraxis“, 179–205). In der Missionsituation werde die ursprüngliche Bedeutung der Taufe mit ihren sozialen Konsequenzen erkennbar. Sie liege im Aspekt der Jüngerschaft/Nachfolge, der etwas mit „Aussonderung“ zu tun hat. Der Aspekt der Eingliederung sei eine sekundäre Folge, die kirchengeschichtlich zum Missbrauch der Taufe als „Missionsinstrument“ führte. Stattdessen sei die Bedeutung der Taufe als Zeichen des Bruchs mit dem alten Leben und dem Annehmen einer neuen Identität wiederzugewinnen. Dass mit diesem Artikel aus der Missionsperspektive ein anderer Fokus auf das Taufverständnis gelegt wird, ist eine Bereicherung der Monografie. Auch wer die vertretenen theologischen Linien kritisch befragt, wird durch die Detailstudien angeregt, Einzelfragen neu zu bedenken. Seine eigentliche Aufnahme dürfte dieses Buch freilich im Kontext eines missionarisch orientierten Gemeindebaus innerhalb der Landeskirchen finden.

Kleinere redaktionelle Aufgaben bleiben für eine spätere Auflage, zum Beispiel Vereinheitlichung der bibliographischen Angaben (166, 177) oder die Umschrift griechischer Wörter (188).

Roland Scharfenberg

---

Werner Neuer: *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, Gießen: Brunnen, Neuendettelsau: Freimund, 2009, Pb., 315 S., € 29,95

---

Man sagt kaum zu viel, wenn man feststellt, dass die Frage nach dem Verhältnis zu den anderen Religionen heute im Fokus der theologischen Diskussion steht. In keiner anderen Frage ist die christliche Theologie heute so herausgefordert wie in dieser. Und zwar herausgefordert nicht nur durch die Notwendigkeit des Dialogs mit anderen Religionen, sondern nicht weniger durch die Art, in der einflussreiche christliche Theologen heute weithin meinen, auf diese Situation reagieren zu müssen: durch eine grundstürzende Neubesinnung auf das, was christliche Religion eigentlich sei, um in diesem Dialog bestehen zu können.

Werner Neuers Arbeit stellt sich speziell dieser letzteren Herausforderung. Er packt dabei den Stier insofern sozusagen bei den Hörnern, als er in die kritische Auseinandersetzung mit dem Pionier und wichtigsten Vertreter einer solchen Neubesinnung eintritt, mit dem englischen Religionsphilosophen und Theologen John Hick, dem Begründer der sog. „Pluralistischen Religionstheologie“ (PRT).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Teil A führt allgemein in die ganze gegenwärtige Fragestellung um den Pluralismus der Religionen und seine Folgen

ein (15–86), Teil B gibt eine auf die Themen Offenbarung und Heil konzentrierte Kritik der PRT John Hicks (87–247). Der kurze Schlussteil C fasst die Ergebnisse der Arbeit zusammen (247–259).

Die Einführung beginnt mit einer knappen Beschreibung der gegenwärtigen Situation einer tiefen Verunsicherung christlicher Theologie in unserer längst nicht mehr einseitig christlichen sondern multireligiösen modernen Gesellschaft (15–19). Ein daran anschließender kurzer Rückblick auf die Geschichte der Kirche zeigt, dass die heutigen Fragestellungen so neu eigentlich gar nicht sind: bereits der Glaube der alten Kirche hatte sich in einer religiös ausgesprochen pluralistischen Umwelt zu bewähren. Der bis in die Gegenwart führende Überblick zeigt, dass, bei allen Versuchen auch der Anknüpfung (*praeparatio evangelica*), von der frühen Kirche über die mittelalterliche bis zur reformatorischen Theologie Einigkeit darüber herrschte, „dass es Erlösung und unüberbietbare Offenbarungswahrheit allein in Christus und seiner Kirche ... gibt“ (37). Erst seit der Aufklärung beginnt diese Einheit sich aufzulösen: Zurückstellung der Wahrheitsfrage bei Lessing, Relativierung des Christentums zur vorläufig höchsten Religion bei Troeltsch, unbewusstes Christentum in anderen Religionen bei Rahner – eine Entwicklung, die heute in der Auffassung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen im pluralistischen Religionsmodell der PRT ihrem Höhepunkt zustrebt (19–44).

Ein weiterer einführender Abschnitt erörtert die derzeit drei Hauptmodelle des Verhältnisses unter den Religionen: das traditionelle Modell des Exklusivismus, das vermittelnde des Inklusivismus und das neue des Pluralismus. Dabei bezeichnet an sich schon der Inklusivismus Rahners einen Bruch mit dem traditionellen Modell, der Pluralismus der PRT aber mit seiner prinzipiell gleichrangigen „Heilspartnerschaft der Religionen“ vertieft diesen Bruch radikal (45–68). Er versteht sich selbst dabei allerdings keineswegs als destruktiv das Christentum schlechthin in Frage stellend, sondern ganz im Gegenteil positiv als ein die Christenheit selbst erneuerndes und allein zukunftsfähig machendes Modell (66). Die anschließenden Ausführungen über Ziel und Methodik der Arbeit (69–85) geben zunächst einen Überblick über die bisherige Diskussion zur PRT und begründen dann die Konzentration der Arbeit auf das Offenbarungs- und Heilsverständnis der PRT darin, dass diese Themen sowohl in traditionell christlicher Sicht wie in der der PRT von zentraler Bedeutung sind.

Der Erörterung von Hicks Offenbarungs- und Heilsverständnis ist zunächst eine allgemeine Darstellung seines Modells der PRT vorangestellt (87–132). Dabei setzt der Verfasser ein mit einem längeren biographischen Exkurs (87–96). Dieser Ansatz der Darstellung hat seine Berechtigung darin, dass die Entwicklung der PTR bei Hick sich tatsächlich nicht aus theoretischen Überlegungen ergab, sondern, wie er selbst bezeugt, eine lebensgeschichtliche Wurzel hat: Der 1922 geborene John Hick war zunächst in einem anglikanisch-kirchlich orientierten Elternhaus aufgewachsen, ging aber früh, von den Gottesdiensten seiner Kirche gelangweilt, auf innere Distanz zu ihr. Stattdessen wurde er bereits als Schüler in

seinem Denken durch weitgestreute philosophische Lektüre geprägt (allen voran hier schon Kant, aber auch indische Vedanta-Philosophie). Dann aber erlebte er zu Beginn des Jurastudiums in einem christlichen Studentenkreis eine klassische Bekehrung hin zu einer geradezu fundamentalistischen Frömmigkeit. Er wechselte das Berufsziel und begann mit dem das Theologiestudium vorbereitenden philosophischen Grundstudium. Auch hier war wieder vor allem die Erkenntniskritik Kants für ihn von entscheidender Bedeutung (Doktorarbeit über „Faith and Knowledge“), anscheinend ohne dass ihm bewusst wurde, dass sie für seine konservativen theologischen Überzeugungen zum Problem werden könnte. 1953 wurde er Pfarrer, erhielt aber schon nach drei Jahren eine Berufung als Professor für Religionsphilosophie an die Universität von Cornell, danach an das Theologische Seminar von Princeton, von dort nach Cambridge und 1967 schließlich nach Birmingham. Hier aber kam es zu einer erneuten radikalen Wende in seinem Denken, einer zweiten Bekehrung gleichsam, und zwar in der direkten Begegnung mit gerade in Birmingham stark vertretenen Angehörigen anderer Religionen, insbesondere Juden, Moslems, Sikhs und Hindus. Er gewann dabei die Überzeugung, dass in ihren Gottesdiensten eigentlich das Gleiche geschehe wie in der christlichen Kirche (92) und bei ihnen „heilshafte Gotteserfahrung“ vermittelt werde (93), echte Erfahrung „göttlicher Transzendenz“ (93). Diese Erkenntnis führte ihn zu seiner Konzeption der „Pluralistischen Religionstheologie“, die er erstmals 1972 in einem Vortrag selber öffentlich als „Copernican Revolution in Theology“ bezeichnete. Bald wurde allerdings deutlich, dass die Preisgabe des Ausschließlichkeitsanspruchs des Christentums notwendig auch zu einem Bruch mit der ihn begründenden traditionellen Christologie führen musste (104–109). Hick beruft sich dabei auf die moderne kritische Exegese, die in den christologischen Hoheitstiteln des Neuen Testaments, auf welche die späteren kirchlichen Dogmen aufbauen, keine Wesensaussagen sehe, sondern „poetische Sprache der Liebe“ (106). Sie dürften also nicht als metaphysische Wahrheiten, sondern nur als metaphorischer Ausdruck des Glaubens und der persönlichen Hingabe verstanden werden (108).

Auf diese Darstellung von Hicks Modell der PRT folgt nun seine Überprüfung an Hand der Themen Offenbarung und Heil.

Hicks Offenbarungsverständnis ist grundlegend dadurch charakterisiert, dass er Offenbarung nicht als „propositionales“ (objektivierendes), sondern als „auf existentielle Hingabe zielendes“ Geschehen versteht (133). Das gilt, wie Neuer in einem Exkurs zeigt, grundsätzlich schon für die konservative Phase Hicks (135–137), nur dass jetzt aus einem „nicht nur, sondern auch“ eine Alternative wird (136), und dass an die Stelle der „geschichtlich-partikularen Selbstoffenbarung Gottes in Christus“ ein allgemeineres, universales Verständnis von Offenbarung tritt als „Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit im gesamten Bereich der dem Menschen zugänglichen raumzeitlichen Realität“ (138). Das Spezifische des christlichen Verständnisses von Offenbarung mit seiner Begründung im geschichtlichen Handeln Gottes gerät aus dem Blick, das Christusgeschehen (ein-

schließlich des angeblich „unbekannten Ereignisses ..., das später Auferstehung genannt wurde“) verliert seine Ereignishaftigkeit (139). In einer gewissen Inkonsistenz wendet Hick sein Offenbarungsverständnis zunächst noch nicht in gleicher Weise auf alle Religionen an, sondern, in Anlehnung an K. Jaspers' Theorie von den „nachaxialen“ Weltreligionen, vor allem auf diese. Allerdings bezieht er die später entstandenen Religionen Christentum und Islam noch mit ein (143), und auch den voraxialen Naturreligionen wird ein gewisser Offenbarungscharakter nicht ganz abgesprochen (145).

Mit dem erstgenannten Merkmal von Hicks Offenbarungsverständnis, seinem einseitigen Erlebnischarakter, ist ein zweites Merkmal verbunden: das Offenbarungsgeschehen vermittelt Erfahrung, aber keine wirkliche Erkenntnis. Hier kommt offensichtlich die Erkenntniskritik Kants zum Zug: Hicks leugnet „eine Erkennbarkeit der göttlichen Wirklichkeit als des Subjektes der Offenbarung“, sodass Neuer geradezu vom „offenbarungstheologischen Agnostizismus“ der PRT sprechen kann (150). Dabei beruft Hick sich auf vermeintlich „beste Traditionen christlicher Theologie“, nämlich die apophatische Theologie des Dionysios Areopagita (158–160). Die Auffassung von der Unerkennbarkeit Gottes aber führt bei Hick konsequent zur Infragestellung auch seines Personseins. Der personale Charakter menschlicher Transzendenzerfahrung lässt keinen Schluss auf die Personalität des Offenbarenden zu. Die Anwendung des Persongedankens ist nur der metaphorische Ausdruck für menschliche Transzendenzerfahrung. Die Gottheit kann je nach den Bedingungen des kulturellen Kontextes der religiösen Erfahrung wahrgenommen werden „als Gott Israels, die heilige Dreifaltigkeit, als Shiva, als Allah, als Vishnu“ (164). Wir haben es also, so Neuer, letztlich paradoxerweise mit einer „Offenbarung ohne Offenbarer“ zu tun (168), bei welcher der zentrale Anspruch des christlichen Offenbarungsverständnisses preisgegeben ist, nämlich *Selbstoffenbarung* (Gottes in Christus) zu sein (179–183).

Dem einseitig existentiellen Offenbarungsverständnis entspricht das Grundmerkmal des Heilsverständnisses von Hick, der relationale Charakter des Heils (191). Heil ist nach Hick zu verstehen als „die Umwandlung menschlicher Existenz von der Selbstbezogenheit auf das (göttliche) Wirkliche“ (192). Diese „Umwandlung“ ist ein empirischer Prozess (193), von dem allerdings nur die sittlichen Früchte „empirisch beobachtbar sind“ (194). Dabei gerät der für das neutestamentliche Heilsverständnis entscheidende forensische Aspekt aus dem Blick (195, vgl. 209–212). Stattdessen bekommt neben der individuellen sittlichen Veränderung die politisch-ökonomische Befreiung großes Gewicht. Heil zielt letztlich auf „das allgemeine Wohlergehen der gesamten Menschheit“ (197). Die Priorität der religiösen Dimension, die „theozentrische Grundausrichtung der Theologie“, steht allerdings außer Frage: Spirituelle und politische Befreiung sind „konsekutiv“ miteinander verknüpft (198).

Dies auf die menschliche Erfahrung zentrierte Heilsverständnis ist nun nach Hick auch auf die anderen Weltreligionen anzuwenden. Sie verstehen sich – bei allen bestehenden Unterschieden – selbst alle als Erlösungsreligionen (200). Es

handelt sich bei ihnen um unterschiedliche Formen der „Selbsttranszendenz“ und eines darin doch gemeinsamen Heilsbesitzes (202). Insofern sind sie alle „gleichrangige Heilswege“ (203). Praktisch folgt daraus, dass Mission im traditionellen Verständnis als auf Religionswechsel zielendes Handeln Ausdruck eines „religiösen Imperialismus“ und deshalb abzulehnen ist (207). Es kann stattdessen im christlichen Wirken unter Angehörigen anderer Religionen höchstens um humanitäre Unterstützung und spirituelle Bereicherung gehen (208).

Ohne hier die detaillierte Auseinandersetzung W. Neuers mit Hicks PRT in der Vielfalt der gegen sie angeführten Argumente nachzeichnen zu können, sei die Kritik wenigstens in einigen Stichen angedeutet.

Wie Neuer bereits in den methodischen Vorüberlegungen klargestellt hat, will er weder auf die religionsphilosophische noch die historisch-exegetische Fragestellung näher eingehen, sondern sich bewusst auf eine systematisch-theologische Analyse und Bewertung der PRT beschränken, wie ja auch die PRT eine dezidiert theologische Konzeption sein will. Nur an einem zentralen Punkt, dem von der modernen Exegese her begründeten Bruch mit der traditionellen Christologie, weist Neuer wenigstens andeutend auf die fragwürdige Einseitigkeit hin, in der Hick den Eindruck erweckt, die Exegeten und die Ergebnisse ihrer Arbeit, auf die er sich beruft, seien die allein maßgebenden, während er praktisch alle Exegeten, die zu ganz anderen Ergebnissen kommen (wie Schlatter, Cullmann, Goppelt, Stuhlmacher oder Marshall), überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt (123f) – ein wissenschaftlich nicht gerade überzeugendes Verfahren.

Neuers theologische Kritik läuft vor allem in zwei Linien: Einmal stellt er fest, dass Hicks Konzeption immer wieder in einen offenen Gegensatz nicht nur zum traditionellen christlichen Verständnis von Offenbarung und Heil führt, sondern vor allem auch dem eindeutigen Zeugnis des Neuen Testaments widerspricht. Zum andern zeigt er auf, dass der Versuch Hicks, diesen Widerspruch durch eine neue (existentielle, metaphorische) Deutung aufzulösen und seine Konzeption so doch als christlich legitime hinzustellen, nur möglich wird durch einen der Bibel fremden, philosophisch begründeten Erkenntniszweifel. Tatsächlich aber bringt sie eine Auflösung der christlichen Glaubenssubstanz in entscheidenden Bereichen wie Gotteslehre (Preisgabe der Personalität Gottes und der Trinitätslehre), Christologie (Reduktion Jesu auf einen der Vergangenheit angehörenden religiös vollmächtigen Menschen) und Soteriologie (Verlust des für das neutestamentliche Heilsverständnis wesentlichen Aspekts der Christusgemeinschaft und der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Reduktion des Heils auf allgemeine Spiritualität und sittliche Veränderung). Man fragt sich, was an diesem „Christentum“ eigentlich noch christlich ist. Neuer resümiert mit Recht: „Die von Hick vorgelegte Konzeption gibt sowohl das spezifisch christliche Verständnis von Offenbarung als auch das authentisch christliche Heilsverständnis preis, um die intendierte Pluralität gleichwertiger Heilswege plausibel zu machen“ (259). Wo aber um des lieben Friedens willen mit den wirklichen

Unterschieden bzw. Gegensätzen die eigene Identität im Kern aufgelöst ist, mag man gemütlich miteinander plaudern – ein echter Dialog ist nicht mehr möglich.

Angesichts der Tatsache, dass die PRT sich in der Theologie heute so weitgehender Anerkennung erfreut und auch in der kirchlichen Praxis selbstverständliche Grundlage zu werden beginnt, ist es nachdrücklich zu begrüßen, dass Neuser sich nicht gescheut hat, mit seiner Arbeit gegen den Strom des Zeitgeistes anzuschwimmen, und mit seiner kritischen Analyse der PRT eine entscheidende Hilfe gibt, den von ihr ausgebreiteten Nebel zu durchstoßen.

Helmut Burkhardt

---

Andreas Mühling, Peter Opitz (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften*, Band 2/2: 1562–1569, hg. im Auftrag der EKD, bearb. von Mihály Bucsay, Emidio Campi, Wilhelm A. Neuser u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, Ln., VIII, 488 S., € 78,-

---

Schon wenige Monate nach Band II/1 erschien der 2. Teilband der 2002 begonnenen Sammelausgabe reformierter Bekenntnisschriften. Dies ist der ultimative Band dieser Reihe, auf den wir im Geheimen schon längst gewartet haben! Enthält er doch den Star aller deutschsprachigen reformierten Katechismen, den *Heidelberger Katechismus* von 1563 und die nicht weniger berühmte und noch weiter verbreitete *Confessio Helvetica Posterior* von 1566. Dies sind neben der *Confessio Catholica* (6: „das vielleicht umfangreichste reformierte Bekenntnis“) und dem „Kurzen“ *Bekenntnis* der Debreziner Synode von 1567 auch die längsten Texte des Bandes, der insgesamt acht Schriften aus Osteuropa, aus Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden enthält.

Die *Confessio Catholica von Eger und Debrecen* (1562, 1–165); der *Heidelberger Katechismus* (1563, 167–212); das *Kurze Bekenntnis der Niederländer* (1566, 213–230) und der *Sommaire de la Confession de Foy* (1566, 231–242); die *Confessio posterior* (1566, 243–357) und drei weitere osteuropäische Bekenntnisse: die *Confessio Brevis der Synode von Debrecen* (1567, 358–401), die *Confessio Cassoviensis* (1568, 403–408) und zuletzt die *Confessio Varadina* (1569, 409–414). Umfangreiche Register zu beiden Teilbänden beschließen das Werk.

Leider ist der Band für die Arbeit an Bibelschulen und Theologischen Seminaren wenig geeignet, da die meisten Texte in der lateinischen Sprache verfasst wurden. Andererseits erschließt sich so dem Lateiner eine Welt, die er aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse (wer beherrscht Ungarisch?) nicht wahrnehmen könnte.

Theologisch argumentieren die osteuropäischen Bekenntnisse überwiegend auf der Linie Calvin–Bullinger. Besonders herauszustellen – und das macht sie

interessant – ist die Ablehnung der Irrlehren der Antitrinitarier, die in den 1560er Jahren mit starken Stimmen in Osteuropa vertreten waren. Da die Trinitätslehre mangels intensiver Beschäftigung mit den altkirchlichen Lehrentscheidungen heute auch von Christen in Gemeinschaftskreisen und Freikirchen als „unbiblisch“ abgelehnt wird, sind diese Bekenntnistexte von bleibender Aktualität! (Vgl. zum Beispiel 348, 350f und 373f zur Gottheit des Heiligen Geistes.)

Neben den theologischen Standardthemen, die Bekenntnisse abzuhandeln pflegen, fallen besonders in den osteuropäischen Texten originelle Fragestellungen auf, die sich in der damaligen Situation ergaben. So wird beispielsweise die (türkisch-islamische) Polygamie diskutiert (164f), die Frage christlicher Eunuchen (74), der Geisterbekämpfung (121f, 164) und ob Frauen eine eigene Seele besitzen (! 401). Modernes Reformiertentum müsste sich bei der Stellungnahme gegen den Heilsuniversalismus betroffen fühlen (387f gegen die falsche Lehre, die ganze Welt sei erwählt und aus der universellen Verheißung folge eine universelle Prädestination). Für evangelikale Leser ungewöhnlich stark betont die *Confessio Catholica* die Glaubensgemeinschaft der Evangelischen mit den Rechtgläubigen der vorangegangenen Jahrhunderte und zitiert zahlreiche Kirchenväter, um diese Kontinuität zu belegen. – Der oft zitierte Spitzensatz des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses im Zusammenhang einer aus heutiger Sicht konservativen Schriftlehre: *Praedicatio verbi Dei est verbum Dei* findet sich auf Seite 273; die bekannte erste Frage des *Heidelbergers* auf Seite 175f.

Den Herausgebern ist zu danken, dass das Editionsprojekt in der vorliegenden Breite zügig weitergeführt und unsere Kenntnis der evangelischen Bekenntnisentwicklung erweitert wird. Die weiteren Bände werden mit Spannung erwartet!

Jochen Eber

---

Richard Schaeffler: *Philosophische Einübung in die Theologie*. Bd. 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, 447 S., € 42,-, Bd. 2: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, 431 S., € 39,-, Bd. 3: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, 552 S., € 39,-, StA, Freiburg; München: Albert, 2008 (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 2004)

---

Der deutsche Philosoph und katholische Theologe Richard Schaeffler (geb. 1926) war von 1968 bis 1989 Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum. Seit seiner Emeritierung unterrichtet er als Gastprofessor an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München. Diese wenigen Daten liefern bereits orientierende Hinweise auf den Inhalt und die „Machart“ dieses dreibändigen Werkes mit seinen insgesamt mehr als 1.400 inhaltsschweren Seiten. Denn das Werk widmet sich insbesondere bestimmten

Grenzfragen und Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Theologie in römisch-katholischer Tradition, mit engagierten Bezügen zu Einsichten, die neben Schaefflers wissenschaftlichen Lehrtätigkeit (möglicherweise) aus seinen Erfahrungen in der Mitarbeit im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen und aus dem Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (1972–1983) resultieren dürften (vor allem in Bd. 3 – „Ekklesia Israel“ usw.).

Der Aufbau der drei Bände orientiert sich weitgehend an der klassischen Struktur der Fundamentaltheologie, der klassischen Erkenntnislehre (Bd. 1), der Gotteslehre (Bd. 2) und der Lehre von Christus und der Kirche (Bd. 3).

In Band 1 präsentiert Schaeffler zunächst einmal seine Methode (27ff), indem er die Transzendentalphilosophie (76ff) durch die Einbeziehung sprachphilosophischer Überlegungen weiterentwickelt (113ff und 397ff), mit dem Versuch Kant „weiterzudenken“. Das Ziel dieser Darbietung ist es u. a., auch dem Theologen ein Instrument an die Hand zu geben, in einer bestimmten Weise das Denken „einzuüben“ (vgl. 24–25), damit dieser als Theologe seine Aufgabe angemessen ausführen kann, nämlich die Hörer des Wortes vor fehlgeleitetem Hören und Verstehen zu bewahren. Denn der Hörer des Wortes soll ja befähigt werden, aufgrund eigener Glaubenserfahrungen auf die Wahrheit des gehörten Wortes in seinem eigenen Anschauen und Denken eine angemessene Antwort zu geben. Daran müssten sich die Methoden der theologischen Auslegung normativer Texte kritisch messen lassen (280ff). Dabei legt Schaeffler großen Wert auf den Kommunikationsprozess und das Wechselverhältnis von Verstehen und Auslegen von Texten (213ff und 329ff).

Der 2. Band will verdeutlichen, dass die theologische Gotteslehre ohne Beziehung auf die religiöse Erfahrung nicht erörtert werden könne, da die Existenz und das Wesen Gottes für den anbetenden und verehrenden Glaubenden nur im religiösen Akt originär gegeben sei. Die religiöse Erfahrung sei zwar kritisch zu befragen, um sie von subjektiver Vorstellung oder Einbildung freizuhalten (Klärung der Voraussetzungen; Gefahr fehlgeleiteter Gottesfiktionen usw.). Als Leitfaden seines Vorgehens aktiviert und präsentiert Schaeffler eine Neuinterpretation der Lehre vom sog. „vierfachen Schriftsinn“ als vier Bedeutungsmomente jeder Erfahrung (63ff) und zugleich (163ff und 190ff) als Ausdruck von vier klassischen Gottesattributen (Transzendenz, Einheit, Vollkommenheit, Personalität und Freiheit).

Denkend soll der Glaubende von seiner Hoffnung Rechenschaft ablegen können, auch angesichts konkurrierender Wahrheitsansprüche in den Religionen (163ff), auch indem er die Gottesbeweise der Metaphysik „neu“ ins Gespräch zu bringen bemüht ist (333ff). Auch hier steht der Entwurf erneut bewusst unter der didaktischen und pädagogischen Aufgabe einer „philosophischen Einübung“ (13) in der Rede von Gott.

Der abschließende 3. Band ist nun in mancher Hinsicht theologisch interessant, vor allem weil Schaeffler von zwei Ekklesiae als Institutionen in beiden

Testamenten spricht (15f), der „Ekklesia Israel“ (75ff, 130ff u. ö.) und der Ekklesia in christlichem Sinn, die entstand durch die durch Christus ausgelöste „Wende einer eschatologischen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israels“ (213ff). Schaeffler will die Überlieferungsgemeinschaften und die sie sichernden Institutionen als „Schulen der Erfahrung“ fassen (vgl. 437ff). Werde – so denkt es Schaeffler – das Christusereignis in seiner Beziehung zur Geschichte der „Ekklesia Israel“ gesehen, könne man auch die klassische Lehre der Christologie von den zwei Naturen Christi neu deuten, also eine Verbindung herstellen zwischen der Lehre von Israel und von der Kirche im Christusereignis, als „Ausdruck des Übergangs von der Christologie zur Ekklesiologie“ (519ff).

Wer sich aufmacht und die drei Bände durcharbeitet (denn ein bloßes oberflächliches, unterinteressiertes Lesen wäre bei der Dichte der Informationen und Gedankengänge kaum zu empfehlen), wird ohne Frage viel lernen können. Jeder, der sich im Bereich der Systematischen Theologie, der Dogmatik, der Ethik, der ökumenischen Theologie oder auch im Dialog zwischen den Religionen, vor allem mit dem Judentum, aufhält, ob als Studierende, als Praktiker oder als Lehrende, sollte sich der Mühe unterziehen und dieses Werk mit Aufgeschlossenheit zur Kenntnis nehmen. Insbesondere Studierende aus dem Bereich der evangelischen Theologie haben heutzutage in ihrem Studium in der Regel kaum die Möglichkeit, solch eine ins „philosophische Denken für Theologen“ einführende und einübende Lehrstunde präsentiert zu bekommen, gehört solch ein Verfahren doch immer seltener zum Curriculum protestantischer Ausbildung dazu. Bereits das Kennenlernen der Möglichkeiten einer konstruktiven Beziehung zwischen Philosophie und Theologie kann ein Gewinn sein, insbesondere deshalb, weil Schaeffler als Philosoph die christliche Tradition sehr ernst nimmt und sie wirklich ein Gesprächspartner und zentraler Gedankenlieferant ist, nicht nur als eine Dekoration oder ein Feigenblatt philosophischer Überlegungen fungiert, wie es nicht selten in solchen Werken vorkommt.

Aus evangelischer Perspektive ist dann allerdings zugleich auch kritisch anzumerken, dass Schaeffler die zentralen Problemanzeigen reformatorischen Denkens und reformatorischer Kritik an den Ergebnissen klassischer römisch-katholischer Fundamentaltheologie, beispielsweise zu den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer „Natürlichen Theologie“, zu den Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen Vernunft, zur Anwendbarkeit und Kritik eines (modifizierten und aktualisierten) vierfachen Schriftsinnes, der sehr problembeladenen theologischen Verwendung des Begriffes „Ekklesia“ für Israel bzw. das Judentum usw. kaum bis gar nicht sachgerecht berücksichtigt und reflektiert. Hier hätte der protestantische Leser sich ein noch breiteres theologisches Problembewusstsein bei Schaeffler gewünscht, da die diskutierten Koryphäen, wie Kant oder Hegel, ja keineswegs als Repräsentanten reformatorisch-evangelischer Glaubenslehre gelten dürften.

Insgesamt ein lesenswertes Werk für den theologisch und philosophisch Fortgeschrittenen, der Interesse an der Wechselbeziehung von Philosophie und Theologie mitbringt. Für Laien ist es weniger geeignet.

*Berthold Schwarz*

# Historische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Stephan Holthaus: *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften*, Hammerbrücke: Jota-Publikationen, 2008, Pb., 251 S., € 12,95

---

Die *Konfessionskunde* vom Dekan der Freien Theologischen Hochschule Gießen, Stephan Holthaus, bietet einen guten Überblick über die konfessionelle Landschaft Deutschlands. In der Einführung beschäftigt sich der Autor zunächst mit der Frage, was überhaupt Konfessionskunde ist. Er definiert die Begriffe Konfession und Denomination und begründet plausibel, warum er sein Buch nicht *Kirchenkunde* oder *Denominationskunde*, sondern eben *Konfessionskunde* nennt (9–12). Weiter geht er auf die viele Christen bedrückende Frage ein, warum es überhaupt eine solche Vielzahl an Konfessionen gibt, obwohl doch Jesus um die Einheit der Kirche gebetet hat (16–18). Ab S. 23 werden dann die Konfessionen – von der römisch-katholischen Kirche bis zur Gemeinschaftsbewegung – stets nach dem gleichen Muster vorgestellt: Zunächst gibt es eine kurze Einleitung zu der jeweiligen Konfession mit Angaben zum Namen der Kirche, zu Entstehung, wichtigen Persönlichkeiten, Mitgliedern weltweit und in Deutschland sowie zentralen Glaubensdokumenten. Dann folgt im ersten Punkt ein Abriss der Geschichte, danach die Darstellung der Lehre und im dritten Punkt wird schließlich auf Literatur und Webseiten hingewiesen, damit die interessierten Leser weiter forschen können.

Das Buch besticht durch seine Prägnanz und Aktualität. Auf engstem Raum werden alle wichtigen Informationen zur jeweiligen Konfession geliefert. Leider vermisst der Leser jedoch einige Konfessionen, die eigentlich in ein solches Buch gehört hätten. Dazu zählen zum Beispiel die Altkatholische Kirche und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten; letztere ist Gastmitglied sowohl der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) als auch der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und hat fünf Mal so viele Mitglieder wie die im Buch dargestellte Herrnhuter Brüder-Unität. Auch die evangelikalen russlanddeutschen Gemeinden werden nur gestreift und einseitig als mennonitisch geprägt dargestellt, obwohl viele von ihnen eine baptistische Prägung aufweisen. Die am Ende des Buches gebotene Kurzdarstellung von Evangelischer Allianz und evangelikaler Bewegung sollte bei einer Neuauflage ergänzt werden um eine Darstellung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Das Buch von Holthaus ist aus evangelikaler Perspektive geschrieben. Es gibt aus eben dieser Perspektive hilfreiche Beurteilungen der Konfessionen. Nicht nur Studenten und Dozenten evangelikaler Ausbildungsstätten sollten auf dieses Buch im Konfessionskundeunterricht zurückgreifen; auch für den universitären Raum ist diese Einführung geeignet. Und nicht zuletzt wird auch mancher theologisch interessierte Laie mit Gewinn in diesem Buch blättern.

Friedhelm Jung

---

Lutz E. v. Padberg: *In Gottes Namen? Von Kreuzzügen, Inquisition und gerechten Kriegen. Die 10 häufigsten Vorwürfe gegen das Christentum*, Gießen: Brunnen, 2010, geb., 255 S., € 19,90

---

Das neue Werk des an der FTH Gießen und der Universität Paderborn lehrenden Historikers Lutz E. von Padberg beschäftigt sich auf dem Hintergrund des „Neuen Atheismus“ mit den zehn wichtigsten Einwänden gegen das Christentum. Es bietet eine leicht lesbare und fachlich fundierte „Argumentationshilfe“ für Christen gegen Standardvorwürfe, die immer wieder gegen den christlichen Glauben vorgebracht werden. Das Spektrum reicht dabei von der blutigen Ketzerverfolgung und der Unterdrückung von Frauen über die Themenfelder Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverbrennung bis hin zum Vorwurf des Antisemitismus und der Verherrlichung des Krieges durch die Kirche.

Von Padberg beschönigt nichts, aber er lässt in einer wohlthuend sachlichen Art die historischen Fakten sprechen. Dabei wird offensichtlich: Pauschale Kritik an „der Kirche“ ist völlig unberechtigt. Sich aus dem Steinbruch der Kirchengeschichte ein paar Brocken herauszunehmen und das alles zu einem Generalangriff auf Kirche und Christenheit zusammenzustellen, wird der geschichtlichen Realität nicht gerecht. Solche Agitationen übersehen: Es gab immer wieder mutige Kirchenführer und Theologen, die den verhängnisvollen Weg der offiziellen Kirche nicht mitgingen und sich für eine friedliche Auseinandersetzung mit Andersdenkenden einsetzten oder sogar Verfolgte in Schutz nahmen. Auch war nicht immer die Kirche der Auslöser von Verbrechen. Nicht selten standen dahinter Staatsmänner mit knallharten Machtinteressen, die die Kirchen für ihre Zwecke missbrauchten. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Hexenverfolgung, die – wie von Padberg überzeugend nachweist – in erster Linie das Werk weltlicher Richter war, nicht der Kirche. Auch konnte sich die Kirche bei den unleugbaren Exzessen und Gewalttaten nie auf das Neue Testament und die Lehre Jesu berufen – ein Zusammenhang, der von Kritikern des Christentums häufig übersehen wird.

Von Padberg warnt außerdem die heutigen Kritiker davor, das gegenwärtige Verständnis von Glaube und Gesellschaft absolut zu setzen und deshalb darauf

zu verzichten, sich in die Situation vergangener Jahrhunderte hineinzusetzen. Eine solche überhebliche Einseitigkeit, die den derzeitigen Zeitgeist zum Maßstab geschichtlicher Beurteilungen macht, sei unangemessen. Andererseits legt von Padberg die Finger in die Wunden der Kirche. Die verhängnisvolle Verquickung von Staat und Kirche wird offen beim Namen genannt, ebenso die Übernahme heidnischer religiöser Praktiken, die nicht selten zu fragwürdigen Entscheidungen und Handlungen führte. Auch zeigt er, dass die Kirche heute ins Gegenextrem fällt: Durch die völlige Abwendung von früheren Handlungen wird mitunter das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, so im derzeitigen völligen Verzicht auf Gemeindegewalt oder Mission. Anstelle von Repression und Verfolgung stehen heute Pluralismus und Unverbindlichkeit in der Lehre im Vordergrund. Das kann nicht die Lösung sein. Außerdem: Zwar verfolgt man keine „Häretiker“ mehr, verteilt aber gerne weiterhin verbale „Ketzerhüte“ an unliebsame Mitchristen.

Die 10 Kapitel des Buches sind alle nach einem gleichen Schema aufgebaut. Zunächst werden die Vorwürfe der Christentumsgegner kurz vorgestellt, danach die historischen Fakten nach dem neuesten Stand der Forschung präsentiert und abschließend ein Fazit gezogen. Jeder Abschnitt ist mit kommentierten Literaturhinweisen versehen. Ein Personenregister schließt den Band ab. Der Autor beschränkt sich als Geschichtswissenschaftler methodisch auf eine historische Analyse und verzichtet auf biblisch-theologische Aspekte. Wo sie doch vorkommen, werden Exegeten sicher einige Interpretationen für diskussionswürdig halten.

Das Buch zeigt: Pauschale Christentumskritik, wie sie derzeit eine Renaissance erfährt, entbehrt jeglicher Kenntnisse der geschichtlichen Fakten. Solchen Parolen kann man nur mit gründlichem kirchengeschichtlichem Wissen und der Arbeit an den Quellen begegnen. *In Gottes Namen?* bietet dazu die Basis. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Stephan Holthaus

## 2. Alte Kirche/Patristik

---

Dietrich-Alex Koch: *Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, geb., 437 Farbabb., 277 S., € 59,90

---

Wer in diesem opulent ausgestatteten Buch einmal angefangen hat zu blättern, wird es nicht so schnell aus der Hand legen wollen. Rasch fühlt sich der Leser und vor allem der Betrachter hineinversetzt in das pulsierende Leben der antiken Welt. Grund dafür sind zunächst die 437 farbigen Abbildungen in bester Druck-

qualität. Sie stammen zum größten Teil von Dieter-Alex Koch selbst, der offenbar nicht nur flüssig und lesbar schreiben, sondern ebenso gut fotografieren kann. Koch, emeritierter Professor für Neues Testament an der Universität Münster, hat von 1989 bis 2008 mit seinen Studierenden zahlreiche Exkursionen in den Lebensraum des frühen Christentums unternommen. Mit diesem vom Verlag sorgfältig edierten Werk (Fehler S. 199 in der Legende zu Abb. 311) legt er gleichsam die Summe dieser Reisen vor. Als Reiseführer zu antiken Stätten ist es aufgrund seiner thematischen Gliederung nicht gedacht, aber es kann bei der Vorbereitung entsprechender Exkursionen helfen und den Blick schärfen.

Im Zentrum des Buches stehen die Bilder (auf dem Umschlag hat der Verlag sich wohl verzählt, denn dort werden 500 Abbildungen angekündigt), „die uns eine faszinierende Epoche der Geschichte unserer eigenen Kultur vor Augen führen“ (15). Trotzdem handelt es sich nicht um ein „Bilderbuch“, in dem die Abbildungen wie in so manchen Werken lediglich schmückendes Beiwerk sind, denn Text und Bild sind bestens miteinander verzahnt. Die rund 60 Abschnitte des Buches beginnen jeweils mit einer kurzen Einleitung, der dann die knapp, aber präzise erläuterten Fotos folgen. Zielgruppe ist eine breitere interessierte Öffentlichkeit, weshalb richtigerweise auf gelehrte Debatten um einzelne historische oder archäologische Details verzichtet wird. Bei strittigen Befunden (auf die bisweilen hingewiesen wird) muss der Leser eben dem Urteil Kochs vertrauen, und das kann er durchaus. Auch einen wissenschaftlichen Apparat gibt es nicht, beigegeben ist eine farbige Karte des Römischen Reiches im 1. und 2. Jh. n. Chr., eine Zeittafel, ein Verzeichnis der Fundorte und ein Register der Bibelstellen. Zum Weiterlesen sind auf den Umschlagklappen fünf Werke neuesten Datums genannt, hier wäre vielleicht doch ein begrenztes Literaturverzeichnis hilfreich gewesen. Ausdrücklich muss erwähnt werden, dass dem Titel entsprechend nicht das Christentum Gegenstand des Buches ist.

Der weitgespannte Horizont des Buches lässt sich am besten mit Kochs eigenen Worten deutlich machen: „In dieser Darstellung geht es mir nicht nur um die im engeren Sinne religiöse Umwelt des frühen Christentums, sondern um die gesamte Lebenswelt, in der sich das Urchristentum entwickelt hat, also auch um Haus, Familie und soziale Netzwerke, aber auch um Wirtschaft, Verkehr und politische Strukturen. Daher gibt es in dieser Darstellung auch Abbildungen von Marktplätzen und Getreidespeichern, von Häfen und Brücken, von Kaisern und Gladiatoren, Sklaven und Freigelassenen. Natürlich fehlen die Bilder von Göttern und Tempeln, von Opferaltären und Kultbildern nicht. Doch wird so die Verzahnung der verschiedenen Bereiche sichtbar z. B. das Haus als Ort privater Religiosität und die Familie als Träger der Totenverehrung; oder der Tempelbezirk als Ort sowohl des Kultes als auch sportlicher und musischer Wettkämpfe; oder die Vereine als Orte sozialer Vernetzung und der Verehrung einer bestimmten Gottheit. So wird erkennbar, dass der religiöse Bereich nicht neben den übrigen Lebensbereichen steht, sondern sie durchdringt“ (5f). Diesem Konzept entspricht der inhaltliche Aufbau des Buches. Der erste Teil behandelt unter der Überschrift

„Die doppelte Globalisierung der Welt“ (16–84) den Hellenismus als globales Kulturprojekt, die Ausdehnung des Römischen Reiches sowie Wirtschaft, Handel und Verkehr im Mittelmeerraum. Der umfangreichste Teil 2 beschreibt „Die antike Stadt als Lebensraum“ (86–182) und vermittelt dabei ein interessantes und instruktives Bild der alltäglichen Welt des. 1. und 2. Jahrhunderts (öffentlicher Raum, Wasserversorgung, Bildungswesen, Freizeit und öffentlich organisierte Massenunterhaltung, soziale Welt, das Haus, die Familie als Träger der Totenverehrung). Hier wäre ein Abschnitt über die Situation der Landbevölkerung hilfreich gewesen. „Die religiöse Welt – Götterwelt und Götterkult“ (184–270) schildert die verschiedenen Göttergestalten und –bilder (zentrale griechische und römische Gottheiten, Fruchtbarkeits- und Heilkulte, Halbgötter und Heroen), die Mysterienkulte sowie Herrscherverehrung und Herrscherkult. Recht kurz ist hier der Abschnitt über das Judentum in der hellenistischen Welt (266–268), den man sich ausführlicher gewünscht hätte.

Das Betrachten der Bilder und die Lektüre des Buches vermitteln einen guten Eindruck von der Lebenswirklichkeit der Menschen des 1./2. Jahrhunderts, mit denen die frühen Christen es zu tun hatten. Deshalb ist es auch ein Beitrag zum besseren Verständnis mancher biblischer Berichte.

Lutz E. v. Padberg

### 3. Reformationsgeschichte

---

Martin Luther: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*. Bd. 3: *Die Kirche und ihre Ämter*, Hg. Günther Wartenberg (†) und Michael Beyer, eingel. von Wilfried Härle, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, geb., XLIII, 750 S.; € 38,-

---

Endlich ist nun auch der dritte Band der zweisprachigen Lutherausgabe erschienen. Er hatte sich auf Grund des Todes des Hauptherausgebers verzögert. Die Einleitung (IX–XLI) wurde deshalb nun auch von W. Härle geschrieben, der in einer gewohnt sorgfältigen Weise die historischen Zusammenhänge und Inhalte der jeweiligen bereitgestellten Texte darstellt. Im Mittelpunkt der Auswahl steht – bei der Hauptthematik des Bandes selbstverständlich – Luthers Hauptschrift „De Captivitate Babylonica ecclesiae – Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520)“ (174–375). Schon gleich im Anschluss an die Heidelberger Disputation (1518) hielt Luther eine Predigt („Sermo de virtute excommunicationis ... – Sermon über die Kraft der Exkommunikation“, 2–15) über die Frage nach der Exkommunikation, deren Brisanz darin bestand, dass er zwischen der „innerlich-geistlichen“ und der „äußerlich-leiblichen“ Exkommunikation unterschied und dabei das kirchliche Recht (der äußeren Exkommunikation) von der „innerlich-geistlichen“ abhängen lässt. Diese Beschneidung der kirchlichen Ge-

walt geschieht im gleichen Atemzug mit der Kritik, kirchliche Exkommunikationen seien häufig ein Mittel zum Geldeintreiben. Noch brisanter wird es, wenn Luther in seiner „Resolutio ... super propositione decima tertia de potestate Papae – Luthers Erläuterung zu seiner 13. These über die Gewalt des Papstes“, 17–171) im Kontext der Debatte mit Johannes Eck (1519) zwar Einsetzung und Primat des Papsttums nicht rundweg ablehnt, aber seine Begründung als göttliches Recht zurückweist und es als aus der Tradition entstandene Einrichtung sieht, die zu behandeln ist wie weltliche Obrigkeiten (passend zu der Zwei-Regimentenlehre, die Luther einige Jahre später systematisch entwickelt). Lässt sich an diesen Texten erkennen, was Luther dann in der Schrift von der „babylonischen Gefangenschaft“ wirkräftig formuliert, wird im zweiten Teil des Auswahlbandes eine Auslegung zu Dan 8 vorgelegt, in dem das (päpstliche) Antichristentum beschrieben wird (377–574) und dann das für die Entwicklung des Ordinationsverständnisses in der lutherischen Kirche hochwichtige Dokument „De instituendis ministris ecclesiae, ad classimum senatum Pragensem Bohemiae – Wie man Diener der Kirche einsetzen soll, an den hochangesehenen städtischen Rat zu Prag in Böhmen (1523)“ (575–648) und die „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi – Ordnung der Messfeier und Kommunion für die Wittenberger Kirche (1523)“ (649–680). In dem Text nach Böhmen geht es nicht nur um die Verhältnisbestimmung der Vorstellung vom „Allgemeinen Priestertum“ zu den in ein öffentliches Amt von der Gemeinde berufene Geistliche mit ihren Aufgaben. Im anderen versucht Luther deutlich zu machen (im Gefolge der Ausschreitungen durch die Bilderstürmer), welche Elemente er für einen evangelischen Gottesdienst vorsieht, der ansonsten (in liturgischen Fragen) in großer Freiheit gestaltet sein kann. Angesichts eines (in Erwägung gezogenen) Konzils, das später in Trient stattfand, und notwendigerweise, wenn es um die Frage nach der Autorität in der Kirche ging, beschäftigte sich Luther mit der Macht der Konzilien („De potestate concilii“, 681–686) und ging dabei auf die schon aus dem vorhergehenden Jahrhundert bekannte Auseinandersetzung zwischen Papalismus und Konziliarismus ein. Der letzte Text antwortet auf „die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen“ („Contra XXXII articulos Lovaniensium theologistarum“, 1545), einer von Luthers letzten Texten, der auf eine Verteidigung der römischen Lehre gegen Luther und die Täufer durch die Löwener Theologen, denen Kaiser Karl V. ausdrücklich zugestimmt hatte. Es schließt sich damit ein Kreis, weil sich Luther hier (der Sache nach) mit seinem reformatorischen Anliegen noch einmal gegen die Position des Kaisers wendet und in der ersten These das Zentrum der reformatorischen Erkenntnis formuliert, was sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Leben und Wirken hindurchzieht: „Quidquid in Ecclesia Dei docetur sine Verbo, mendacium et impietas est – Was auch immer in der Kirche ohne das Wort gelehrt wird, ist Lüge und Gottlosigkeit“.

Die Texte dieses Bandes zusammenfassend lassen sich fünf Hauptpunkte erkennen: 1. Es geht um die Frage, was die Kirche ihrem Wesen nach ist. 2. Es geht um die Frage nach den Bedingungen für Zugehörigkeit zur und Ausschluss

aus der Kirche. 3. Es geht um die Legitimität des Papsttums und – zusammen mit der Frage nach Konzilien – um die Autorität in der Kirche. 4. Es geht um das Verständnis vom Priestertum und seinem Dienst in Gottesdienst und Gemeinde. Und 5. geht es um das Verhältnis zwischen dem (Allgemeinen) Priestertum und dem ordinationsgebundenen Amt.

Es muss nicht besonders darauf hingewiesen werden, dass sich die reformatorischen Erkenntnisse aus Beschwernissen der Gestalt der damaligen Kirche entwickelt haben und dass es deswegen unumgänglich ist, dass diese Erkenntnisse dann – nicht nur (kirchen)politisch – weitreichende Folgen für die Gestaltung der reformatorischen Kirchen haben mussten. Diese unübersehbaren Wechselwirkungen zu bedenken, kann nicht nur die Aufgabe des Reformationshistorikers sein, sondern muss von allen bedacht werden, die Verantwortung in ihrer jeweiligen Kirche spielen. Es kann also nur noch einmal gedacht werden für diese exzellent ausgewählte und eingeführte Quellenausgabe, die im Übrigen im 3. Band durch ausführliche Register (für alle Bände) aufgeschlüsselt wird. In einer Zeit, in der häufig über hohe Preise bei Büchern geklagt wird, sei zum Schluss darauf hingewiesen, dass diese Ausgabe – angesichts des Inhaltes (aber nicht zuletzt auch des „Dienstes“ einer guten Übersetzung) – ausgesprochen günstig ist. Entstanden war die Idee zu dieser Werkausgabe bei der Vorbereitung eines kirchenhistorischen Seminars. Es ist zu wünschen, dass – an Universitäten und theologischen Seminaren – nun zahlreiche Veranstaltungen stattfinden, um mit Hilfe dieser Ausgabe in die Reformationstheologie einzuführen.

*Klaus vom Orde*

---

Johannes Schwebelin: *Deutsche Schriften*, Hg. Bernhard H. Bonkhoff, mit einer historisch-theologischen Einleitung von Thomas Hohenberger, Texte Dokumente 5, Speyer: Verlagshaus Speyer, 2009, Pb., 128 S., € 12,-

---

Johannes Schwebelin (auch: Schwebel) (ca. 1490–1540) ist als Reformator des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken und Mitglied des Ebernburgkreises um Franz von Sickingen (Martin Bucer, Johannes Oecolampad, Caspar Aquila) eine der wichtigen Figuren der südwestdeutschen Reformation. Die von dem ausgewiesenen Kenner der pfälzischen Kirchengeschichte Bernhard Bonkhoff verantwortete Edition der vier erhaltenen Werke Schwebelins aus der entscheidenden Zeit 1522–1525 gibt einen guten Einblick in die Entwicklung, historisch-biographische Verortung und Anliegen des Wirkens dieses Reformators. Dazu tragen wesentlich die Kommentare Bonkhoffs und die gute Einführung Hohenbergers (9–50) bei. Editionsprojekte zielen immer auch auf die gegenwärtige Situation ab: so hebt der Herausgeber die Reformbedürftigkeit der evangelischen Landeskirche hervor. Als Grund wird deren Verunsicherung über die Bedeutung des Wortes

Gottes als authentisches und einzig tragfähiges Fundament der Kirche herausgestellt, als Abhilfe eine Rückbesinnung auf die reformatorischen Wurzeln, wie sie in den Schriften Schwebelins begegnen (vgl. 5).

Für Schwebelins Frömmigkeit bleibt seine humanistische Erziehung und seine Zeit als Kleriker im bewusst karitativ ausgerichteten Hospitalorden in Pforzheim maßgeblich (1510–1522). 1522/23 hält er sich auf der Ebernburg auf, ab 1524 nach einer kurzzeitigen Rückkehr nach Pforzheim in Zweibrücken. Dort wird sein reformatorisches Wirken zunächst nur geduldet und erst ab 1532 durch den Landesherrn aktiv unterstützt.

Die vier hier neu edierten Werke sind Beispiele für reformatorische Flugschriften, die durch ihren knappen Umfang, ihre eher praktische Ausrichtung, ihre großen Stückzahlen und vielfältigen Verbreitungswege (Aushang, öffentliche Verlesung) in hohem Maß auf die öffentliche Meinung Einfluss nehmen konnten (vgl. 13f). Dabei unterscheiden sie sich in der Literaturgattung.

In der Kampfschrift gegen das Ablasswesen (1522) (79–88) geht es Schwebelin noch um eine Beseitigung von Missständen (vor allem diverse bürokratische und kirchenrechtliche Vermittlungsinstanzen, überflüssige Gebühren, Missbrauchsmöglichkeiten) innerhalb des an sich für richtig gehaltenen Ablasswesens. Die Bibel wird in humanistischer Tradition noch ohne rechtfertigungstheologische Zuspitzung vor allem als ethische Weisung verstanden (vgl. 23–26).

Dagegen lässt sich in der Pforzheimer Predigt über Joh 10,11–16 (1524) (89–97) eine für die Reformation charakteristische Zentrierung auf die Heilsbedeutung Christi in Kontrastierung zu der ethisierenden und sich teilweise auf Menschenlehren stützende Religiosität der Altgläubigen ablesen.

Die Trostschrift über Psalm 116 an die verfolgten evangelischen Christen in Stadt und Bistum Metz (1525) (99–108) setzt den Akzent anders als die spätmittelalterliche *Ars-moriendi*-Literatur weniger auf die Überwindung der Sünden- und Todesangst und versteht vor allem das Leiden nicht als verdienstliches Werk, sondern beschreibt das Leiden Christi als exemplarisch für den Kreuzescharakter der christlichen Existenz allgemein. Das Evangelium als Predigt vom Kreuz zieht die Kreuzesnachfolge in der Weise der Verfolgung und Leidensgemeinschaft mit Christus nach sich, die nur im Glauben zu bestehen ist. Die Glaubenden befinden sich in einer Unmittelbarkeit gegenüber Gott und bedürfen keines Amtes als Vermittlungsinstanz.

Am deutlichsten fassbar ist die reformatorische Theologie im Lehrschreiben „Hauptstück und Summa des ganzen Evangeliums und worinnen ein christlich Leben steht“ (1525) (109–127). Im ersten Teil der 21 Artikel wird die enge Verbindung zwischen Wort Gottes und Glauben herausgearbeitet, im zweiten die christozentrisch fokussierte Rechtfertigungsbotschaft entfaltet. Beides wird jeweils mit einer Warnung vor Versuchen des Teufels verknüpft, die Menschen vom Wort Gottes und von Christus bzw. der durch Christus geschenkten Gerechtigkeit Gottes wegzuführen. Wichtig für die theologische Einordnung Schwebelins ist der Verweis auf die Taufe und vor allem das Abendmahl, zu dem eine zwi-

schen Luther und Zwingli vermittelnde, den Schweizern und Oberdeutschen allerdings näher stehende Haltung eingenommen wird. Bonkhoff kritisiert, dass in der durch den Sohn Heinrich verfassten Biographie Johannes Schweblins von 1597 (51–71) und mehr noch in der späteren Geschichtsschreibung der Einfluss Luthers auf Schweblin unterschätzt und eine vermeintliche Vorreiterrolle Zweibrückens in der Reformation konstruiert wird (72–73).

Hohenberger stellt Schweblins Streben nach einer praktischen Nutzenanwendung theologischer Einsichten, vor allem für den alltäglichen Glaubensvollzug und die Seelsorge, heraus (18.25.32.42.46.50). Ob allerdings die Wortschöpfung „Glaubensethik“ (9.46) sich für die Artikulation dieses Anliegens eignet, ist die Frage. Sicherlich zutreffend ist die von Hohenberger konstatierte Nähe Schweblins zu Melancthon, vor allem im Hinblick auf das irenisch-vermittelnde und humanistisch orientierte Vorgehen Schweblins (50). Allerdings trifft er sich mit Luthers zentralen Anliegen in der immer weiteren Präzisierung des „Sola Scriptura“. Um der Glaubens- und Heilsgewissheit willen kommt die Bibel als Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisquelle in Schweblins Schriften ausgiebig zu Wort, wobei Zweifel an biblischen Inhalten immer nur durch die Bibel und deren Wirkung selbst überwunden werden können (vgl. 34.40.42.44.47).

Christian Herrmann

---

Matthias Pohlig: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, Ln., XIII, 589 S., € 99,–

---

Geschichtswissenschaftler interessieren sich heute verstärkt für Historiographien und Erinnerungskulturen früherer Epochen. Dies gilt auch für Pohlig, Historiker an der Humboldt-Universität Berlin, der der Geschichtsschreibung des Lutherums zwischen Luthers Tod 1546 und dem Reformationsjubiläum 1617 seine umfangreiche Doktorarbeit gewidmet hat. Heinz Schilling, der Betreuer der Dissertation, ist durch seine bahnbrechenden Arbeiten zur Konfessionalisierung in der frühen Neuzeit bestens bekannt. Es verwundert daher nicht, dass auch Pohligs Untersuchung, wie bereits der Titel ausweist, der Konfessionsfrage im „Konfessionellen Zeitalter“ nachgeht. Die lutherische Historiographie drängt sich hier als Forschungsgegenstand geradezu auf, bedenkt man die identitätsstiftende Funktion allen Geschichtsdenkens, aber auch die Wirkmächtigkeit gerade der in diesen Jahrzehnten entwickelten Geschichtsentwürfe. Hier mangelte es bislang an einer umfassenden Darstellung. Pohlig hat sich nicht weniger vorgenommen als eine solche zu erarbeiten und dabei auch nicht die immense Materialfülle gescheut, die sich in dem 65 Seiten starken Quellen- und Literaturverzeichnis andeutet. Das Ergebnis der Mühen kann sich sehen lassen: Mit analytischer Schär-

fe, Theoriebewusstsein, einer präzisen, wenn auch nicht immer einfachen Diktion und einer eindrucksvollen Literatur- und Quellenkenntnis hat Pohlrig breite Schneisen durch ein undurchdringliches Waldstück neuzeitlicher Historiographiegeschichte geschlagen und sicherlich das neue Referenzwerk zum Thema verfasst.

Pohlrigs Buch ist eine theoretisch reflektierte Literaturgeschichte lutherischer Universal- und Kirchengeschichtsschreibung. Im Zentrum stehen weniger die Leser und ihre Erinnerungskultur als vielmehr die Geschichtswerke selbst. Darunter befinden sich berühmte und über Jahrhunderte gebräuchliche Gesamtdarstellungen wie Johannes Sleidans *De quatuor summis imperiis* (1556), Philipp Melanchthons *Chronicon Carionis* (1558–1565) und die in einem „in seinem Jahrhundert singulären Gelehrtenteamwork“ (371) entstandenen *Magdeburger Zenturien* (1559–1574). Aber auch weniger einflussreiche und heute gänzlich vergessene Geschichtsschriften unterschiedlichster Art werden behandelt. Von einigen Ausnahmen abgesehen, gliedert und analysiert Pohlrig sie nicht nach Topoi und Motiven (hier ist Raum für weitere Forschungen), sondern nach Gattungen und Diskursen. Mit Gattungen meint er zum einen die für ihn grundlegende Unterscheidung von Universal- und Kirchengeschichtsschreibung, zum anderen deren Untergliederung in Universalchroniken, Kirchengeschichten, Exempelkompilationen, Kaiserhistorien, Heiligen- und Märtyrerviten, Geschichtskalender und weitere literarische Formen. Die Gliederung nach Genres ist dabei Strukturmerkmal und These zugleich, denn Pohlrig ist überzeugt, dass die Gattungen als „literarisch-soziale Institutionen“ eine heute oft unterschätzte „Eigengesetzlichkeit“ und damit auch Einfluss auf den jeweils vermittelten Inhalt besessen hätten (155f). Demnach präformierten und kanalisiert die Gattungen mit ihren Konventionen und Sprachregistern auch den „konfessionellen Identitätsdiskurs“ in den Geschichtsschriften (510f).

Gattungen der Kirchengeschichtsschreibung, zu denen Pohlrig etwa Kirchengeschichten, Lutherbiographien, Heiligen- und Kirchenkalender, „Enzyklopädien päpstlicher Laster“, Kataloge von „Wahrheitszeugen“ sowie martyrologische Werke zählt, eigneten sich am stärksten zur lutherischen Identitätsstiftung und zur religiös-konfessionellen Abgrenzung. Auch innerprotestantische Kämpfe gegen die Reformierten und selbst innerlutherische Kämpfe zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten konnten hier ausgefochten werden. Ins Auge fällt nach Pohlrig jedoch die weitaus stärkere Ablehnung des Papsttums (als Antichrist), die die lutherische Kirchengeschichtsschreibung trotz aller innerevangelischen Differenzen zur Grundlage einer gemeinprotestantischen Memoria machte. Matthias Flacius Illyricus prägte in Aufnahme von Überlegungen Luthers und vor allem Melanchthons den Begriff des *testis veritatis* als Schlüsselbegriff protestantischer Geschichtsdeutung und stellte damit dem postulierten Verfall in der Kirchengeschichte bis zur Reformation eine Kontinuitätslinie der wahren Gläubigen gegenüber. Auf die höhnische Frage des katholischen Gegners, „Lieber wo war denn die Evangelische Kirche / ehe denn ewr Luther herfür kam?“ (77), konnte man

daher neben der Bibel auch auf Personen der Kirchengeschichte verweisen, wenn deren Auswahl auch, wie Pohlzig zeigt, recht willkürlich ausfallen konnte.

Die Universalgeschichtsschreibung in Form von Chroniken, Chronologien, Kaiserviten und universalhistorischen Kalendern war dagegen weniger konfessionell imprägniert. Hier folgte die Geschichtsschreibung neben der danielischen Prophetie von den vier Weltreichen allgemeinen moralischen und politischen Urteilkriterien. Es handelte sich dabei noch nicht um eine Säkularisierung des Geschichtsdenkens, wohl aber, so argumentiert Pohlzig, um eine „gewisse Autonomisierungstendenz der profanen oder politischen Geschichte“ (147). Diese Autonomisierungstendenz, eine Abwehr konfessioneller Totalitätsansprüche (499), sei allerdings paradoxerweise auf eine genuin konfessionelle Ursache – nämlich Luthers Unterscheidung von Kirche und Welt, Heils- und Erhaltungsordnung – zurückzuführen. Pohlzig spricht mehrfach von einer „historiographischen Applikation der Zweireichelehre“ (498f, 501; vgl. 147, 269). Pionier dieser Konzeption war seiner Meinung nach Melanchthon, den er auch für den Urheber des „Theorems der kontinuierlichen Abfolge der Kirchenlehrer“ (295; vgl. 297) sowie für den maßgeblichen Anreger der einflussreichen Geschichtskalendarien (418) und somit für den eigentlichen „Vater“ der lutherischen Geschichtsschreibung hält (498).

Man muss nicht jede von Pohlzigs Thesen *in toto* übernehmen und könnte beispielsweise den Einfluss der Zweireichelehre oder die von Pohlzig herausgestellte innere Spannung zwischen Kontinuitäts- und Verfallsmodell in den Kirchengeschichten (311, 317f) etwas niedriger veranschlagen, wenn seine Thesen auch nicht abwegig sind. Diskutieren ließe sich auch darüber, ob die Vergangenheit bei der Konstruktion der eigenen Identität im 19. Jahrhundert tatsächlich eine geringere Rolle spielte als im 16. Jahrhundert (44f). Pohlzigs Ausführungen sind jedoch in den allermeisten Fällen gut begründet, auf der Höhe der Forschung und auch bei den theologisch diffizilen Fragen, etwa in dem instruktiven Kapitel über „Apokalypsenkommentare als Kirchengeschichtsschreibung“ (462–493), für einen Autor, der kein Theologe ist, erstaunlich informiert. Druckfehler (VIII „Zeitalter“, 59 „zum größerem Ruhm“, 155 „kann [...] übernommen werden kann“, 222 „erschiedenen Werk“, 305 Fn. 191 „auf v.a. auf“, 402 „gegen Reformierten und Juden“, 427 „zu präsent zu halten“, 491 „dabei bleiben aber auch stehen“, 502 „bemühte sich sich“ u. a.) sind eher selten. Neben einem Personen- und Sachregister runden die gediegene Ausstattung und Verarbeitung des Buches, die allerdings auch ihren Preis haben, den positiven Gesamteindruck ab. Pohlzigs Dissertation leistet einen interessanten Beitrag zum geistesgeschichtlichen Verständnis des frühen Luthertums; und wer sich intensiver mit Geschichtsschreibung in der Frühen Neuzeit beschäftigen will, wird um die Monographie in Zukunft nicht herumkommen.

Jan Carsten Schnurr

#### 4. Neuzeit

---

Martin Brecht: *Johann Valentin Andreae. 1586–1654. Eine Biographie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, Hb., 389 S. € 49,90

---

Während seines ganzen Forscherlebens hat sich der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker M. Brecht mit seinem (württembergischen) Landsmann und – wie er im vorliegenden Buch verrät – sogar Vorfahren Johann Valentin Andreae beschäftigt. Es liegt hier also eine Art Zusammenfassung der langjährigen Forschungsergebnisse vor. Sie ist über weite Strecken geradezu spannend geschrieben und bietet einen wichtigen Einblick in die Frömmigkeit der ersten Jahrzehnte im 17. Jh. Der in den letzten Jahren stark in den Fokus genommene Johann Arndt, bei dem die Verbindung zu Andreae auch erkennbar wird, bekommt hier einen wichtigen Vertreter seiner Zeit an die Seite gestellt, der – durchaus vergleichbar mit Arndt – zwar in hohe kirchliche Ämter gekommen ist, aber in seiner Ausbildung und in einer Reihe seiner Veröffentlichungen durchaus eigenwillige, wenn nicht gar der Heterodoxie verdächtige Werke verfasst hat. Was eigentlich schon lange bekannt ist, aber trotzdem immer wieder in der (volkstümlichen) Literatur und wohl durchaus in manchen kirchenhistorischen Überblickveranstaltungen auftauchen wird, nämlich das Märlein von der „toten Orthodoxie“, der endlich der Pietismus am Ende des 17. Jh. geistliches Leben einzuhauchen vermochte, muss endgültig begraben werden. Wie immer im Einzelnen zu verstehen, so sind die Veröffentlichungen Andreaes von der Notwendigkeit und Ratschlägen zur Durchführung einer Reformation der lutherischen Kirche durchzogen.

Beispielhaft dafür sei auf das große „Geheimnis“ in Andreaes Schriften und Wirken hingewiesen: Die drei „Basis“-Texte des Rosenkreuzermythos, wie man wohl mit Fug und Recht formulieren kann, sind die „Fama Fraternitatis“, die „Confessio Fraternitatis“ und die „Chymische Hochzeit“ (in dieser Reihenfolge erschienen, aber letztere war schon vorher handschriftlich im Umlauf), in der ein Christian Rosenkruz (geb. angeblich 1378) an einer sieben Tage andauernden Hochzeit teilnimmt, in der es um eine Art Reinigungsweg für den Helden geht, an dessen Ende er sich als „Türsteher“ einer wahrhaft christlichen Kirche wiederfindet. In der „Fama“ geht es um eine theosophische „Bruderschaft“ (fraternitas) bzw. einen Orden, in der zum Ausdruck gebracht wird, dass – jetzt am Ende der Tage – eine erweiterte Erkenntnis des Sohnes (Gottes) und der Natur durch Gott geschenkt sei. Oberhaupt der Bruderschaft ist der schon erwähnte Christian Rosenkruz, der nach einer Reise durch den Orient, Nordafrika und Spanien seine Weisheit in einem Orden weitergeben will. Schließlich – nach 120 Jahren – werde diese Weisheit der Öffentlichkeit vorgetragen. Hier muss die Rosenkreuzer-Saga nicht weiter dargestellt werden, die im Übrigen auf eine „Generalreformation“ hinzielen möchte. Entscheidend ist, dass sie in den ersten Jahren nach ihrem

Erscheinen geradezu einen publizistischen Sturm losgetreten hat, in dem Spuren dieser ominösen Bruderschaft aufgedeckt zu werden behauptet wurde, sich aber auch die Warner und Gegner zu Wort meldeten. Ihr Urheber distanzierte sich schnell davon und bezeichnete die hier vorgetragenen Ideen später als „ludibrium“. Bedeutsam jedoch blieb, dass er anstelle einer Rosenkreuzerbruderschaft in einem anderen Werk eine Einladung zur „Bruderschaft Christi“ (1617/18) aussprach und Andreae sich hier – ähnlich wie Johann Arndt – für eine Intensivierung der Frömmigkeit stark machte. Auch wenn der von Andreae beschriebene Rosenkreuzerorden eine literarische Fiktion war, auf die einige Zeitgenossen „hereingefallen“ sind, waren die Gedanken dennoch präsent und wurden nicht nur in Rosenkreuzerverbindungen am Ende des 18. Jh. lebendig (vgl. die Beschäftigung Johann Gottfried Herders mit Andreae und besonders das Denkmal, das er ihm in seinem Brief vom 5.5.1786 an den Übersetzer der Schriften Andreaes setzt [*J.G. Herders Sämtliche Werke*, Bd. 20, Tübingen 1830, 248–259], und in dem er sich auch zum Rosenkreuzermythos äußert [ebd., 255–258]), sondern sie gewannen mit Rudolf Steiners Anthroposophie im 20. Jh. eine neue Gestalt.

Neben diesen Schriften verfasste Andreae noch als junger Mann weitere Schriften, die ihm einen Platz unter den Literaten verschaffte, freilich in der Germanistik heute eher am Rande, worauf im vorliegenden Buch der Sohn des Verfassers, Christoph Brecht, als Germanist in einem eigenen Essay hinweist (313–348).

Andreae gehört in die Riege der großen Theologenfamilien in Württemberg. Stellvertretend sei auf seinen Großvater Jacob Andreae verwiesen, der maßgeblich am Zustandekommen der Formula Concordiae (1580) beteiligt war. Andreae selbst, ebenfalls zum Pfarrer bestimmt, musste – aus heute nicht mehr genau zu rekonstruierenden Gründen – sein Studium in Tübingen abbrechen (er wurde relegiert). U. a. als Informator junger Adliger reiste er geradezu durch das ganze südliche und westliche Europa, wo er – neben seiner unstillbaren Leselust – sich eine umfassende Bildung erarbeitete, die er schon als junger Mann in den Rosenkreuzerschriften zum Ausdruck brachte (eine Beobachtung, die die Frage aufwarf, ob er denn wirklich der Autor gewesen sein könne). Schließlich gelang es ihm – durch Protektion – doch ein geistliches Amt im Herzogtum Württemberg zu erhalten.

Auch wenn am Ende der ehrenvolle Posten des Prälaten und Abts des Klosters Bebenhausen stand, dem von 1639–1650 die Aufgabe des Hofpredigers und Konsistorialrates vorausging, wird man sagen müssen, dass Andreae seine stärkste Geschichtswirksamkeit durch seine (früh entstandenen) Schriften entfaltet hat, deren bedeutendste schon erwähnt wurden. Sie werden im vorliegenden Buch alle vorgestellt. Da sie oft nicht leicht greifbar und zudem in lateinisch verfasst sind, rücken sie mit dieser Biografie neu ins Licht und sie werden insgesamt auch so spannend beschrieben, dass man Lust bekommt, sich die Originale vorzunehmen. Es ist die dem Verfasser eigene Art, den „Helden“ selbst zum Sprechen zu bringen und seine Botschaft nicht durch eine allzu starke Kommentierung in eine

bestimmte Richtung zu lenken. Das bedeutet freilich nicht, dass man das persönliche innere Engagement des Verfassers nicht erkennen würde. Dies zeigt sich etwa dort, wo es ihm nachgerade persönlich nahe geht, keine rechte Erklärung dafür gefunden zu haben, dass Andreae sich vor der weitgehenden Verwüstung Calws, wo er von 1620–1634 als Superintendent wirkte, mit seiner Familie in Sicherheit brachte und nicht bei seiner Gemeinde blieb. Freilich muss zu Andreaes „Ehrenrettung“ gesagt werden, dass er im Anschluss seine weitreichenden Beziehungen spielen ließ, um der arg geschundenen Stadt umfangreiche Hilfe zukommen zu lassen.

An dieser Stelle kann die Biografie Andreaes nicht umfassend erzählt werden, sondern soll nur festgestellt werden, dass der Verfasser ein spannend zu lesendes Buch vorgelegt hat, das nicht nur das Werk und die pastorale Wirksamkeit vorstellt, sondern das Beziehungsgeflecht, das Andreae aus der Calwer Provinz ebenso unterhielt wie aus der Landeshauptstadt Stuttgart. Vor allem ist an seine intensive Beziehung zu Herzog August von Braunschweig-Wolfenbüttel zu erinnern. Zum Aufbau von dessen Bibliothek (heute: Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, eine der bedeutendsten Barockbibliotheken überhaupt) hat er sich größte Verdienste erworben.

Der Stil des Buches ermöglicht ein „lockeres“ Lesen. Er wird ergänzt durch zahlreiche Abbildungen, die nicht nur Andreae im Verlauf seines Lebens zeigen, sondern auch die wichtigsten Frontispize seiner Werke. Vermutlich um das Buch auch nichtwissenschaftlichen Lesern nahezubringen, ist der komplette Fußnotenapparat in den Anhang verbannt worden. Da die Anmerkungen zudem in jedem Kapitel mit neuer Zählung beginnen, ist das parallele Mitlesen der Fußnoten, die ja üblicherweise die Belege und weiterführende Hinweise bieten, ein mühsames Geschäft. So etwas ist bei der modernen Herstellung von Büchern eigentlich nicht mehr nötig. Dies ist der gravierendste Mangel. Die Anzahl der Druckfehler (teilweise vermutlich durch die automatisierte Silbentrennung entstanden) hätte ebenfalls geringer ausfallen sollen.

Auch für Leser, die sich nicht schwerpunktmäßig mit dem Beginn des 16. Jh. beschäftigen, lohnt sich die Lektüre, lässt sie doch neben den genannten Einblicken zudem noch manche Kenntnis der politischen Situation während des Dreißigjährigen Krieges auffrischen.

*Klaus vom Orde*

---

Ian M. Randall: *Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2009, Pb., 222 S., € 14,90

---

Rechtzeitig zum 400. Geburtstag der baptistischen Bewegung, deren erste Gemeinde 1609 in Amsterdam gegründet wurde, hat Randall ein Buch über den eu-

ropäischen Baptismus veröffentlicht. Es handelt sich nicht um ein in erster Linie für Theologen oder Historiker verfasstes wissenschaftliches Werk, das alle Aussagen akribisch mit Fußnoten belegt; vielmehr legt Randall ein Buch vor, das – auf solider akademischer Arbeit basierend – eine breite Leserschaft im Blick hat.

Randall kommt aus Schottland, hat Geschichte und Wirtschaft an der Universität Aberdeen und Theologie am Regent's Park College in Oxford studiert und u. a. als baptistischer Pastor sowie als Dozent am Spurgeon's College in London gearbeitet. In den ersten Kapiteln seines Buches macht der Autor deutlich, dass das Proprium des Baptismus, die Glaubenstaufe, bereits knapp 100 Jahre vor Entstehung der baptistischen Bewegung mit dem Aufkommen der Täufer in Zürich kirchengeschichtlich in Erscheinung trat. Menno Simons übernahm das Erbe der Täufer und wurde im 16. Jahrhundert zum Gründer der nach ihm benannten Kirche. Anfang des 17. Jh. wird dann John Smyth, zunächst ein anglikanischer Priester, der stark vom Puritanismus beeinflusst war, mit seiner Selbsttaufe zum eigentlichen Begründer des Baptismus. Diese Taufe soll Ende 1608 oder Anfang 1609 in Amsterdam stattgefunden haben (18), wohin die englischen Separatisten zuvor geflohen waren. Randall erläutert kenntnisreich den langen Vorlauf und die näheren Umstände, die schließlich zur Selbsttaufe von Smyth führten, der seinerseits dann andere Personen taufte und so die erste baptistische Gemeinde gründete.

Nachdem die junge Amsterdamer Gemeinde bereits 1611 wieder nach England zurückgekehrt war und in Spitalfields die erste Baptistengemeinde auf englischem Boden gegründete hatte, breitete sich die baptistische Bewegung nur langsam in England, Schottland und Irland aus. Noch langsamer fasste der Baptismus auf dem europäischen Festland Fuß. Erst mit Johann Gerhard Oncken (1800–1884) änderte sich dies. Randall zeigt auf, dass Oncken in der Tat eine Schlüsselperson war. Er und seine Mitstreiter Julius Wilhelm Köbner und Gottfried Wilhelm Lehmann verhalfen dem Baptismus in Mittel- und Osteuropa zum Durchbruch. Mit ihrem Motto „Jeder Baptist ein Missionar“ mobilisierten sie die Laien in den Gemeinden. Die Mitgliederzahlen stiegen in kurzer Zeit erstaunlich an. Im Todesjahr Onckens gab es in Deutschland 96 Gemeinden mit 16.000 Mitgliedern.

Doch die Geschichte des Baptismus weist neben Licht auch Schatten auf. Randall verschweigt nicht die Krisen. So kam es etwa in der deutschen Muttergemeinde in Hamburg zu einer Spaltung, die über Jahre hin die ganze deutsche baptistische Bewegung schwächte (67).

Randall erweist sich nicht nur als guter Kenner des deutschen Baptismus. Zugleich zeigt er mit viel Liebe zum Detail auf, wie die baptistische Bewegung nach und nach in praktisch alle Länder Europas vordringt und Gemeinden gründet. In Kap. 16 sprengt der Autor dann seine im Titel des Buches selbst gesetzten Grenzen und beschreibt auch die Gründung von baptistischen Gemeinden im Nahen Osten (183ff).

Abgerundet wird das Buch durch eine Zeittafel zum europäischen Baptismus, eine Auswahlbibliographie, ein ausführliches Register sowie durch interessante Fotos aus der Geschichte des Baptismus in Europa.

Das englisch geschriebene Buch ist in einem deutschen Verlag erschienen. Es ist zu wünschen, dass der Verlag möglichst bald eine deutsche Übersetzung vorlegt, damit auch jene, die des Englischen nicht mächtig sind, dieses lesenswerte Werk in ihrer Muttersprache studieren können. Zu empfehlen ist es auf jeden Fall allen, die an der Geschichte des europäischen Baptismus interessiert sind.

Friedhelm Jung

---

Sünne Juterzenka: *Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermision in der Frühen Neuzeit*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 143, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, geb., 367 S., € 58,90

---

C. Bernet, der sich geflissentlich um das Bekanntwerden und Wahrgenommenwerden der Quäker bemüht, hat sich darüber beklagt, dass in der 4-bändigen „Geschichte des Pietismus“ (1993–2004) diese nicht in gebührendem Maße berücksichtigt werden, zumal in dieser Darstellung der Pietismus ja nicht auf den deutschen Raum eingeschränkt wird. Ob die Klage gerechtfertigt ist, mag diskutiert werden. Trotz reichlicher Erwähnungen wird ihnen kein eigenes Kapitel gewidmet. Es muss jedoch festgehalten werden, dass die Pietisten immer wieder einmal in Nähe quäkerischer Frömmigkeit gerückt werden. Dies gehört auch im weitesten Sinn zum Hintergrund von Speners Schrift *Warhafftige Erzehlung/ Dessen was wegen des so genannten Pietismi in Teuschland ... vorgegangen* (1697,<sup>2</sup>1698; Ndr. Hildesheim 2005). Inzwischen liegt mit der hier zu besprechenden von H. Wellenreuther betreuten Dissertation ein hilfreiches Buch vor, das die Ausbreitung der Quäker und ihre Vernetzung mit Menschen ähnlicher Frömmigkeit aufzeigt.

Nach der Einleitung, die sich v. a. um die Skizzierung von Forschungslage und Methode bemüht, werden in drei Kapiteln dargestellt: „Die erste Phase der europäischen Quäkermision“, „Vernetzung“ und „Dialog und Dissens“. Abgerundet wird die Arbeit durch ein „Fazit“ und einen ausführlichen Anhang, der neben Quellen- und Literaturverzeichnis und einem Personen- und Ortsregister auch reichlich Tabellen und insbesondere Quäkerpublikationen von 1655–1720 aufnimmt. Dankenswerterweise formuliert die Verfasserin in ihrer Arbeitsthese präzise: „Die Geschichte der Quäkermision ist ... Teil einer Geschichte der Abgrenzung des neu entstandenen radikalen Spektrums vom religiösen Mainstream der Amtskirchen einerseits und der Binnendifferenzierung innerhalb dieses Spektrums andererseits“ (19). Gleichzeitig, so wird betont, gehört das Quäkertum

des 17. Jh. zu einem „auf gesamtgesellschaftliche Erneuerung zielenden Reformprojekt“ (20), das grenzübergreifend war. Es liegt auf der Hand, dem Thema „Vernetzung“ besondere Aufmerksamkeit zu schenken und dabei „Ego-Netzwerke, also Beziehungen eines einzelnen Akteurs zu allen Interaktionspartnern“ und „Gesamtnetzwerke“ (32) zu berücksichtigen. Entsprechend werden nach der Beschreibung der Rundreisen von Quäkermissionaren durch Europa (bis Danzig) (z. B. G. Fox) „Maklerfiguren“ (140–162) thematisiert, die von den Quäkern kontaktiert wurden, weil sie sich durch diese eine Verbreitung ihrer Ideen erhofften, freilich ohne sie für das Quäkertum gewinnen zu können. Dazu gehören etwa Elisabeth von der Pfalz und F. M. von Belmont. Sogenannte „Multiplikatoren“ (163–183) waren die Quäker, die durch Rundreisen und Schriften die Quäkerlehre verbreiteten. Der bedeutendste war Robert Barclay, der mit seiner „Apologia“ eine Lehre der Quäker verfasste, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Neben diesen Einzelpersonlichkeiten ist die Kontaktnahme zu ganzen Gruppen beschrieben, die sich am Rande des kirchlichen Mainstream oder außerhalb befanden. Neben den in den Niederlanden beheimateten Mennoniten, Remonstranten und Kollegianten finden sich auch die Frankfurter „Saalhofpietisten“, die aus der Spenerschen Erneuerungsbewegung stammten und sich – wenigstens teilweise – in den 1680er Jahren von der Kirche separierten. Die unterschiedlich intensiven Kontakte, die sowohl Annäherung als auch Ablehnung beinhalteten, lassen sich hier im Einzelnen nicht beschreiben. Gemeinsam – auch mit dem innerkirchlichen Pietismus – war ihnen wohl die Hoffnung auf eine durch eine geistliche Erneuerung bewirkte Reform von Gesellschaft und Kirche. Inhaltlich umschreibt die Verfasserin unter den Stichworten „Offenbarung“, „Weltabkehr und Weltüberwindung“ und „sufferings“ die wesentlichen Lehren der Quäker. Dabei ist – auch in der weiteren Auseinandersetzung mit den Quäkern – die Frage nach der Offenbarung von entscheidender Bedeutung, wobei von einem „inneren Licht“ gesprochen wird, das Menschen – auch unabhängig von einer geistlichen Erweckung – geschenkt sei. Die Erweckung ist eine Hinkehr zu diesem inneren Licht. Nun kann es zu Offenbarungen kommen, die die Bibel fortschreiben. Die Weltabkehr ist verbunden mit der Vorstellung der christlichen Vollkommenheit, die – allerdings nicht konsequent umgesetzt – die Sündenfreiheit für den Erweckten beanspruchte. Kehrseite dazu ist die Vorstellung der „sufferings“ als „Beweis“ für den rechten Glauben, die übrigens in einem „book of sufferings“ zusammengetragen wurden (47) (das gleichzeitig in Auseinandersetzungen mit Gegnern und ggf. der politischen Herrschaft als Argumentationshilfe für die Harmlosigkeit der Quäker genutzt werden konnte).

Wer sich mit Frömmigkeitsweisen des 19. und 20. Jh. beschäftigt, wird eine ganze Reihe ähnlicher Überzeugungen finden (z. B. die Frage nach der christlichen Vollkommenheit in der Heiligungs- und Pfingstbewegung, die Frage nach der entsprechenden Deutung von Leid und dessen Instrumentalisierung usw.). Auch wenn die Geschichte der Quäker seit dem 18. Jh. nur noch teilweise im Mainstream der erwecklichen Frömmigkeit zu finden ist, so ist das Monitum

Bernets, den Quäkern und ihrem Einfluss auf die pietistisch-erweckliche Frömmigkeit mehr Aufmerksamkeit zu schenken, ernst zu nehmen, wozu noch manche Detailstudien nötig sein werden.

Die vorliegende Arbeit bildet hierzu einen sehr guten Einstieg, indem sie sorgfältig die historischen Zusammenhänge darstellt. Dabei ist die Beschreibung der Netzwerke in unterschiedlicher Weite und Dimension von großer Bedeutung. Auch die theologischen Ansichten werden skizziert. Hier wird aber noch weitere Arbeit nötig sein, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Quäkern und ihnen (scheinbar?) verwandten Frömmigkeitsrichtungen herauszuarbeiten. Dies kann jedoch nicht als gravierender Mangel betrachtet werden, weil es sich nicht um eine kirchengeschichtliche bzw. theologische Arbeit handelt. Für die Beschäftigung mit den Quäkern auf dem europäischen Kontinent ist dieses Buch unumgänglich.

*Klaus vom Orde*

---

Gisela Mettele: *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, geb., 335 S., € 44,90

---

„Man hat zeither soviel von Weltbürgerschaft geschrieben – und gleichwohl finde ich sie nirgends in einem so hohen Grade als bey dieser Gemeine.“ (9) Dieses Urteil des Aufklärungspädagogen Christian Gotthilf Salzmann von 1787 dient Mettele als Ansatzpunkt für ihre geschichtswissenschaftliche Habilitationsschrift über die Herrnhuter Brüdergemeine, die fünf Jahre nach ihrer Annahme an der TU Chemnitz nun gedruckt vorliegt. Mettele, seit Neuestem Professorin für Geschlechtergeschichte an der Universität Jena, greift darin gleich mehrere neuere Forschungsansätze auf, um neue Perspektiven auf ein bereits viel erforschtes Sujet zu werfen: Sie interessiert sich für geschlechtergeschichtliche Themen und stellt zudem neben der eher konventionellen Frage nach der Organisationsstruktur der Brüdergemeine (41–111) auch die nach ihrer internen Kommunikation (113–190) und ihrem Gedächtnis (191–268). Vor allem aber rückt Mettele diese Facetten der Herrnhuter Kulturgeschichte in einen globalgeschichtlichen Horizont: Die Brüdergemeine war, so zeigt sie überzeugend, eine übernationale Gemeinschaft, die in den weltweit verstreuten „Gemeinorten“ und Missionsstationen durch einheitliche Lebensformen, Symbole und Erinnerungsbestände, durch intensive Kommunikation, eine bemerkenswerte Mobilität ihrer Mitglieder und deren christliches Sendungsbewusstsein zusammengehalten wurde. Sie ist daher für die neuere „transnationale“ Geschichtsforschung ein geradezu idealer Gegenstand.

Der ungewöhnlich große Untersuchungszeitraum von 1727 bis 1857 (viele andere Studien enden mit Zinzendorfs Tod 1760) erlaubt Mettele strukturelle Analysen der *longue durée*. Er bedeutet angesichts des ohnehin umfassenden Themas, dass nur ein Teil der Ergebnisse aus eigenen Quellenstudien gewonnen werden konnte und insofern manches von dem Gesagten in der Forschung schon bekannt ist. Diesem der Themenstellung geschuldeten Verlust steht jedoch der Gewinn gegenüber, erstmals und auf aktuellem Forschungsstand eine struktur-, erinnerungs- und kommunikationsgeschichtliche Gesamtdarstellung der Herrnhuter zu besitzen, die ereignis- und personengeschichtlich orientierte Darstellungen ergänzt. Mit einer präzisen und stellenweise eleganten wissenschaftlichen Prosa und dem Blick für interessante kulturgeschichtliche Details (z. B. in der Herrnhuter Lospraxis oder Porträtmalerei) ist sie mitunter regelrecht spannend zu lesen.

Mettele beschreibt Elemente, die das Leben der Brüdergemeine in allen Gemeinorten rund um den Globus prägten: liturgische Fixpunkte wie die „Frühstunde“ mit Auslegung der Tageslosung, die wöchentliche Singstunde, der monatliche „Gemeintag“ oder das zu besonderen Anlässen stattfindende „Liebesmahl“; das Leben und Wirtschaften in nach Geschlecht und Familienstand getrennten „Chören“; die Regel, bei wichtigen Entscheidungen zu lösen, um den Willen Christi, des „Generalältesten“, zu ermitteln; die Mehrsprachigkeit mit Deutsch als *Lingua franca*. Ein Charakteristikum der Herrnhuter war auch, dass jedes Mitglied im Laufe seines Lebens, oft in mehreren Etappen, einen Lebenslauf verfasste, der später bei seinem Begräbnis vorgelesen wurde. Die Lebensläufe, von denen allein im zentralen Archiv der Brüdergemeine in Herrnhut mehrere Zehntausend erhalten sind, stellen ein einzigartiges Quellenkorpus im Grenzbe-  
 reich von Autobiographie und (wegen redaktioneller Eingriffe und Ergänzungen) Biographie dar. Nach Mettele speiste sich das kulturelle Gedächtnis der Brüdergemeine aus diesen exemplarischen Lebensgeschichten, die sie geradezu zu einer „Erzählgemeinschaft“ (193) machten. Mettele stellt die Herrnhuter Lebensläufe in die Tradition pietistischer Autobiographik (darunter der „Seelenführungsberichte“ und der „Sammelbiographien“), aber auch der lutherischen Leichenpredigten und der *Ars-moriendi*-Literatur. Die Maxime von Zinzendorfs Nachfolger Spangenberg, zwar „nichts als Wahrheit, aber doch nicht die ganze Wahrheit“ zu sagen (37.229), galt nach Mettele generell für das Abfassen, redaktionelle Bearbeiten und Archivieren der Lebensläufe: als problematisch empfundene Äußerungen über Glaubensfragen, private Konflikte oder die Brüdergemeine wurden getilgt. Andererseits ermutigte man die Mitglieder zu einer erstaunlich offenen Darstellung eigener Niederlagen und Fehler, da man auch in ihnen die erziehende, erweckende und führende Hand des „Heilands“ erblickte. Weil auch Frauen Lebensläufe schrieben und die Herrnhuter Memoria gestalteten und weil auch Männer darin „weibliche“ Eigenschaften wie Innerlichkeit, Emotionalität, Bescheidenheit und Ergebenheit in Gottes Führung kultivierten, entsprach die Brüdergemeine hier besonders im 19. Jahrhundert nicht den herrschenden gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen. Ein Teil der Lebensläufe wurde zusammen

mit Predigten und Missionsberichten in den seit 1747 erscheinenden „Gemeinnachrichten“ veröffentlicht. Sie erschienen zunächst bewusst handschriftlich, ab 1817 dann gedruckt und wurden weltweit in allen Gemeinorten an dem monatlichen „Gemeintag“ verlesen – ein wesentlicher Verbreitungsweg für die Herrnhuter „narrative Theologie“ (241f). Die „Gemeinnachrichten“ waren das wichtigste Medium der globalen Herrnhuter Kommunikation und sind auch der wichtigste Quellenbestand, den Mettele in Form etlicher exemplarischer Jahrgänge in den Unitätsarchiven in Herrnhut und Bethlehem, Pennsylvania, für ihre Arbeit untersucht und ausgewertet hat.

Selbst wenn man die Herrnhuter wegen ihrer Distanz zu weltlichen, insbesondere politischen, Fragen nicht „Weltbürger“ nennen mag (hier liegt der Grund für das ohne Fragezeichen etwas irritierende „oder“ im Obertitel), blieben sie für Mettele doch dauerhaft „Weltbrüder“ (276): Sie empfangen regelmäßig Nachrichten aus Übersee, trafen in ihrem eigenen Gemeinort auf Menschen verschiedener Nationalität und Sprache und wechselten selbst oft mehrmals im Leben ihr Aufenthaltsland. Zu Lebzeiten Zinzendorfs befand sich das Zentrum der Brüdergemeine sogar, „dem mittelalterlichen Reisekönigtum ähnlich“ (45), an dem jeweiligen Aufenthaltsort des um die Welt reisenden Grafen und seiner knapp 60-köpfigen Entourage. Allerdings nahm der innere Zusammenhalt der weltweiten Herrnhuter „Pilgergemeinschaft“ (43), so Metteles These, im Laufe des 19. Jahrhunderts trotz zunehmend besserer Kommunikationsmöglichkeiten ab, weil besonders in Nordamerika eigene lokale oder nationale Loyalitäten hinzutraten (271f). So wurde schließlich 1857 eine neue dezentrale Verfassung mit einer Amerikanischen, einer Englischen und einer Europäisch-Festländischen Provinz geschaffen.

Äußerlich spricht einiges für das Buch: Ein Orts-, ein Personen- und ein Sachregister erleichtern die Orientierung, elf Abbildungen die Visualisierung und der für eine hochwertig gebundene wissenschaftliche Monographie moderate Preis die Anschaffung. Störend sind allenfalls einige Druckfehler, darunter vor allem bei der Kommasetzung (44, 60 Anm. 83, 102, 107, 197, 199, 202, 210, 226, 230, 275) und der Verwendung der Kasus (30, 102, 114, 190, 233, 255). 126 muss es „Anabaptisten“ statt „Annabaptisten“, 232 Fn. 172 „Jonathan Edwards“ statt „John Edwards“, 313 „Jörg“, nicht „Jürgen“ Ohlemacher heißen. Unpräzise sind die Identifizierung von „chiliasmisch“ mit „Naherwartung“ (180) und die Aussage, Johann Heinrich Jung habe sich „nach einer seiner Romanfiguren“ Jung-Stilling genannt (120) (der Roman ist Jung-Stillings Autobiographie). Ansonsten kann man die Lektüre dieser etwas anderen, sehr instruktiven Darstellung der Herrnhuter Brüdergemeine nur empfehlen.

*Jan Carsten Schnurr*

Claudia Wustmann: *Die „begeisterten Mägde“. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin: Edition Kirchoff und Franke, 2008, 244 S., € 35,-

Die vorliegende Arbeit ist als Dissertation im Sommer 2007 an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt angenommen worden. Die darin thematisierten sogenannten „begeisterten Mägde“ aus dem mitteldeutschen Raum haben in der Geschichtsschreibung des Pietismus schon lange eine gewisse Prominenz und wurden in den vergangenen Jahren durch die Genderforschung erneut in Erinnerung gerufen (U. Witt, R. Mory). Auch diese Arbeit fragt nach den Spezifika von Frauen in Bezug auf ihr soziales Umfeld und ihre Religiosität (Gender: 32–35). Nach den genannten Arbeiten ist man deswegen auf den Erkenntnisfortschritt gespannt. Immerhin ist die Quellenlage nicht so üppig wie bei prominenten Pietisten des 17. Jh.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Hauptteile. Bei genauerem Hinsehen sind es aber eigentlich nur drei Teile. Erst ab S. 130 werden die darzustellenden Frauen genauer thematisiert. Auf S. 173 folgen dann schon „Auswertung“ und „Schlussbemerkungen“. Im ersten Teil werden ausführlich methodischer Zugang zur Themenstellung (22–36), Begriffsklärung und Eingrenzung des Pietismus (14–18) behandelt, ergänzt durch eine genauere Beschreibung des Pietismus im 17. Jh. (51–111). Durch die regionale Eingrenzung auf Mitteldeutschland geht es vor allem um die so genannten „Begeisterten Mägde“, die vornehmlich in Halle, Erfurt, Quedlinburg und Halberstadt auftraten, was in Veröffentlichungen dokumentiert wurde. In der Art ihres Auftretens unterscheiden sie sich kaum von vergleichbaren Personen an anderen Orten. Die Eingrenzung ist legitim, aber nicht sachlich motiviert.

Die Arbeit fragt nach dem Zweck der spezifischen Art ihres Auftretens und danach, ob sie von männlichen Mentoren instrumentalisiert wurden. Anhand dessen kommt die Verfasserin zum Ergebnis, dass der Pietismus kein „Wegbereiter der Frauenemanzipation“ (212) gewesen sei. Die „Begeisterten Mägde“ haben sich mit ihren (gespielten? 213) Extasen den ihnen durch das (radikal)pietistische Milieu ermöglichten individuellen Freiraum geschaffen, aber „von ihnen ging kein gesellschaftlicher Impuls aus“ (216). Mit kühnem Schwung ins 20. Jh. wird anhand der Ablehnung der Pfingstbewegung durch die „Gnadauer Gemeinschaftsbewegung“ zu belegen versucht, dass auch „im späteren Pietismus“ an der „traditionellen Geschlechterordnung festgehalten wird“ (216)! Zurück zum 17. Jh.: Vertreterinnen der unteren Stände hatten es im Pietismus leichter als im orthodoxen Luthertum, sich mit Hilfe des Hinweises auf eine „göttliche Legitimation“ durch religiöse Aktivitäten emporzuschwingen (222f). Gerade dies ließ sie als „Besondere“ und Einzelfälle erscheinen, die gerade nicht den Anspruch erhoben, eine gesellschaftliche Veränderung herbeizuführen, so dass diese Er-

scheinungen „in der Folgezeit (die emanzipatorischen Ansätze) eher blockiert denn gefördert“ haben (223).

Die Tragfähigkeit einer (geschichtlichen) Arbeitshypothese hängt jeweils am quellenmäßigen Beleg und der Stringenz ihrer Argumentation. Nun sieht man einer nichttheologischen Arbeit gerne nach, die – für ein solches Thema – nötige Präzision der theologischen Begrifflichkeit nicht zur Verfügung zu haben. Aber die Benutzung von Quellen- und Sekundärliteratur ist irritierend. In den hinführenden Teilen stützt sich die Verfasserin sehr häufig auf die durch neuere Forschungen überholte „Geschichte des Pietismus“ von E. Beyreuther (1978). Methodisch problematisch ist auch, wenn etwa der Rückgriff auf Ergebnisse der Sekundärliteratur die gleiche Begründungsqualität gewinnt wie der auf die Quellen (rein optisch daran erkennbar, dass Zitate aus beiden direkt nebeneinander im Petitdruck hervorgehoben sind; 93 u. ö.). So entsteht immer wieder der Eindruck von Unschärfe in Darstellung und Argumentation. Besonders schwer wiegen freilich sachliche Fehler: Spener hat seine Dissertation nicht über das Thema „Wiedergeburt“ geschrieben (67), sondern über die sechste Gerichtsposaune aus Offb 9. Nur in der – zum Promotionsverfahren gehörenden – Vorlesungsreihe hat er sich mit Gal 4,19 (und dadurch mit der Wiedergeburtstheorie) beschäftigt, jedoch kaum „mit mystischen Vorstellungen“ (67). A.H. Francke wohnte während seines Leipziger Aufenthaltes nicht bei Speners Schwiegersohn Rechenberg (56). Dass Paul Gerhardt dem Pietismus die Sophienmystik Böhmens vermittelt habe (108), die „fast schon pietistisches Gemeingut“ sei (101), wird sich schwerlich an den Quellen beweisen lassen. Wenn umgekehrt betont wird, Gottfried Arnold habe auch Frauen zugestanden, wiedergeboren werden zu können (75), dann erweckt dies den Eindruck, als sei dies etwas Besonderes. Dass bei vielen Pietisten „die Lehre von der fortdauernden und mittelbaren Offenbarung Gottes (...) im Mittelpunkt“ (40) stand und dies mit dem Bericht Franckes über sein Bekehrungserlebnis verbunden wird, lässt sich durch Quellen nicht belegen. Die durch solche Beobachtungen geweckte Vorsicht lässt den Leser direkt zu den Quellen greifen. Gleich der erste – zufällig herausgegriffene! – Quellenbeleg bestätigt die Befürchtung. Auf S. 132 liest man, dass der den „begeisterten Mägden“ nahe stehende Andreas Achilles eine dieser Mägde, nämlich Catharina Reinecke, mit dem „Kosenamen“ „das liebe Kind“ bedacht habe. In der angegebenen Quelle schreibt Achilles aber: „In einem wunderstillen, seligen, freudigen Zustand befindet sich das liebe Kind Gottes.“ Durch das Weglassen des Genitivattributes „Gottes“ entsteht ein völlig anderer Eindruck.

Abschließend wird festgehalten werden müssen: Die These, dass der Pietismus keine emanzipatorische Aufwertung der Frau in der Gesellschaft (!) zum Ziel gehabt habe, ist sicher richtig. Stoffbehandlung und Argumentation als Weg zu dieser These hätte man sich jedoch souveräner und überzeugender gewünscht. Möglicherweise hätte dann aber auch die Rolle des Pietismus als Katalysator für die Moderne (zusammen mit der Aufklärung) und damit für eine grundsätzliche Emanzipation (nicht nur der Frau) noch differenzierter beschrieben werden kön-

nen– neben der Thematisierung der „Begeisterten Mägde“(gegenüber früheren Arbeiten freilich kaum Neues bietend) und der Genderfrage – eine Aufgabe, die vorgenommen werden muss.

*Klaus vom Orde*

---

Udo Sträter (Hg.) in Verbindung mit Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke, Christian Soboth und Johannes Wallmann: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, Hallesche Forschungen 28/1.2, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 2009, 2 Bde., kt., 895 S., 159,95 €

---

Ein großer Kongress dokumentiert seine Ergebnisse. Sie liegen mit vier Hauptvorträgen und 64 Vorträgen aus 13 Sektionen (Sekt. 4 und 5 nochmals unterteilt) in diesem voluminösen Doppelband vor. Der Kongress fand zum zweiten Mal statt. Nachdem nun für Oktober 2011 ein dritter angekündigt ist, kann man in gewisser Weise schon von einer Tradition sprechen. Er ragt aus den vielen immer wieder stattfindenden Tagungen nicht nur durch die große Zahl der Teilnehmer und der Vortragenden heraus, sondern auch dadurch, dass hier erfahrene und junge Forscher mit ihren Themen zu Wort kommen. Um einer allzu großen Disparatheit zu entgehen, wird ein Hauptthema formuliert, das wieder in verschiedene Sektionen mit besonderen Schwerpunkten aufgeteilt wird. Auf dem Kongress, der hier dokumentiert ist, ging es um die Anthropologie im Pietismus. Dabei wurde ebenso nach der Anthropologie, die Spencers Theologie zugrunde liegt, gefragt, aber auch Themenkomplexe wie „Vergemeinschaftung“, „Sexualität“, Medizin, biographische Sammlungen usw. behandelt. Bei der Fülle der Referenten und der Vorgehensweise, durch einen „Call for papers“ Vortragende einzuladen, lässt es sich nicht vermeiden, dass manche Themen dann doch nur am Rand mit der Hauptthematik zu tun haben (z. B. der Beitrag „Christoph Martin Wielands anthropologische Skepsis“, dessen Nähe zum Pietismus von der die Verfasserin selbst problematisiert wird) oder es zu thematischen Überschneidungen kommt (etwa zur Ehereligion bei Zinzendorf). Im Ganzen stört dies aber kaum.

Bei der im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Themenfülle ist man versucht, sich die scheinbar interessantesten herauszupicken und die Lektüre des Restes für eine passende Gelegenheit aufzusparen. Der Rezensent musste aber die Erfahrung machen, dass sich eine hochinteressante Perlenkette darbietet, bei der man jeweils auf den nächsten Beitrag gespannt ist – und man bei der Lektüre auch eines fast 900-seitigen Werkes kaum ermüdet.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, alle Beiträge zu erwähnen. Exemplarisch soll auf den Eingangsvortrag Sträters verwiesen werden, der u. a. noch einmal die spannende Frage nach der Kontinuität des Pietismus vom 17. zum 20./21. Jh. eingeht und weitere komparatistisch angelegte Studien fordert, um eine abgesicherte Antwort auf diese Streitfrage geben zu können. Die Beiträge als solche folgen der weiten Deutung des Pietismusbegriffs, wie er in der vierbändigen *Geschichte des Pietismus* (Göttingen 1993–2004) vorliegt, so dass sich neben Vorträgen zur „Nadere Reformatie“ (J. Exalto, „Wandelnde Bibeln. Interkonfessionelle Heiligkeitsmodelle im niederländischen Pietismus des 17. Jahrhunderts“) auch Beiträge zu einer württembergischen Pietistin, die erst 1995 gestorben ist, zur Heiligungsbewegung (St. Holthaus) sowie zum Diakonissenwesen (N. Friedrich) finden. Die Systematisierung des Kongresses spiegelt sich in den Hauptteilen des Buches. Auffallend schon gleich beim Durchblättern war die Tatsache, dass in der Sektion 5b „Musik“ allein J. A. Freylinghausen thematisiert wird. Hier zeigt sich, dass manchmal die jeweilige Forschungslage den dargestellten Stoff stärker bestimmten als die historischen Wirklichkeiten (Gerade die musikalische und lieddichterische Tätigkeit im Pietismus ist ziemlich umfassend).

Eine Feststellung, die in den letzten Jahren im Zusammenhang der Pietismusforschung immer wieder einmal auftaucht, ist die Frage nach den explizit theologischen Themen. Es ist gut, dass die Pietismusforschung interdisziplinär geworden ist, spiegelt sich darin doch der kulturmächtige Charakter dieser „bedeutendsten kirchengeschichtlichen Bewegung seit der Reformation“. Es entspricht auch der modernen Geschichts- wie Kirchengeschichtsforschung, über die schriftlichen Quellen hinaus, die sozialgeschichtliche Dimension stärker in den Blick zu bekommen. Dies ist mit Nachdruck zu betreiben, denn der Forschungsbereich, das Leben und Denken von Menschen in der Geschichte, spiegelt sich nur in einem recht bescheidenen Segment in den Veröffentlichungen. Dennoch muss – gewissermaßen stabilisierend – darauf hingewiesen werden, dass die explizit theologischen Themen nicht vergessen werden dürfen. Für die Pietismusforschung – vor allem, wenn es um die oben genannte Frage nach der Verbindung zwischen der älteren und der jüngeren Zeit geht – ist etwa die „Fundamentalfrage“ nach der Bedeutung der Heiligung keineswegs geklärt, so dass man sich anderen Themen zuwenden könnte. Andere Fragestellungen ließen sich anschließen.

Der vorliegende Doppelband ist enorm anregend und zudem als Sammlung einer großen Palette unterschiedlichster Themen zur Lektüre – oder wenigstens nach der Durchsicht zur partiellen Lektüre – warm empfohlen.

*Klaus vom Orde*

---

Gary Best: *Charles Wesley (1707–1788). Eine Biografie*, London: Epworth Press, 2006; Göttingen: Edition Ruprecht, 2008, geb., 141 S., € 48,-

---

„Wenn wir heute von Charles Wesley sprechen, so denken wir vor allem an den Dichter geistlicher Lieder, der zusammen mit seinem Bruder John den Methodismus gründen half. Er selbst hätte sich aber wohl nicht gern so charakterisiert gesehen, denn wie die meisten evangelischen, d. h. sich auf das Evangelium zurückbesinnenden Christen im 18. Jahrhundert war auch Charles der Überzeugung, dass der beste Platz für solchermaßen Bekehrte in der Kirche von England sei und nicht in einer abgespaltenen kirchlichen Gruppierung. Dem Methodismus ging es ursprünglich um eine Erweckung für und in der Kirche und nicht darum, die Kirche in Frage zu stellen, und die einzige Absicht, die Charles mit seinen Kirchenliedern verfolgte, war, von Gottes vergebender Liebe, wie sie im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi geoffenbart ist, zu reden. Will man das Verhältnis verstehen, durch das Charles sich seiner Kirche verbunden fühlte, dann muss man das Elternhaus, in dem er aufwuchs, betrachten; beide Eltern, Samuel und Susanna, lehnten den religiösen Dissent, der ihre eigenen Familien geprägt hatte, ab und traten statt dessen für eine Kirche von England in neuer Gestalt ein, wie sie sich in den 1660er Jahren entwickelte, um eine Kirche für alle Christen zu sein.“ (10).

Dieser erste Abschnitt deutet schon wichtige Schwerpunkte der vorliegenden Biographie von Charles Wesley an.

Breiten Raum nehmen die Jahre 1728 bis 1738 ein. In dieser Zeit fanden, schon während des Studiums in Oxford, bedeutende innere und äußere Entwicklungen im Leben der beiden Brüder John und Charles statt. Es sind Jahre, in denen beide um einen befreienden evangelischen Glauben rangen. Es ist die Rede von inneren Zweifeln, die den beiden Brüdern schwer zu schaffen machten. In dieser Zeit wurde ihnen der Kontakt mit den Herrnhutern besonders wichtig. Ein junger Herrnhuter, Peter Böhler, wurde ihnen zum entscheidenden Helfer. Nachdem sie mit ihm bekannt gemacht worden waren, „verglich Charles und John immer wieder ihre eigene Niedergeschlagenheit und Unzufriedenheit mit dem tiefen christlichen Frieden, den Böhler ausstrahlte“ (105).

Ausführlich stellt Best die „calvinistische Kontroverse“ dar. George Whitefield hatte wesentliche Grundsätze der Prädestinationslehre Calvins übernommen, während die Brüder Wesley sich den theologischen Ansichten des holländischen Anticalvinisten Jakob Arminius näher verbunden fühlten (daher die Bezeichnung für die Wesleyaner als „Arminianer“). „Charles beschrieb den Glauben an eine durch Prädestination festgelegte Ewigkeit als ‚Ungerechtigkeit der Verdammnis‘. Der Calvinismus beförderte nach seiner Ansicht Heuchelei und Arroganz. Allzu oft meinten die ‚Erwählten‘, oder die sich dafür hielten, sie könnten tun und lassen, was sie wollten während sie die anderen als die ‚Verdammten‘ abtaten.“ (164) Zeitweise kam es zu heftigen Auseinandersetzungen

zwischen den beiden Richtungen, wobei vor allem Whitefield und Charles Wesley darunter sehr litten und die Gegensätze zu überwinden trachteten. Zu diesen Auseinandersetzungen kam eine wachsende Entfremdung von den Herrnhutern. Whitefield gründete in dieser Zeit die Zeitschrift, *Weekly History*, worin die Geschehnisse der „methodistischen“ Erweckungsbewegung geschildert wurden. Darin findet sich 1743 auch eine Dankeshymne von Joseph Humphrey, der durch die Predigten von Whitefield und Charles Wesley zum Glauben geführt worden war. Darin dankte er „Gott auch für die Erfolge in Amerika und für die Herrnhuter Mission in Afrika und in Grönland ... In diesem Lied wird für alle drei Typen der ‚methodistischen‘ Evangelisation gedankt: für die Calvinisten unter Leitung von Whitefield und Harris, für die Arminianer unter der Leitung von John und Charles Wesley, und für die Herrnhuter unter Graf Zinzendorf und Benjamin Ingham.“ (182).

Im Kapitel „Jakobitische Anschuldigungen“ werden verschiedene Gründe dargelegt, weshalb sich an vielen Orten so schnell Menschenmassen zur Verfolgung methodistischer Prediger, allen voran der Brüder Wesley, mobilisieren ließen. Einerseits war es der Neid verschiedener Pfarrer, die oft am Existenzminimum lebten, andererseits standen auch politische Befürchtungen im Spiel. Ein Abkömmling des früheren katholischen Königshauses führte mit französischer Unterstützung als Bonnie Prince Charlie eine allerdings gescheiterte Invasion in England durch, um den Thron wieder zurück zu gewinnen. Man befürchtete dadurch auch wieder eine Einführung der katholischen Kirche. Wenn Methodisten als Jakobiten bezeichnet wurden, erklärte man sie damit zu Staatsfeinden, denen das Handwerk gelegt werden müsse.

Ein großes Problem für die stetig wachsende methodistische Bewegung bestand darin, genügend Leute zu finden, die als Laien im Predigtdienst helfen konnten. Charles war von seinem Bruder mit der Supervision solcher Mitarbeiter betraut worden. Bald aber zeigte sich, dass die beiden Brüder oft in diesen Fragen uneins waren. Charles warf seinem Bruder vor, zu wenig auf die Begabung zu achten. „Es sei ein Fehler, die Eignung nur nach der ‚Gnade‘ (d. h. der Fähigkeit, Bekehrungen zu erreichen) zu beurteilen, da auch die ‚Gaben‘ (d. h. Charakterstärke, geistige Fähigkeiten und organisatorisches Können) von entscheidender Bedeutung seien.“ (266).

Seinem Bruder gegenüber betonte Charles immer wieder die Notwendigkeit, innerhalb der Kirche zu bleiben und keine Trennung anzustreben.

Ein ganzes Kapitel ist der Frage der christlichen Vollkommenheit gewidmet. John war, im Unterschied zu Charles, zeitweise bereit, das Zeugnis von Menschen zu akzeptieren, die behaupteten, die Vollkommenheit erlangt zu haben. Solche Menschen machten aber oft große Probleme.

Ein Blick auf Charles' Familienleben zeigt, dass er sich bemühte, seinen Kindern gegenüber großzügiger und liebevoller zu sein, als er es als Kind erfahren hatte. Als man ihm verübelte, dass er seine Söhne nicht Pfarrer oder Evangelisten

werden ließ, betonte er, dass ihre Begabungen wohl eher auf dem Gebiet der Musik lagen. Er wolle ihre Talente nicht unterdrücken (364).

Das höchst interessante und informative Buch schließt mit einem Verzeichnis der Sekundärliteratur und einem Personenverzeichnis. Die Zahl der unvermeidlichen Druckfehler hält sich einigermaßen in Grenzen. Auf einen Fehler muss hier aber hingewiesen werden, da durch den Wegfall zweier Wörter der Sinn einer Liedstrophe von Charles Wesley in ihr Gegenteil verkehrt wird. Statt wie im deutschsprachigen methodistischen Gesangbuch im Lied Nummer 1 gedruckt: „Mein Mund besinge tausendfach den Ruhm des Herrn der Welt“, wird das Lied in der vorliegenden Biographie so zitiert: „Mein Mund besinge tausendfach den Ruhm der Welt“ (131)!

Hans Hauzenberger

---

Charles Wesley: *Die Predigten. Deutsche Auswahlsgabe*, Übers. u. Hg. Martin E. Brose, Göttingen: Edition Ruprecht 2007, geb., 144 S., € 19,90

---

Neben den vielen in Kirchen, Sälen und im Freien gehaltenen Predigten von John und Charles Wesley und George Whitefield spielten Druck und Verbreitung dieser Predigten eine große Rolle. Vor allem John Wesleys Predigten wurden in vielen Auflagen verbreitet. So konnten sie schließlich auch zu einer theologischen Norm für die methodistische Verkündigung werden. Weniger bekannt sind die Predigten von Charles. Eine kritische Ausgabe in englischer Sprache liegt seit kurzem vor. Es ist erfreulich, dass Brose, der sich seit langem in besonderer Weise darum bemüht, Charles Wesley auch im deutschen Sprachraum bekannter zu machen, nun eine deutsche Auswahlsgabe mit eingehenden Kommentaren vorlegt.

Mit großer Akribie geht Brose den Spuren nach, die sich in Charles Wesleys Predigten finden. So bezieht sich Wesley zum Beispiel in der im Juli 1738 gehaltenen Predigt „Vom dreifachen Stand“ (25ff) auf Aussagen „eines ausgezeichneten Theologen unserer eigenen Kirche“ (25). In einer ausführlichen Erörterung (46, Anm. 2) schildert Brose die Bedeutung des hier zitierten John Norris als „Theologe, Philosoph und Dichter“ und seine persönliche Beziehung zu Vater Samuel Wesley. Auch Wesley schätzte die Werke von Norris, von dem er ein Lied in eine seiner Liedsammlungen aufnahm. Charles wiederum zitierte in seiner Predigt einen längeren Text von Norris.

In dieser Predigt spricht Charles Wesley vom Unterschied zwischen bloßer Form von Frömmigkeit und deren Kraft. „Dem weltlichen Leben hin und wieder ein bisschen äußerliche Religion hinzugefügt, das reicht, um sie gute Christen zu nennen; wenn sie aber zusätzlich die Gnadenmittel ziemlich regelmäßig gebrauchen (was ja zweifellos unsere Pflicht und Schuldigkeit ist) und manchmal etwas

den Armen geben, das stellt sie sogar über unsere guten Leute und macht sie zu großen Heiligen!“ (28).

Zu Beginn seiner Tätigkeit schrieb Charles seine Predigten wörtlich auf. Im Oktober 1738 aber predigte er ohne Manuskript, aus dem Stegreif, gegen seine ursprüngliche innere Überzeugung. Wenn er in der Folge häufig in dieser Weise frei predigte, waren seine Predigten doch in der Bibel verankert, kannte er doch nach Einschätzung von Zeitgenossen die Bibel wie kaum ein anderer.

Brose weist darauf hin, dass Charles zwar die Zuhörenden auch im Gemüt anzusprechen wusste, jedoch auch tiefer theologischer Reflexionen fähig war. Die letzte der hier vorliegenden Predigten ist für ihn ein besonders gutes Beispiel dafür. „Hier vertritt er [Ch. W.] seinen Standpunkt mit Argumenten und Vernunftgründen und zitiert als Unterstützung seiner Position aus der Bibel und der kirchlichen Tradition (Homilien, Glaubensartikel, Schriften der Kirchenväter).“ (124). Aber „auch die anderen Predigten zeigen das Bemühen, logisch und mit Begründungen vorzugehen“ (ebd.). Dass Charles Wesley in der Bibel lebte und deshalb seine Predigten von biblischen Texten, Bildern, Anklängen stark geprägt sind, erhellt schon aus der Menge von Nachweisen bei den abgedruckten Predigten. Brose zieht als Fazit: „Um methodistische Theologie zu verstehen, muss man sich nicht nur mit John, sondern auch mit Charles Wesley auseinandersetzen.“ (125).

Charles war ein von seiner Botschaft durchdrungener Prediger. Er vermochte so, große Menschenmengen anzusprechen und zu fesseln. Brose zitiert einen Zeitzeugen der Predigt von Charles Wesley folgendermaßen: „Er stand in aufrechter Haltung auf einem Tisch und betete mit zum Himmel erhobenen Händen und Augen; er war schätzungsweise von über tausend Menschen umgeben ... Dann predigte er ungefähr eine Stunde lang [über 2 Kor 5,17–21] ... Ich habe niemals einen Pfarrer gehört, der mit so einem leidenschaftlichen Verlangen und ernstem Bemühen versucht hat, seine Zuhörer davon zu überzeugen, dass sie durch ihre natürliche Anlage in Feindschaft zu Gott stehen ... und Versöhnung mit Gott brauchen; dass Gott bereit ist, sich mit allen zu versöhnen, sogar mit den schlimmsten Sündern, und deshalb Christus alle unsere Sünden auf sich geladen hat, ... dass es allein der Glaube ist, der – unabhängig von allen unseren Werken – uns auf Christi Gerechtigkeit lenkt und uns vor Gott rechtfertigt ... Alle diese Punkte untermauerte er mit vielen Schriftstellen, die er erklärte und auslegte; dann lud er immer wieder alle, sogar den schlimmsten Sünder ein und gebrauchte dabei eine große Vielfalt sehr beeindruckender Argumente und Vorhaltungen, um sie zu überzeugen, zu locken, anzutreiben, und nach Möglichkeit alle dahin zu bringen, zu Christus zu kommen und an seine Vergebung und Errettung zu glauben ... Obgleich er kein Predigt-Manuskript benutzte und nichts außer einer Bibel in der Hand hielt, trug er seine Gedanken in so einer reichhaltigen, ausgiebigen Buntheit von Formulierungen und so angemessen vor, dass ich während des gesamten Gottesdienstes ... nichts zusammenhanglos oder falsch fand.“ (125ff).

Bei der Betrachtung der Predigtweise von Charles Wesley kommt natürlich auch das Singen in den Blick. Auch mit großen Versammlungen konnte er die Botschaft durch Lieder unterstreichen. Oft war es gerade durch das Singen seiner Lieder, dass Menschen den letzten Schritt zum Glauben tun konnten. In seinem Tagebuch vermerkt er denn auch, dass er mit Gottes Hilfe seine Stimme wie eine Trompete erklingen lassen konnte (128).

Bibelworte und Anklänge an biblische Texte lassen sich in seinen Predigten immer wieder finden. So lassen sich in einer einzigen Predigt, die er vor der Universitätsgemeinde in Oxford hielt, um die 250 Bibelstellen nachweisen (128).

In sieben Leitsätzen arbeitet Brose die Zielrichtung der Predigten Charles Wesleys heraus: 1. Betonung des „Jetzt“ der Entscheidung, 2. häufige Fragen an die Zuhörenden, 3. direkte Anrede, 4. griffige Formulierungen und anschauliche Beispiele, 5. Betonung von Gottes Verheißungen, 6. Fülle biblischer Zitate, und 7. Ziel, die Zuhörenden für die Herzensfrömmigkeit im Gegensatz zu bloß äußerlicher Frömmigkeit zu gewinnen (130).

Der Auswahlband mit Predigten von Charles Wesley wird beschlossen mit einer immerhin knapp 5 Seiten umfassenden „Auswahlbibliographie“ und einem Bibelstellenverzeichnis. Der handlichen Form des Bandes mit kleinem Format steht der dadurch gebotene kleine Schriftgrad entgegen, der das Lesen über längere Strecken erschwert.

Im Ganzen ist dieser Predigtband eine Bereicherung im Blick auf das Studium nicht nur der Predigtweise Charles Wesleys, sondern auch im Blick auf die Anfangszeiten der methodistischen Bewegung. Zudem ist er nicht nur ein interessantes Studienobjekt methodistischer Theologen, sondern ist von hohem ökumenischem Interesse.

Beiden hier vorgestellten Büchern zu Charles Wesley ist ein großer Leserkreis zu wünschen, zumal beide Bücher in einer Sprache geschrieben sind, welche nicht nur theologischen Fachleuten verständlich ist.

*Hans Hauzenberger*

---

Jobst Reller: *Heidepastor Ludwig Harm. Gründer der Hermannsburger Mission*, Holzgerlingen: Hänssler, 2008, Pb., 256 S., € 12,95

---

Reller legt mit diesem Buch eine bis 1850 reichende, detaillierte Biografie des Gründers der Hermannsburger Mission vor, an deren Seminar er selbst doziert.

Reller charakterisiert Harms (1808–1865) zunächst ganz als Kind seiner Zeit, nämlich der Zeit des deutschen Idealismus und der antifranzösischen Befreiungskriege. „Ideale wie Treue und Wahrhaftigkeit sowie Opfermut“ und die Größen „Gott, Volk und Vaterland“ (23) werden ihm als Pfarrerssohn anerzogen. Dass Harms in Schulzeit und Studium „Gott als [...] Bürge für Disziplin, Fleiß und

Sittenstrenge“ (41) erkennt, spiegelt sich auch in seinem rigorosen „Dringen auf Heiligung“ (183) wider und bildet somit ein biografisches Kontinuum.

Auf diesem Hintergrund ist besonders interessant, wie Reller Harms' Bekehrung (Kap. V) als durch äußere, tragische Ereignisse hervorgerufene „Verzweiflung an eigener Tugendbemühung“ und als „Erkenntnis Jesu“ begreift, die einem „Muster der Bekehrung in dieser deutsch-idealistisch und humanistisch geprägten Generation“ (58) folgt. Dieses Muster besteht in einem „Prozess geistlichen Ringens bis zu einem Durchbruch [sic!]“, an dessen Ende die erfüllende und tiefen inneren Frieden bewirkende Einsicht steht, dass es sich gerade so mit Christus verhält, wie es die Heilige Schrift schlicht und unmittelbar bezeugt.

Harms' Lebenswende verwirklicht sich „vom ersten Augenblick [...] an [...] in der liebevollen diakonischen Hinwendung zu den Notleidenden“ (72). Mit dem wiederholten Hinweis auf dieses Engagement (vgl. Kap. VIII.2, IX.2 u. ö.) trägt Reller der Intention seines Buches Rechnung, „Ansätze für eine wertorientierte Ethik der Liebe [...] neu zur Sprache zu bringen“ (18).

Wirkungsgeschichtlich weitaus bedeutender, die christliche Liebestätigkeit jedoch selbstverständlich integrierend, erweist sich Harms' Leidenschaft für die weltweite Mission, die zuerst in Lauenburg konkrete organisatorische Züge annimmt und recht bald auf die die einzelnen Missionsvereine bündelnde „Norddeutsche Missionsgesellschaft“ hinausläuft (Kap. VII).

Bei allen organisatorischen Bemühungen scheint Harms' theologische Überzeugung durch, die zwei Pole miteinander verbindet: Einerseits stimmt Harms einer Überordnung des Anliegens der Heidenmission über konfessionelle Fragen sowie einer dementsprechenden Überordnung der Bibel bzw. des Glaubens über das Bekenntnis deutlich zu, andererseits verortet er das Anliegen der Mission konsequent innerhalb der verfassten Kirche. Von daher liest es sich geradezu mit Spannung, wie er das attraktive Angebot ablehnt, die Lüneburger Missionsgemeinde zu leiten (Kap. VIII), obwohl seine Übernahme als Pastor durch seine Kirche aufgrund teils verleumderischer Beschwerden lange höchst unwahrscheinlich bleibt.

Als Harms schließlich seinen (hilfs)pastoralen Dienst in Hermannsburg antreten kann (Kap. IX), wirkt dies wie ein Durchbruch zu einer intensiven menschennahen, erwecklichen und segensreichen Arbeit, die in der Gründung des Missionsseminars gipfelt.

Rellers Harms-Biografie überzeugt nicht zuletzt dadurch, dass er in weiten Passagen Zeitzeugen sowie den Beschriebenen selbst zur Sprache kommen lässt. Die Quellen vermitteln einen authentischen Eindruck der damaligen Zeit und der Leser wird befähigt, sich ein zutreffendes und differenziertes Bild von dem wirkmächtigen Erweckungsprediger zu machen. Dazu verhilft ebenfalls die Zusammenstellung von zeitgenössischen Aussagen über Harms im XI. Kapitel.

Das Buch macht neugierig zu erfahren, wie Harms über seinen pastoralen Dienst hinaus *theologisch* seine erweckliche Frömmigkeit mit seiner klaren lutherischen Ausrichtung verbindet.

Die leider recht häufigen Druckfehler trüben nicht die begründete Erwartung eines die Biografie vervollständigenden zweiten Bandes, der ebenso detailliert, aufschlussreich und anregend sein wird.

*Christian Lehmann*

---

Sven Lodin: *Der schwedische Erweckungsprediger Carl Olof Rosenius*, Hg. Jochen Eber, Groß Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, 2009, Pb., 420 S., 52 Abb., 1 Landkarte, € 15,-

---

Warum ein Buch zu Carl Olof Rosenius, so fragt nicht nur J. Eber in der von ihm herausgegebenen Biografie. Dass es sich lohnt, dieses Buch zu lesen, soll hier gezeigt werden.

Obwohl dem schwedischen Erweckungsprediger Rosenius nur eine kurze Wirkungszeit beschieden war (383), reicht sein geistlicher Einfluss durch die Verbreitung seiner Schriften, die in der Hauptsache Auszüge aus seiner Zeitschrift, dem „Pietisten“ sind, weit über Schweden hinaus. Sein Biograf Lodin geht davon aus, dass Rosenius mit seinen Publikationen neben den Büchern von Selma Lagerlöf und August Strindberg auf dem dritten oder vierten Platz aller schwedischen Autoren zu stehen kommt (384). Bereits 1877 erschien eine von Chr. Bau vorgenommene deutsche Übersetzung seines wichtigsten Publikationsorgans des „Pietisten“ unter dem Titel „Geheimnisse in Gesetz und Evangelium“.

In seiner Verkündigung ging es Rosenius um die Darstellung von Gottes Größe und Heiligkeit. Er war bestrebt, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in das rechte Verhältnis zu setzen. Lodin fasst Rosenius' Gedanken wie folgt zusammen: „Als Gottes heiliger Wille und sein Gesetz geoffenbart wurden, zeigte die Sünde ihre furchtbare Macht darin, dass das Gesetz den Menschen nicht zum Heil führen konnte. Das Gesetz mit seinem ‚Du sollst nicht‘ weckt die Begierde zur Sünde und führt deshalb den Menschen noch tiefer unter die Herrschaft der Sünde. Dies alles hat Gott von Ewigkeit her gewusst. ... Deshalb hat er von Ewigkeit her den Entschluss für das Heil des Menschen gefasst, geoffenbart in dem prophetischen Wort schon am Tag des Sündenfalls.“ (373f) Rosenius baut darauf, dass „die Schuld rechtmäßig durch den Stellvertreter, den zweiten Adam bezahlt worden ist“ (375). Daneben betont er, dass Gottes Versöhnungswerk keinesfalls bedeutet, „dass alle Menschen unabhängig von ihrer Haltung Gott gegenüber erlöst und selig sind“ (375). Das Gesetz hat die Aufgabe, auf Christus hinzuweisen und zum Glauben an ihn zu führen. Der rechtfertigende Glaube aber ist „kein Verdienst des Menschen, sondern er besteht darin, an allem eigenen Verdienst zu verzweifeln und zu Christus zu fliehen“ (376). Auf die Rechtfertigung folgt eine neue Lebensausrichtung, die sich in einer von Christus gewirkten Liebe zeigt. In seiner Auslegung zu Röm 6,8 schreibt Rosenius im „Pietisten“

1864, Heft 2: Das Neue, das sich bei wiedergeborenen Menschen zeigt, bestehe „nicht nur in einem neuen geistlichen Blick und Hörvermögen, sondern auch in einem neuen Herzen, in neuen Gedanken und neuer Rede, neuer Lebensweise und einem neuen Verhältnis zur ganzen Welt“ (378).

Die erste Roseniusbiografie wurde bereits 1868 im Todesjahr von Rosenius von seiner Sekretärin Amy Moberg unter Mitarbeit von Lina Sandell mit dem Titel *Bild von C. O. Rosenius' Leben und Wirksamkeit* verfasst. Sandell war seit 1861 bei der Vaterlandsstiftung angestellt und stand Rosenius nahe (302). Die von den beiden Frauen geschriebene Roseniusbiografie enthält eine große Anzahl von Rosenius-Briefauszügen. Sie machen diese Arbeit bis heute zu einer wertvollen Quelle für die Erforschung der schwedischen Erweckungsbewegung. Die hier vorliegende Biografie ist die von Pfr. Ralph Meier gefertigte deutsche Übersetzung einer von Lodin im Jahr 1956 verfassten Forschungsarbeit über den schwedischen Erweckungsprediger C. O. Rosenius. J. Eber hat dem deutschen Text erläuternde Fußnoten, Begriffserklärungen, ein Literaturverzeichnis, ein Register, 52 Abbildungen und eine Landkarte beigefügt.

Das Buch enthält eine vollständige und äußerst detaillierte Darstellung von Leben und Wirken des am 3.2.1816 als Sohn des Pfarrerehepaars Anders und Sara Rosenius geborenen schwedischen Laienpredigers C. O. Rosenius.

Schon als Jugendlicher kam Rosenius mit den „Neulesern“ und hier insbesondere im Jahr 1834 mit Maja Lisa Söderlund (1794–1851) in Kontakt. Die „Neuleser“ waren eine geistliche Bewegung, bei der sich seit 1802 Männer und Frauen in Privathäusern zum Lesen von Predigtsammlungen, insbesondere von Lutherpredigten und dessen großem Galaterbriefkommentar trafen. Eine herausgehobene Figur dieser Bewegung war M. J. Söderlund (18–23, passim). Sie war ursprünglich Haushaltshilfe und wurde unter dem Einfluss von Anders Rosenius bekehrt. Söderlund reiste als Leserin von Lutherschriften und anderen Andachtsbüchern durch die schwedischen Lande. Sie war eine geistliche Autorität und für Rosenius' innere Entwicklung prägend. Er hielt bereits als Gymnasiast kleine Lesertreffen im Geist der Neuleser ab. Während seines 1838 begonnenen Universitätsstudiums fing er an, geistliche Abhandlungen zu schreiben. Bedingt durch die Reformierung der theologischen Examina und einem persönlichen „Widerwillen“ gegen die „weltlichen“ Studienfächer hat Rosenius nie eine theologische Prüfung abgelegt, obwohl er sich – zumindest damals noch – zum Pfarrer berufen fühlte. Seine geistliche Tätigkeit begann, nachdem er 1839 dem seit 1830 in Schweden wirkenden schottischen Reiseprediger George Scott (1804–1874) begegnet war (95ff; pass.). Scott war Methodist und wurde 1839 der Gründer einer methodistischen Gemeinde unter den Schweden (106). Er initiierte auch den Bau einer eigenen Kirche, der Bethlehemskirche in Stockholm. Die Begegnung mit Scott führte dazu, dass Rosenius sein Studium abbrach und dessen Mitarbeiter wurde. Zu seinen Aufgaben gehörten künftig die Betreuung von Bibelgruppen und die Feier von Abendandachten; zugleich war er als Sekretär und Scotts Vertrauensmann für die 1840 gegründete „Schwedische Missionsgesellschaft“ tätig.

Als Scott 1841 nach Amerika reiste, wurde Rosenius zu seinem offiziellen Vertreter. Zu seinen Aufgaben gehörte nun das Halten von Gottesdiensten. Mit dieser Aufgabe verletzte der nicht examinierte Rosenius das damals geltende schwedische Kirchenrecht. Ein gegen ihn eingeleitetes Verfahren vor dem Konsistorium wurde jedoch ohne Entscheidung ad acta gelegt (133).

Nachdem Scott vor seiner endgültigen Ausreise vorübergehend noch einmal nach Stockholm zurückkehrte, wurde Rosenius offiziell als Stadtmissionar eingeführt. Zugleich wurde ihm die Redaktion des christlichen Publikationsorgans „Der Pietist“ übertragen; hinzu kam 1843 noch die Herausgabe der „Missions-Zeitung“ (150). Mit der Redaktion dieser Zeitungen – insbesondere des „Pietisten“ – erhielt das geistliche Wirken von Rosenius seine größte Herausforderung. Neben seiner redaktionellen und schriftstellerischen Tätigkeit war Rosenius weiterhin als Stadtmissionar – aber durchaus nicht nur für Stockholm – tätig. Von der Foreign Evangelical Society bezog er dafür ein Gehalt (153). Zusammen mit seinen Einnahmen für die Redaktion der genannten Zeitungen kam er auf einen Monatslohn von ca. 900 Reichstaler (155). Diese Einnahmen ermöglichten ihm 1843 Agatha Lindberg zu heiraten (168).

Schon zu seinen Lebzeiten reichte Rosenius' Einfluss weit über Schweden hinaus. Hinsichtlich seiner diversen Kontakte sei hier beispielsweise auf seine 1843 beginnende und durchaus kritische Freundschaft mit dem finnischen Pfarrer Fredrik Gabriel Hedberg (1811–1893) hingewiesen. Hedberg hatte schon als junger Mann Lutherschriften studiert. Im Jahr 1844 suchte er einen Verleger für seine Programmschrift „Pietismus und Christentum“. Er wandte sich in diesem Zusammenhang an Rosenius, der in der Septemhernummer des „Pietisten“ einen Artikel von Hedberg druckte, der nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik erfuhr (174f, pass.).

Zu den weiteren Themen der Roseniusbiografie gehört auch die beginnende christliche Sozialarbeit in Schweden, in deren Zusammenhang die Gründung eines Diakonissenhauses (209f, 217, pass.) und die Gründung einer „Gesellschaft für Innere Mission“ zu nennen sind. Die letztgenannte Organisation war stark mit dem Namen von Missionar Peter Fjellstedt (1802–1881) verbunden. Ihr war nur eine kurze Wirksamkeit beschieden (216). Weitreichendere Bedeutung erlangte die Diakonissenbewegung, für deren Konstituierung die „Gesellschaft für die Vorbereitung einer Diakonissenanstalt“ unter Mitwirkung von Rosenius gegründet wurde. Die ersten Diakonissen begannen 1855 ihre Arbeit in der Bethlehemskirche in Stockholm (218ff).

Rosenius' wichtigste Tätigkeit blieb jedoch die Redaktion seiner beiden christlichen Zeitungen. Besonders zu erwähnen ist sein Römerbriefkommentar, den er von 1860 bis 1866 im „Pietisten“ veröffentlichte. Er verfasste ihn unter Bezugnahme auf Luther und Exegeten wie F. A. Philippi (1809–1882), H. A. W. Meyer (1800–1873) u. a. Die Leser des „Pietisten“ nahmen diesen Kommentar mit großem Interesse auf. Er erschien später auch in Buchform (312ff, pass.). Durch die

Übersetzung seiner Schriften ins Norwegische, Finnische und Dänische nahm Rosenius auch Einfluss auf die Erweckung in den Nachbarländern.

Theologisch war Rosenius zeitlebens von Luther und seinen Schriften geprägt. Obwohl er selbst kein theologisches Examen abgelegt hatte und somit nicht in den Dienst der offiziellen Kirche treten konnte, blieb er dieser doch durchgängig verbunden. Als „Neuleser“ begann er mit seiner Laienpredigt zu einer Zeit, zu der das Konventikelgesetz, nach dem alle privaten Andachtsstunden verboten waren, noch in Kraft war. Seine Laienpredigt stand zweifelsohne im Widerspruch zu diesem Gesetz. Dass er sich trotzdem zum Verkündigungsdienst berufen sah, begründete er u. a. damit, dass er „kein kirchliches Amt“ ausübe, sondern seine Tätigkeit im Rahmen des Priestertums aller Gläubigen geschehe (238). Für seinen Dienst verwies er weiter auf eine königliche Verordnung aus dem Jahr 1822, die den Lesern in Västerbotten erlaubte, erbauliche Versammlungen abzuhalten, wenn diese nicht gleichzeitig mit dem öffentlichen Gottesdienst stattfanden (239). Selbst als einige Laienprediger 1852 beim Regierungspräsidenten angezeigt und ihre Predigt verboten wurde, war Rosenius' Verkündigung davon nicht betroffen. Das Konventikelgesetz wurde in Schweden im Jahr 1858 aufgehoben. Rosenius teilte diese Entscheidung in Heft 10 (1858) des „Pietisten“ seinen Lesern mit folgenden Worten mit: „Das Gesetzwidrige ist jetzt rechtmäßig geworden“ (245).

Aus der Fülle an Informationen und Namen konnte hier nur eine kleine Auswahl getroffen werden. Die biografischen Angaben zu Rosenius sind durchsetzt von Zitaten aus seinen Schriften. Sie zeigen Rosenius als einen auf lutherischem Boden stehenden schwedischen Erweckungsprediger. Die vorliegende Biografie ist eine hervorragende Quelle für weitere Forschungsarbeiten zur Erweckung in Skandinavien im 19. Jahrhundert. Für die vorwiegend an Rosenius und seinem Wirken interessierten Leser gibt sie einen tiefgehenden und gewinnbringenden Einblick in die Theologie und den persönlichen Glauben dieses Mannes. Es sei jedoch hinzugefügt, dass eine etwas gekürzte und thematisch strukturiertere Fassung dieser Roseniusbiografie einen noch breiteren Leserkreis erreichen würde. Erwähnenswert und der weiteren Forschung empfohlen sind auch die vielen Frauen, die in dieser Biografie genannt werden, und die für die Erweckung in Schweden eine immense Bedeutung hatten. Ihnen allen voran die für Rosenius prägende Gestalt der L.M. Söderlund. Für die historische Frauenforschung lohnt es sich, den Blick auf diese Frauen zu lenken.

*Adelheid M. v. Hauff*

---

Hans-Martin Thimme: *August Rauschenbusch (1816–1899). Lutherischer Pfarrer in Westfalen und baptistischer Dozent in Amerika*, Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 33, Bielefeld: Luther-Verlag 2008, Pb., 320 S., € 29,90

---

Schon der Titel des Bandes lässt aufhorchen: Die Entwicklung vom lutherischen Pfarrer zum baptistischen Dozenten. Es handelt sich um den Vater des – besser bekannten – Walter Rauschenbusch, der im Rahmen der „Social-Gospel-Bewegung“ eine wichtige Rolle spielte. Aus der erwecklichen Tradition Westfalens stammend, aber durch seinen Vater (auch Pfarrer) durchaus auch mit einer offeneren theologischen Position konfrontiert, studierte Rauschenbusch Theologie. Nach ersten, eher unkonzentrierten Versuchen und einem Erweckungserlebnis setzte er seine Studien vornehmlich unter dem Einfluss von J. A. W. Neander und C. I. Nitzsch fort. Gesundheitliche Probleme verzögerten den Abschluss des Studiums. Auch wenn er sein Examen vor dem Konsistorium in Münster „in ausgezeichneter Weise“ bestand (83), hat man den Eindruck, dass die theologische Durchdringung vieler Fragen nicht seine Stärke war. Schon während der Studienzeit wollte er Missionar werden, übernahm aber dann nach dem Tod des Vaters die Pfarrstelle in Altena. Dort ging es ihm vornehmlich um Erweckung und geistliche Erbauung der Gemeinde, obwohl er mit den Vertretern der Erweckten Schwierigkeit hatte, die sich in Versammlungen trugen, die nicht unter der Kontrolle des Pfarrers standen. Gleichzeitig kritisierte die Kirchenleitung seine rigorose Haltung im Zusammenhang der Kirchenzucht. Am Ende stand die berufliche Neuorientierung, indem er sich von der „Langenberger Gesellschaft“ anstellen ließ, die sich vor allem für die deutschstämmigen Auswanderer in Nordamerika einsetzte, um in die USA zu gehen. Dort arbeitete er eng mit der – an keine konfessionellen Besonderheiten gebundenen – „Amerikanischen Traktatgesellschaft“ zusammen. Hier war er beeindruckt davon, dass man sich nicht so sehr um die verschiedenen Denominationen der in der Gesellschaft vertretenen Mitglieder bekümmerte, sondern dass man „die alten, diesen Parteien gemeinsamen Kernwahrheiten des Evangeliums“ vertrat (130). Was sich schon während seiner Altenaer Pastorenzeit in der Auseinandersetzung um eine rigorose Durchsetzung der Kirchenzucht angekündigt hatte, zeigte sich jetzt in Amerika wieder, als er in dem „Evangelischen Kirchenverein des Westens“, der der preußischen Unionskirche nahe stand, eine strenge Gemeindeordnung einführen wollte, die gewährleisten sollte, dass eine „Trennung zwischen echten und lauen Christen“ ermöglicht werde (174). Rauschenbusch war der Ansicht, dass dies am Besten bei solchen Gemeinden erkennbar sei, bei denen das Zeichen der Bekehrung „die öffentliche Taufe durch Untertauchen im fließenden Gewässer“ sei (175). Er selbst vollzog diesen Schritt und ging davon aus, dass die „Langenberger Gesellschaft“, der er nach wie vor verantwortlich war, sowohl Verständnis für diesen Schritt zeige als auch ihn weiter unterstütze. In einem langen Brief versuchte er eine theologische Begründung zu geben – aber ohne die von ihm erhoffte Resonanz.

Die „Interdenominationalität“, wie er sie in der „Amerikanischen Traktatgesellschaft“ erlebt hatte, konnte er von seinen deutschen Freunden nicht erwarten. Auch wenn seine Arbeit unter Deutschen in Nordamerika geschah, lässt sich an der Gesellschaft ebenso wie bei ihm selbst etwas von der dortigen Mentalität erkennen, die sehr stark von praktischen Erwägungen ausging und dabei in Kauf nahm, in Denkvorsetzungen Überzeugungen miteinander zu verbinden, die nicht vereinbar sind. Immerhin war er ja selbst davon überzeugt, dass die Glaubentaufe kein Adiaphoron darstellte, sondern ein sichtbares Zeichen für den echten Glauben – und damit für eine rechte Gemeinde. Dass seine heimatliche Gesellschaft, die ihn ausgesandt hatte, und die lutherische Kirche, deren Pfarrer er bis dahin noch war, nun seiner Taufe umgekehrt weniger Bedeutung zumessen würde, konnte er eigentlich nicht erwarten. Was ins Nachdenken bringt, ist nicht der Konfessionswechsel, der eher ein Zeugnis für die Stärke der baptistischen Gemeinden unter den Deutschstämmigen in Nordamerika ist, sondern die offensichtbare Leichtigkeit, dies ohne genügend sorgfältige theologische Durchdringung dieses Schrittes zu tun. Dies ist der einzige Schluss, den man aus dem Angebot an die „Langenberger“ machen kann.

Wie schon bei der „Amerikanischen Traktatgesellschaft“ war Rauschenbusch unter den deutschstämmigen Baptisten einer von nur ganz wenigen theologisch ausgebildeten Mitarbeitern und setzte sich für das Entstehen eines (deutschsprachigen) theologischen Seminars ein (in Rochester), das aber nur als Grundlage für ein mögliches Weiterstudium an einem englischsprachigen diente. Erst später wurde in Rochester in einem sechsjährigen Kurs ein regelrechtes Theologiestudium angeboten. Etwas von der Mentalität der deutschen Auswanderer wird erkennbar, wenn vom Verfasser festgestellt wird: „In den Augen seiner Umgebung war August Rauschenbusch als Gelehrter angesehen“ und der Verfasser gleichzeitig einschränkt: „der er eigentlich niemals war und auch nicht sein wollte“ (240).

Seinen Lebensabend verbrachte Rauschenbusch, der sich auch in Amerika immer als Deutscher verstanden und unter Deutschen gearbeitet hatte, wieder in Deutschland und half nicht zuletzt seinem Schwiegersohn, der das inzwischen in Hamburg gegründete theologische Seminar der Baptisten leitete.

Diese hier vorgestellte Arbeit ist ein Alterswerk des Verfassers, der neben seiner Pfarrtätigkeit in Westfalen auch internationale Erfahrungen aufzuweisen hat. Sie setzt einen früheren Versuch fort, der abgebrochen werden musste. Zur inhaltlichen Motivation schreibt er: „Mein Nachdenken über das Verhältnis von amerikanischer und deutscher Theologie wurde auf zwei Wegen geweckt. Über meine Frau [scil. eine Amerikanerin] lernte ich in den ‚Disciples of Christ‘ eine Denomination kennen, die zwar europäische Wurzeln hat, aber erst in den Vereinigten Staaten unabhängig von europäischen Vorgängerkirchen entsprechend den Bedürfnissen der Siedler im amerikanischen Westen gegründet wurde“, und weiter unten „Ich staunte über die selbstverständliche Unbekümmertheit missionarischen Selbstbewusstseins“ (7). Am Beispiel Rauschenbuschs ist es dem Verfas-

ser gelungen, genau diese Fragekreise zu bedenken – mit ihrer hellen, aber auch mit ihrer problematischen Seite. Hier und nicht so sehr bei den biografischen Einzelheiten zu Rauschenbusch liegt das eigentlich Bedeutende dieser Arbeit. Da es sich aber um eine Biografie handelt, werden diese wichtigen grundsätzlichen Fragen manchmal von biografischen Details überlagert. Es wäre deshalb wünschenswert gewesen, ihr ein eher systematisches Kapitel beizufügen, in der die Fragen, die den Autor motiviert haben, hätten gebündelt beantwortet werden können. Nimmt man in Kauf, diese Arbeit selbst leisten zu müssen, ist dieses Buch für alle zu empfehlen, die sich damit zu beschäftigen haben, wie nordamerikanische Mentalität und Theologie sich zu Denk- und Lebensweisen in einer anders gewachsenen Gesellschaft auch theologisch, kirchlich und in Bezug auf die Ausgestaltung der Frömmigkeit verhält.

Klaus vom Orde

---

Bernd Brandl: *Ludwig Doll. Gründer der Neukirchener Mission als erste deutsche Glaubensmission*, edition afem, mission specials 7, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR): Nürnberg, 2007, Pb., 103 S., € 14,80

---

Anlässlich des 125jährigen Jubiläums der Neukirchener Mission veröffentlichte Brandl dieses wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Lebensbild Ludwig Dolls, des Gründers dieser ersten deutschen Glaubensmission. Der Autor ist Dozent für Kirchen- und Missionsgeschichte am Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission.

Bei dem Band handelt es sich um einen überarbeiteten und erweiterten Auszug aus Brandls Dissertation aus dem Jahr 1997, die 1998 vom Verein für Rheinische Kirchengeschichte herausgegeben wurde (*Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*). Seine detaillierten Kenntnisse konnte der Autor während seiner Tätigkeit als Missionsleiter der Neukirchener Mission (1993–96) vertiefen.

Nach einer knappen Einleitung widmet sich Brandl in sieben Kapiteln der chronologischen Darstellung des Lebens und Wirkens Ludwig Dolls. Dem schließen sich eine Zusammenfassung, die ausführliche Bibliographie und ein Anhang mit historischen Abbildungen von Doll und seinen Wirkungsstätten an. Brandl kommentiert seine Darstellung mit zahlreichen wissenschaftlichen Fußnoten (303), in denen er vor allem die zitierten Primärquellen und einige Hintergrundinformationen anführt.

Im ersten Kapitel („Die Rheinische Landekirche bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, 7–9) charakterisiert Brandl die reformierte Kirche des Rheinlandes als außergewöhnlich eigenständig und unabhängig. Geprägt von Glaubensflüchtlings aus Frankreich und den Niederlanden mussten sich die Refor-

mierten zuerst gegen den Einfluss der katholischen Erzbischöfe von Köln und später gegen die Unionsbestrebungen Preußens behaupten.

Das zweite Kapitel („Pietismus und Erweckungsbewegung im Rheinland und im Wuppertal“, 10–15) nennt zahlreiche, die Region nachhaltig prägende Pietisten (Undereyck, Neander, Tersteegen, Collenbusch, Menken, Krummacher). Brandl weist auf Dolls enge Kontakte zum mystischen Pietismus in der Tradition Tersteegens, zum freikirchlichen Brüderverein (gegründet 1850) und zur Evangelischen Gesellschaft in Deutschland (gegründet 1848) hin. In Dolls persönlichen Verbindungen zu verschiedenen pietistisch-missionarisch geprägten Gruppen sieht Brandl eine Grundlage der überkonfessionellen Ausrichtung der späteren Neukirchener Mission.

Im Anschluss daran widmet sich Brandl kurz der Erweckungsbewegung im Siegerland (16–18). In diesem Zusammenhang verweist er auf Einflüsse radikaler (Hochmann von Hochenau) und mystischer Pietisten (Tersteegen, Jung-Stilling) des 18. Jh. Die überwiegend durch Laien getragene Erweckungsbewegung (Weisgerber, Siebel) sah sich in reformierter Tradition.

Das vierte Kapitel fasst die Erweckung am Niederrhein zusammen (19–23). In Moers wirkte der gebürtige Schweizer Andreas Bräm, der enge Kontakte zu Täufern und württembergischen Pietisten unterhielt. Durch Bibelstunden unter der Bauernschaft verhalf Bräm der Erweckung in Neukirchen zum Durchbruch. Wie Brandl zeigt, hatten die von Bräm gegründeten (Neukirchener Erziehungsverein, Evangelische Gesellschaft) und mitgeleiteten (Rheinische Mission) sozialen und missionarischen Einrichtungen großen Einfluss auf Ludwig Doll.

Dolls „Herkunft, Jugend, Bekehrung und erste Jahre im Pfarramt“ werden im fünften Abschnitt vorgestellt (24–37). Ludwig Dolls Vater Jakob stammte aus Süddeutschland und wurde während des Theologiestudiums von der Erweckungsbewegung geprägt. Belastend für den jungen Doll war, nach Brandl, der frühe Tod der Mutter (1859) und der Ausbruch einer Lungentuberkulose (1862). Obwohl Doll zahlreichen erwecklichen Einflüssen ausgesetzt war (auch Dolls Vater hielt Bibelstunden und gründete einen Frauen-, Missions- und einen Armenverein), schien er Glaubensfragen zuerst distanziert gegenüberzustehen. Während seiner Gymnasialzeit in Köln freundete Doll sich mit Leopold Bender an, einem Mitarbeiter des Brüdervereins. Dolls Vater versuchte den Kontakt mit dem freikirchlichen Bender zu unterbinden. In dieser Phase erlebte Doll seine Bekehrung, die zu einer tiefen und missionarischen Begeisterung führte. Während seines Studiums in Erlangen, Bonn, Tübingen und Berlin (1867–1871) hielt er eine innere Distanz zur Universitätstheologie und suchte Kontakt mit Erweckungspredigern seiner Zeit (Löhe, Knak, Siebel, Spies). Nach Abschluss seines Studiums wurde Doll Hilfsprediger in Wesel (1871), heiratete (1873) und kam schließlich als Nachfolger Bräms nach Neukirchen, wo er noch zehn Jahre mit dem Erweckungsprediger zusammenlebte und –arbeitete.

Brandl hebt Dolls erweckliche und christozentrische Predigtweise hervor, die stellenweise an mystische Formulierungen Zinzendorfs und Tersteegens erinnere

(36). Besonderen Wert legt Brandl auf Dolls Prägung durch die Heiligungs- und Heilungsbewegung (38–64). Nach Brandl übernahm Doll die Konzepte seiner Gründungen nicht nur von Georg Müller und Hudson Taylors China Inland Mission, sondern auch vom englischen Pionier der Glaubensmission Henry Grattan Guinness (1835–1910). In Guinness' wie in Dolls Missionsschulen sollten Glaubenspraxis, nicht Gelehrsamkeit im Vordergrund stehen. Die Kandidaten sollten „gründlich bekehrt“ sein und auch Handwerksarbeiten verrichten. Brandl weist nach, dass die Ideen der Heilungsbewegung durch Vermittlung des Brüdervereins und der Freien evangelischen Gemeinde in Düsseldorf erfolgte. Im Sinne der Heilungsbewegung pflegte Doll persönliche Verbindungen zu ähnlich gesinnten Christen anderer Konfessionen, obwohl er deshalb von der Leitung der rheinischen Landeskirche kritisiert wurde. Erweckliche Bibelkreise, die Doll 1881 im Kreis Biedenkopf hielt, wurden zu Keimzellen Freier evangelischer Gemeinden. Zahlreiche Absolventen des von Doll gegründeten Missionsseminars wurden Prediger der frühen Freien evangelischen Gemeinden. Doll rechtfertigte seine Tätigkeit mit der Verpflichtung, das „Evangelium vom Himmelreich“ überall zu predigen, wo Menschen es hören wollten unabhängig von deren Kirchenzugehörigkeit. In einer tiefen persönlichen Krise versprach Doll etwas für die Mission zu tun, wenn Gott es ihm wieder besser gehen lasse (1875/76). In dieser Zeit las Doll von den Ideen und Gründungen der Heilungsbewegung in England. Predigten und Bücher von Pearsall Smith, der zentralen Person der englischen Heilungsbewegung, wurden in Dolls Umfeld übersetzt und verbreitet. Doll begegnete Georg Müller während dessen Deutschlandaufenthalt und erhielt von ihm den entscheidenden Anstoß zur Gründung seines Waisenhauses. Zu den Unterstützern des Waisenhauses gehörten führende Vertreter der deutschen Heilungsbewegung (Gerhard von Niebuhr, Otto Stockmayer, Julius von Gemmingen). Doll kam auch in Berührung mit den herumreisenden Heilungsevangelisten (z. B. Peter Samanns). Nachdem er selbst Heilung erfahren hatte, wurde er zu einem öffentlichen Befürworter der Heilungsveranstaltungen. Doll schloss sich der Ansicht an, der Christ habe aufgrund biblischer Zusagen quasi einen Rechtsanspruch auf göttliche Heilung. Obwohl er annahm, geheilt zu sei, starb Doll nur kurze Zeit später an Lungentuberkulose (1883). Zu Recht weist Brandl darauf hin, dass Dolls enge Bezüge zur Heilungsbewegung lange verschwiegen wurden, um möglichen Schaden von der Neukirchener Mission fernzuhalten (63f).

Sein letztes Kapitel widmet Brandl Ludwig Dolls Gründungen: Waisenhaus, Missions- und Heidenbote, Missionshaus und Missionsseminar (65–82). Nach seiner vorläufigen Genesung beschäftigte sich Doll mit „Glaubensanstalten in England und Holland“. Besonders imponierte ihm Georg Müllers „Glaubensprinzip“, nach dem Gott allein durch vertrauensvolles Gebet jeden Bedürftigen versorge, ohne Menschen um Hilfe bitten zu müssen. Nach Brandl könnte es sich hier um einen Einbruch der Romantik und des Individualismus in die Evangelikale Bewegung handeln (69). Doll begann die Gründung eines ähnlichen Waisenhauses, um Gott zu ehren und die Gemeinde in Deutschland mit dem offen-

sichtlichen Handeln Gottes zu ermutigen (66f). Am 11.5.1878 nahm Doll die ersten Waisen auf. Nach zwei Jahren wurde die zwischenzeitlich rasch angewachsene Arbeit untersagt. Dazu trug wohl auch Dolls eingeschränkte Kaiser-Ehrung bei (78f). Erst nach der Einstellung eines ausgebildeten Lehrers wurde das Waisenhaus auch offiziell genehmigt. Ohne direkte Spendenaufrufe konnte ein eigenes Haus gebaut und 1881 eingeweiht werden. Über den Fortgang seiner Arbeit informierte Doll im Missions- und Heidenboten. Darin fanden sich Berichte von lutherischen, methodistischen und baptistischen Missionen. Seit der Gründung des Waisenhauses arbeitete Doll am Entstehen einer Missions- und Evangelistenschule nach dem Vorbild des East London Institute for Home and Foreign Missions. Auch die neue Mission sollte nach den Glaubensprinzipien organisiert werden und helfen, die „Vollzahl der Heiden“ zu sammeln, um die Aufrichtung des *Reiches Gottes* zu beschleunigen (74f). 1880 ließ Doll den Dachboden des Waisenhauses Wohnraum für die „Missionszöglinge“ ausbauen. Die ersten Kandidaten, ausschließlich Handwerker, und ihre Frauen konnten mit dem Vorbereitungsunterricht beginnen. Die kirchliche Genehmigung der Mission wurde ausgesprochen, nachdem Doll auf jede kirchliche Ordination seiner Zöglinge und auf finanzielle Unterstützung verzichtet hatte. Die Festrede zur Einweihung des Neukirchener Missionshauses hielt der aus England angereiste Georg Müller (82).

Dieses Lebensbild von Ludwig Doll ist zuverlässig recherchiert und für den kirchengeschichtlich interessierten Leser gut verständlich. Brandl legt dabei den Schwerpunkt auf den Nachweis der engen Beziehungen Dolls zu Freikirchen, Heiligungsbewegung und Glaubensmission (83f). Immer wieder diskutiert Brandl auch kurz andere Sichtweisen in der Interpretation von Dolls Lebensentwicklung (z. B. 29f, 41, 68). Brandls häufige Referenzen an Kirchenhistoriker, die in seinem Bereich publizierten sind für den Fachmann sehr erhellend, erschweren für den Laien aber etwas den normalen Lesefluss (z. B. 48, 51f).

Über kleine Ungenauigkeiten, wie die Angabe der Geldsummen in DM kann man durchaus hinwegsehen (z. B. 70, 81).

Vom Titel des Buches her hätte Brandel etwas mehr auf das Leben Dolls eingehen und die zahlreichen theologischen und geschichtlichen Verflechtungen der Erweckungsbewegung des 19. Jh. im Allgemeinen und der konzeptionellen Ideen der Neukirchener Mission im Besonderen zurückstellen können.

Als lebendiger Einblick in die erweckliche Frömmigkeit des 19. Jh. ist das Buch empfehlenswert. Anschaulich und gut dokumentiert zeigt Brandl in seiner Abhandlung, wie intensiv Doll und damit auch die Neukirchener Mission verwoben war in die Theologie der Heiligungsbewegung und in den säkularen Zeitgeist seiner Epoche.

Michael Kotsch

Jochen-Christoph Kaiser: *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, kt., 304 S., € 34,-

Der vorliegende Band will als eine von zwei Festschriften zum 60. Geburtstag des Marburger Kirchenhistorikers Jochen Christoph Kaiser dessen herausragende Stellung auf dem Gebiet der Diakoniegeschichte würdigen. Die gesammelten Beiträge sollen eine „kleine“ Geschichte des Sozialen Protestantismus, d. h. vor allem der Inneren Mission bzw. Diakonie, im 19. und 20. Jahrhundert“ darstellen (9, Vorwort des Herausgebers). Für einen Aufsatzband ist dies natürlich ein hoch gestecktes Ziel.

Ein erster Hauptteil widmet sich dem sozialen Protestantismus im 19. Jh. und präsentiert zunächst einen „historisch-theologischen Rückblick“ auf die Gründung des Centralausschusses (CA) für Innere Mission (IM). Der Verfasser hebt zu Recht hervor, dass Wichern – wenngleich konservativ und anti-revolutionär – einen „ersten Schritt in Richtung einer vorsichtigen Politisierung des Verbandsprotestantismus“ (27) gewagt habe, weil er das durchaus politische Ziel verfochten habe, auf soziale Missstände aufmerksam zu machen, wenngleich er dahinter noch keine Strukturprobleme sah. Auf die Wurzeln der Diakonie in Erweckung und „bürgerliche(r) Reformvernunft“ (22) und die „Doppelspitze von Volksmission und sozialer Dienstleistung“ (29) als bis heute gültiges Wesenselement der Diakonie wird hingewiesen, leider bleibt aber der versprochene „theologische Rückblick“ aus. Ein zweiter Beitrag widmet sich der bisher kaum behandelten Frage des kulturellen Formierungsanspruches der IM. Der Verfasser skizziert zum einen die Debatte in der IM um die bildende Kunst, zum anderen das christliche Traktat- und Kolportagewesen ebenso wie Martin Rades Auseinandersetzung mit dem säkularen Kolportagebuchhandel und seinen Versuch der Indienstnahme desselben und bietet einen interessanten ersten Einblick in das Verhältnis der Inneren Mission zur säkularen Kultur. Abgeschlossen wird dieser erste Teil durch eine biografische Skizze, die sich Friedrich Naumanns Beitrag zur Entwicklung der IM widmet und damit der Überwindung der „Fixierung auf individuelles Helfehandeln“ als Instrument der Re-Christianisierung zugunsten der Forderung struktureller Reformen.

Ein zweiter Teil nimmt die IM als Teil der freien Wohlfahrtspflege im Kaiserreich und in der Weimarer Republik in den Blick. In einem Überblick wird zunächst das Verhältnis der freien Wohlfahrtsverbände zum entstehenden Sozialstaat dargestellt. Dem folgen wieder biografische Skizzen über Friedrich Albert Spiecker (1854–1936) und „Fritz von Bodelschwingh und die Politik“. Letzterer wird als Exponent seines „nationalprotestantischen Umfeld(s) konservativen Zuschnitts“ (135) geschildert, wobei er, wie schon der Vater, in Bethel modellhaft versucht, „das zu heilen, was er an sozialen Schäden innerhalb der Gesellschaft sah“ (ebd.). Zu einer vorsichtigen Politisierung sei es bei ihm, wenn überhaupt, erst in der Weimarer Zeit gekommen.

Der die Zeit des Nationalsozialismus abdeckende dritte Teil behandelt die „Innere Mission und Rassenhygiene“ und dann die Stellung des sozialen Protestantismus zur Judenfrage. Ein dritter Beitrag skizziert kurz die „Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände“, Aufsätze über „Constantin Frick und Bodo Heyne als Bremer Pastoren und Vertreter der Inneren Mission zwischen 1933 und 1945“ sowie über die Frage nach der notwendigen Distanz zum Unrecht schließen diesen dritten Teil ab. Der Autor entfaltet hierbei eindrücklich die Verstrickungen, in die sich die Vertreter des sozialen Protestantismus dieser Zeit begaben, z. B. die Zurückhaltung, eine offizielle Beratungsstelle für auswanderungswillige Nichtarier einzurichten. Um den Erhalt der eigenen Einrichtungen nicht zu gefährden und dort auch den Verbleib nichtarischer Personen weiter zu ermöglichen, versuchte man, streng im legalen Rahmen zu bleiben und in stillen Verhandlungen pragmatisch seine Ziele durchzusetzen. Der Verfasser kommt zu dem Urteil: „Wer in der Inneren Mission zwischen 1933 und 1945 Verantwortung trägt, wurde – auch ohne es zu wollen und immer zu wissen – in die Politik der Ausgrenzung, Diskriminierung und letztlich Tötung der ‚Schwachen‘ der Gesellschaft verstrickt“ (215) und stellt die Frage, ob Schuldzuweisungen sinnvoll sind und ob aus einer religiösen Grundüberzeugung heraus notwendig ein bestimmtes Handeln folgen müsse. Mehr als an individuellen Schuldzuweisungen ist der Verfasser an der Frage interessiert, „warum die Christen und Kirchen aufs Ganze gesehen nur eine derart geringe Befähigung an den Tag legten, die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen“ (228, Zitat Martin Greschat). Muss nicht aber ein kirchen(!)geschichtliches Urteil gerade auch die theologische Dimension mit einbeziehen und auch die Frage individueller Schuld stellen? Mit aller Vorsicht muss diese Frage auch dem Nachgeborenen gestattet sein.

Der erste Beitrag des letzten Teils über die Nachkriegszeit behandelt noch einmal die „Euthanasie“-Ereignisse im Dritten Reich“. Die Entwicklung im Westen wird durch einen Aufsatz über Eugen Gerstenmaier und seinen Aufbau des Hilfswerkes der EKD nach dem Krieg abgedeckt, damit auch der Versuch der Verkirchlichung und Politisierung der Diakonie beleuchtet, und auch die von diesem intendierte Trennung von Volksmission und Diakonie. Der Entwicklung in der DDR widmet sich ein Beitrag über die 1952/53 versuchte Verstaatlichung dreier diakonischer Einrichtungen – die Pfeifferschen Stiftungen, die Neinstedter Anstalten und die Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal – und deren Rückgabe.

Wenn auch leider religiöse und theologische handlungsleitende Motive weitgehend unberücksichtigt bleiben und auch das missionarische Wesen der „Inneren Mission“ wohl anerkannt, aber nur beiläufig erwähnt wird, liefert der gut zusammengestellte Band doch sehr lesenswerte Einblicke und damit durchaus einen gewissen Überblick, der von einer Forschungsbilanz abgerundet wird, gerade auch weil er die gesellschaftlichen und politischen Ziele und Verflechtungen in der Geschichte der IM und der Diakonie hervorhebt.

*Uwe Bertelmann*

---

Bernard Green: *European Baptists and the Third Reich*, o. O. [Didcot]: Baptist Historical Society, 2009, Pb., XII, 270 S., £ 18,-

---

Die Titelei dieses Buches enthält einige Unschärfen. Das betrifft neben dem fehlenden Publikationsort auch das unklare Publikationsjahr: 2009 ist am hinteren Cover sowie auf S. VIII angegeben; innen vorne, S. I und II, ist jedoch 2008 genannt. Aber ungenau ist auch die Angabe von Autor und Thema.

Zum Autor: Bernard Green (er war Pastor und Generalsekretär der britischen Baptisten-Union) musste seine Arbeit an diesem Buch krankheitsbedingt beenden. Zwei Historiker übernahmen die Fertigstellung des Buches: Faith Bowers und John Briggs. Sie geben an, dass Green etwa zwei Drittel des Buches geschrieben hatte (VII). Demnach war aber ihr Anteil beträchtlich, so dass m. E. ihre Namen als Mitautoren oder Herausgeber auch in der Titelei genannt werden sollten.

Dieses Buch lässt sich als Fortsetzung zweier früher veröffentlichter Bücher sehen: Green publizierte 1997 über James Henry Rushbrooke (BWA-Generalsekretär, dann BWA-Präsident, während der NS-Zeit) und über die *European Baptist Federation* (1999). Die dabei gesichteten Quellen spielen auch für das vorliegende Buch eine Hauptrolle; die beiden Bearbeiter heben als für das Buch besonders wichtige Quellen „the Rushbrooke, BWA and EBF papers“ hervor – und fügen hinzu, dass Green bei der Arbeit an diesem Buch auf in GB zugängliches Material angewiesen war (VIII). Dazu kommt, dass sich Green & Co. möglichst auf englischsprachige Texte stützten. Deutschsprachige Texte führen sie zwar vereinzelt an, ohne sie aber auszuwerten. Diese quellenmäßige Einschränkung sollte in einem Untertitel ausgesprochen werden (dann würde das Buch von vornherein nur beanspruchen, das Thema aus britisch-baptistischen Quellen zu ergänzen).

Die hier verwerteten englischen nichtpublizierten Quellen sind wertvoll, z. B. der Bericht des britischen Baptisten Leonard Champion über seine Studienjahre in Deutschland (1931–34) (S. 33–45). Im Hinblick auf diese Quellen wäre es aber wichtig gewesen, sich auf deren Auswertung zu konzentrieren, und an den eigenen – quellenmäßigen und sprachlichen – Grenzen Halt zu machen. Das ist jedoch leider nicht geschehen, wie schon ein Blick in das kurze Kapitel über „Austria“ zeigt (74–77). Darin behandelt nur ein einziger Satz konkret die Baptisten in Österreich zur NS-Zeit, nämlich: „Arnold Köster ... bravely criticised aspects of National Socialism in his war-time sermons.“ Dazu wird in der Fußnote auf mein Buch (*Öffentliche Kritik*, 2001) über Köster verwiesen, den damaligen Prediger der Wiener Baptistengemeinde, aber ohne darauf weiter einzugehen. Das Kapitel über „Austria“ füllt Green mit einigen Angaben zur Geschichte der österreichischen Baptisten in den Jahrzehnten um 1900 (also vor der NS-Zeit), sowie mit Aktivitäten Hitlers (ohne Baptisten-Bezug), außerdem mit Aus-

sagen des Historikers Michael Burleigh über die Haltung der österreichischen Bevölkerung im Allgemeinen. All das könnte der Leser jedoch auch anderswo finden, deswegen greift er nicht zu einem Fachbuch über die europäischen Baptisten. Durch Hitlers Ansprachen mit religiösen Anklängen will Green „the difficult challenge Austrian Baptists had to face“ zeigen, und schließt: „There was little the small and insignificant Baptist minority could have done to deny this.“ Die Wiederholung der bereits oft beschriebenen Situation zur NS-Zeit, verknüpft mit Vermutungen darüber, wie es den Baptisten damals wohl gegangen sein mag, bringt keinen Erkenntnisfortschritt. In diesem konkreten Fall lenkt Greens Vermutung davon ab, dass Köster in seinen Predigten oft Kritik an Hitlers Ansprüchen vorbrachte. (Bei konkreten Zitaten aus dem Buch begnüge ich mich jetzt damit, jeweils Green als Autor zu nennen, obwohl ich nicht weiß, ob die betreffende Formulierung auf ihn selbst zurückgeht, oder auf die beiden Herausgeber.)

Ein wichtiges von Green intensiv benutztes Archiv ist die Angus Library (Oxford); die dort u. a. aufbewahrten *BWA Files* werden in der „Bibliography“ ländersweise aufgelistet (256). Allerdings finden sich im Buch nur vereinzelt Zitate daraus. Wenn Green urteilt: „Little information is available about Austrian Baptists during the German occupation“, so bezieht sich diese Aussage vermutlich nur auf die von Green benutzten Quellen. Denn wer deutschsprachige Quellen heranzieht, der stößt auf sehr viel Information, etwa in den ca. 500 Predigten von Arnold Köster (für die Zeit 1938–45) oder in der Zeitschrift *Täuferbote* (für die deutschsprachigen Baptisten der Donauländer, erschien 1930–42) – eine wertvolle Informationsquelle nicht nur für Österreich, sondern auch für die Länder Südosteuropas; deren Baptisten zur NS-Zeit erwähnt Green kaum. Über die Baptisten einzelner europäischer Länder erfährt der Leser teils nur wenig, z. B. über jene Österreichs oder Ungarns (92: „Baptist work had been able to continue throughout“); teils immerhin einige Einzelheiten (z. B. über die Baptisten der Tschechoslowakei, 77–80).

Die Darstellung historischer Sachverhalte wirkt plump: Green behauptet, die Friedensverträge nach dem 1. Weltkrieg „forbade any relationships with Germany“ (nein, nicht alle Beziehungen, sondern der Zusammenschluss wurde verboten). Green behauptet: „an Austrian Fascist Party developed“. Aber eine Partei dieses Namens gab es in Österreich nicht (gemeint ist hier vermutlich die NSDAP in Österreich). Green behauptet, „there was no provision for freedom of religion until the Treaty of St. Germain in 1919“. Aber es gab davor z. B. das Staatsgrundgesetz von 1867, das generell „volle Glaubensfreiheit“ zugestand, und speziell den Anhängern nicht anerkannter Bekenntnisse die „häusliche Religionsübung“.

Das Vorwort zu diesem Buch schrieb Erich Geldbach; er schließt mit folgenden Worten: „it is a distinct honour for me to commend this book very highly“, (VI). Dieser Empfehlung kann ich mich nur sehr eingeschränkt anschließen: Das Buch von Green liefert aus englischen Quellen manche interessante Hinweise

und Einschätzungen; daneben stellt es vieles bereits anderswo Publiizierte dar, mitunter mit einem Mangel an Sachkenntnis und Sorgfalt.

*Franz Graf-Stuhlhofer*

---

*Marcia Pally: Die hintergründige Religion. Der Einfluss des Evangelikalismus auf Gewissensfreiheit, Pluralismus und die US-amerikanische Politik*, Berlin: Berlin University Press, 2008, geb., 143 S., € 19,90

---

In letzter Zeit musste sich die evangelikale Bewegung in Deutschland einiges anhören. Sie sei fundamentalistisch, militant und indoktriniere Menschen. Kürzlich wurde gar behauptet, die Evangelikalen seien verfassungsfeindlich, weil sie Homosexuelle diskriminieren. Selbst der deutsche Bundestag und mehrere Landesparlamente haben sich mit evangelikalen Werken und Veranstaltungen beschäftigt. In fast allen Medien wurden diese „Strenggläubigen“ als ultraorthodoxe, verbohrt und nicht ungefährliche religiöse Gruppierung hingestellt, quasi als Feinde des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates.

In diese aufgeregte Debatte hinein setzt ein Berliner Verlagshaus einen Kontarpunkt. Aus der Feder der angesehenen New Yorker Soziologieprofessorin Marcia Pally, die dem deutschsprachigen Publikum schon durch Artikel in der „Zeit“, der „taz“ und der „Süddeutschen“ bekannt war, stammt ein kenntnisreiches Plädoyer, das in eine völlig andere Richtung geht. Sie fordert dazu auf, die evangelikale Bewegung einmal anhand ihrer historischen Wurzeln zu betrachten. Wer das tut, komme zu einer völlig anderen Einschätzung – zumindest für die USA.

Pally weist nach, dass die evangelikale Bewegung für die Entwicklung des amerikanischen Staates und seiner Grundwerte von entscheidender Bedeutung war. Gerade die Evangelikalen waren die Wegbereiter für Gewissensfreiheit, religiöse Toleranz und die Trennung von Kirche und Staat – lange bevor die Aufklärung diese Werte für sich beanspruchte. Es waren die frommen Christen des 17. Jh.s, die die Grundlagen der modernen Demokratie legten. Meinungspluralität und das Recht auf einen individuellen Glauben seien Folgen evangelikaler Überzeugungen gewesen. Solche Werte hätten sich ohne diese „Nonkonformisten“ in den USA nicht durchgesetzt, so Pally. Deshalb hätten sich Evangelikale in der Geschichte der USA auch immer für Menschenrechte eingesetzt und neben der Evangelisation den sozialen Dienst an den Armen betont. Für den nordamerikanischen Kontinent gilt nach Pally: Die Evangelikalen zählten zu den wichtigsten Wegbereitern der modernen Demokratie. Ihre Bewegung sei deshalb eine „antiautoritäre, progressive Freundin der liberalen Demokratie und der Zivilgesellschaft.“

Der deutsche Leser reibt sich bei der Lektüre verwundert die Augen. Die Evangelikalen als Wegbereiter der Gewissensfreiheit, der Zurückdrängung von

kirchlichen und staatlichen Autoritätsstrukturen, Wegbereiter eines freien Denkens? Ihr persönlicher Glaube sei Schlüssel gewesen für ein neues Selbstvertrauen des Einzelnen (durch individuelle Bibellektüre jenseits kirchlicher Indoktrination), für die Freiheit zur Kritik an der Obrigkeit (und dem eigenen Pastor) und für die neuzeitliche Selbstbestimmung des Menschen?

Ich gebe zu: Selbst als überzeugter evangelikaler Theologe war ich nach der Lektüre irritiert. Die Ausführungen sind dermaßen gegen den Strich der deutschen Debatten gebürstet, dass man den Mut des Verlegers nur bewundern kann, ein solches Werk herauszugeben. Das Buch zeigt unaufgeregt und überzeugend: Wer unvoreingenommen und mit großer geistiger Weite (einer Soziologin aus New York) an religiöse Bewegungen jenseits des „mainstreams“ herangeht, bekommt eine andere Perspektive. Wer zudem auch noch historisch versiert größere Entwicklungslinien überblickt, anstatt sich nur empört auf singuläre Tagesphänomene im Hier und Heute zu stürzen, erkennt die wesentlichen Linien. Eins ist damit klar: Das Buch ist eine radikale Infragestellung der Evangelikalenkritik der letzten Jahre, und dabei geschrieben von einer unverfänglichen Zeugin, die die meisten konservativen Positionen der Evangelikalen für sich ablehnt!

Das Buch atmet etwas von der geistigen Größe, die hierzulande selten anzutreffen ist (auch bei den Evangelikalen). *Die hintergründige Religion* zeigt verblüffend, wie provinziell und typisch deutsch die Debatte um die Evangelikalen im eigenen Land verläuft. Wer bei scheinbarer Normabweichung immer gleich nach Sanktionen des Staates ruft, zeigt, dass er zumindest von echter Gewissensfreiheit nichts versteht. Um das zu erkennen muss man wohl aus New York kommen, nicht aus der deutschen Provinz.

Was dem Buch gut getan hätte wäre ein Anhang eines versierten Kenners der deutschen Geschichte, in dem der Ertrag des Buches auf die deutsche Szene angewandt worden wäre. Die Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte der hiesigen Erneuerungsbewegungen dürfte, bei allen Unterschieden zu den USA, vielleicht zu ähnlichen Ergebnissen führen. Lohnend wäre eine solche Studie auf jeden Fall.

Stephan Holthaus

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Alexander Deeg, Daniel Meier: *Praktische Theologie*, Module der Theologie 5, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, Pb., 160 S., € 14,95

---

Zu der vom Gütersloher Verlagshaus herausgegebenen fünfbandigen Reihe über die Hauptdisziplinen der Theologie haben die Erlanger Nachwuchswissenschaftler Deeg und Meier den Einführungsband zur Praktischen Theologie beige-steuert. Vom Format der Reihe her wollen die Bände eine erste Übersicht über Gegenstände und Methode sowie relevante Einzelthemen der jeweiligen Disziplin bieten, die sich in den Basismodulen des (zumindest für Lehramtsstudierende modularisierten) Theologiestudiums verwenden lässt. Insofern sind alle Ausführungen knapp gehalten; auf Fußnoten wird verzichtet.

Das erste von fünf Kapiteln besteht aus einer Einführung (9–22), die eine Grundlegung des von den Autoren vertretenen Ansatzes von Praktischer Theologie bietet und diesen dann bezogen auf ein kirchliches Handlungsfeld (Gottesdienst) sowie ein religiös-gesellschaftliches Phänomen (Film) exemplifiziert. In einem zweiten Kapitel (23–67) werden dann sehr knapp wesentliche kirchliche Handlungsfelder skizziert: Liturgik, Homiletik, Poimenik, Religionspädagogik, Kybernetik, Diakonik und Publizistik. Detaillierter werden dann in einem dritten Kapitel (69–138) einige zentrale Themen praktisch-theologischer Reflexion diskutiert, nämlich Religion, Kirche, Kultur, Massenmedien und Sprache. Kurze Ausführungen zur Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin schließen sich in einem vierten Kapitel an (139–146). Und abschließend werden dem interessierten Theologiestudenten die wichtigsten Fachzeitschriften und Standardwerke zu den verschiedenen Sachgebieten der Praktischen Theologie jeweils mit hilfreicher Kurzkomentierung vorgestellt (147–156).

Das Buch ist gut lesbar und vermag Interesse für das Fach zu wecken. Deeg und Meier vertreten einen durchaus konstruktiven Ansatz von Praktischer Theologie, der Aspekte des ekklesialen und religiösen Paradigmas der Disziplin ebenso verbindet wie biblisch-hermeneutische, historische, empirische und ästhetische Zugänge. Ein integrativer Gesamtzug wird immer wieder sichtbar (etwa im Rahmen der Kybernetik eine Zusammenschau volkskirchlicher und missionarischer Aspekte). Praktische Theologie wird zwischen Kirche und Religion angesiedelt. Das entspricht zwar dem neueren Trend. Es bleiben aber Fragen, deren Klärung dem praktisch-theologischen Arbeiten insgesamt gut tun würde.

1. Warum wird „Kirche“ lediglich als eines von mehreren zentralen PT-Themen reflektiert und nicht im Rahmen einer „Kirchentheorie“ der sektoralen

Behandlung der einzelnen kirchlichen Handlungsfelder vorangestellt und als übergreifende Kategorie vorgeordnet?

2. Warum ist andererseits „Kultur“ wiederum nur eines von mehreren zentralen Einzelthemen der Praktischen Theologie – neben „Religion“, „Kirche“, „Massenmedien“ und „Sprache“? Wäre es nicht sinnvoll, wenn Praktische Theologie klarer zwischen ihrem Thema und dessen Horizont unterschiede, die Kirche und ihr Handeln als ihr genuines Thema fokussierte, zugleich aber die umgebende Kultur als deren Horizont wahrnehme und wertete – und in diesen Zusammenhang dann Themen wie Religion, Sprache, Medien, Milieus und Vieles andere als Aspekte des jeweiligen kulturellen Kontextes der Kirche einordnete? Praktische Theologie würde dann auch jene Gespaltenheit überwinden, mit der sie sich auf der einen Seite als theologische Disziplin geriert, wenn es um die Kirche und deren Handlungsfelder geht, andererseits aber in den Modus der Religionswissenschaft wechselt, wenn es um die (neutrale) Wahrnehmung religiöser Phänomene in der Gesellschaft geht.

Das führt abschließend zu einer weiteren Frage: 3. Warum verzichten Deeg/Meier auf eine Norm zur theologischen Beurteilung wahrgenommener Sachverhalte? Biblisch-hermeneutische „Zugänge“ werden neben historische, empirische und ästhetisch-wahrnehmende gestellt, um dem Leser – bzw. in der Praxis dem Handelnden – genügend Aspekte für eigene Entscheidungen zu bieten, mit denen er dann aber allein gelassen wird. Wäre es einer theologischen Praxisdisziplin nicht angemessen, Sachverhalte auf allen denkbaren kirchlichen Handlungsfeldern zwar mit allen (hermeneutischen, historischen, empirischen usw.) Verstehenshilfen wahrzunehmen, das Wahrgenommene dann aber anhand theologisch-biblischer Kriterien (sowie weiterer sachlich relevanter Gesichtspunkte) zu beurteilen, um so Handeln zu orientieren und Reformprozesse auf den Weg zu bringen? Wäre es für eine theologische Disziplin (die sich darin von Religionswissenschaft abhebt) nicht nötig, im kulturellen Kontext der Kirche wahrgenommene religiöse Phänomene zugleich theologisch zu analysieren und zu werten und im Rahmen einer kritischen Kontextualisierung kirchliches Handeln bezogen auf den umgebenden kulturell-religiösen Kontext anzuleiten?

Eine dialogbereite evangelikale Theologie würde diese Aspekte gerne in das Fachgespräch mit den Autoren Deeg und Meier einbringen, ohne dass dies die Wertschätzung ihrer gelungenen kleinen Einführung in die Praktische Theologie schmälert.

*Helge Stadelmann*

John W. De Gruchy, Stephen Plant, Christiane Tietz (Hg.): *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute – ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, kt., 424 S., € 49,95

Der vorliegende Band stellt die Veröffentlichung aller Plenarvorträge sowie ausgewählter Nachmittagsvorträge des 10. Internationalen Bonhoefferkongresses dar, der vom 22. bis 27. Juli 2008 in Prag stattfand. Die Aufsätze sind teils in englischer, teils in deutlicher Sprache, jeweils mit übersetzter Kurzzusammenfassung. Nach Auffassung der Herausgeber dokumentiert er den aktuellen Stand der internationalen Bonhoeffer-Forschung (12). In der Tat kommen hochkarätige Autoren wie Clifford Green, Stephen Haynes, Barry Harvey u. a. zu Wort. Daneben wird erfreulicherweise auch Nachwuchsforschern und -forscherinnen wie Marie-Therès Igréc oder Christine Schliesser Gehör verschafft. Auf's Gesamte gesehen jedoch erscheint der Anspruch sehr hoch gegriffen, bildet der Band doch nur ein bestimmtes Spektrum der Bonhoeffer-Forschung ab. Was dieses betrifft, so können die Beiträge allerdings durchaus als repräsentativ gelten. Darin liegt die große Stärke dieses Sammelbandes.

Die eher „konservative“ oder gar „evangelikale“ Bonhoeffer-Rezeption kommt jedoch leider nicht einmal ansatzweise zum Tragen. Dies verwundert umso mehr, als sich der Band ja gerade mit dem Phänomen des Fundamentalismus befasst, dessen soziale Konkretion normalerweise in diesem Kontext verortet wird. Als Antipode wird ein „christlicher Fundamentalismus, der die Eigenständigkeit der Welt verneint und den religiösen Menschen zu einer Flucht aus dieser Welt verleitet, anstatt ihm zu einem Leben in dieser Welt zu verhelfen“ (11) vorgestellt. Vor diesem Hintergrund wäre eine eingehende Auseinandersetzung mit der neueren „konservativen“ Bonhoeffer-Rezeption zu erwarten gewesen. Zudem wäre es hilfreich gewesen, zu erfahren, wo denn ein derartig weltabgewandtes Verständnis von Christentum konkret vermutet wird. Da zielt etwa die Bezugnahme auf das Moody Bible Institute im Aufsatz von Annette Mosher, „Bonhoeffer and Evil: An Answer to Religious Fundamentalism“ (90ff), als Beispiel für Fundamentalismus geradewegs ins Leere. Warum sollte ein Schriftverständnis, das die Schrift als inspirierte Offenbarung Gottes versteht, zwangsläufig in eine weltabgewandte Religiosität führen? Die Geschichte der Diakonie und des christlich-sozialen Engagements im westlichen Kulturkreis zeigt bis in die Gegenwart hinein das genaue Gegenteil.

Die Einführung des Altmeisters Jürgen Moltmann gibt klar die Richtung vor. Ausgehend von der Trennung des „kirchlichen“ Bonhoeffer der *Nachfolge* und des *Gemeinsamen Lebens* vom „eigentlichen“ Bonhoeffer der „Diesseitigkeit des Christentums“ und der mündig gewordenen Welt, entwirft er seine Theologie der Diesseitigkeit: „Brüder bleibt der Erde treu“ (23). Bonhoeffer wird wesentlich von seinen Spätschriften wie den Gefängnisbriefen oder den Ethikfragmenten her interpretiert. Losgelöst von den Grundeinsichten der *Nachfolge* werden Bonhoeffer-

fers fragmentarische Überlegungen über ein „Religionsloses Christentum“ oder die „Diesseitigkeit des Christentums“ verstanden als Ansatzpunkt einer fundamentalen Abkehr von der Transzendenz, einem jenseitigen Verständnis von Christus und einer eschatologischen Jenseitperspektive. Diese Sicht ist keinesfalls neu. Sie bildet das traditionelle Paradigma der vorliegenden Beiträge.

Besondere Beachtung verdient der Aufsatz von Marie-Therès Igrac („Ekklesia: Herausgerufenen in die Welt hinein: Der Weg Dietrich Bonhoeffers jenseits von Fundamentalismus und Säkularismus“, 274ff). Als „das Religiöse“ bei Bonhoeffer erkennt sie treffend ein selbstisches Ergehen in religiösen Stereotypen angesichts der irdischen Katastrophe. Bonhoeffers Begriff des Religionslosen in der Forderung nach einem „religionslosen Christentum“ muss zwingend in seinem zeitgeschichtlichen Kontext gesehen werden. Sein Sitz im Leben ist die vehemente Kritik an Teilen der Bekennenden Kirche (und anderen), welche sich in den Hinterhöfen („Hinterwelter“, 279) auf eine oft subjektivistische Frömmigkeit beschränkten, während vorn an der Straße die Fensterscheiben jüdischer Geschäfte eingeworfen wurden. Bonhoeffers Verständnis vom Eingehen in die Welt meint weder Abschied von der Transzendenz noch Verdiesseitigung des Jenseitigen, sondern Eintreten im Kampf gegen soziale Notstände sowie für Recht und Gerechtigkeit in dieser Welt. Dies geschieht aus der Kraft der pneumatischen Bindung an den wahrhaft auferstandenen Christus, d. h. im konkreten Vollzug der Nachfolge.

So kann Bonhoeffers Theologie nur vom ganzen Bonhoeffer her in ihrer ganzen Dimension verstanden werden. Seine Ethik, wie auch die Überlegungen in seinen Briefen sind ganz und gar verwurzelt in seinem christozentrischen und schriftbezogenen Verständnis der Nachfolge. „Der ganze Mensch steht vor der ganzen irdischen und ewigen Wirklichkeit, wie sie Gott in Jesus Christus für ihn bereitet hat“ (DBW 6, 59). Glaube als Nachfolge Christi lebt aus dem *arcanum*, aus dem heraus er die Kraft zur Tat gewinnt.

In Summa: Das Buch ist ein guter Überblick über die aktuelle Bonhoeffer-Interpretation Moltmannscher Provenienz. Als solches ist es ausdrücklich zu empfehlen für alle, die an der Bonhoeffer-Forschung interessiert sind.

Markus Liebelt

---

John Micklewait, Adrian Wooldridge: *God is back. How the global Revival of Faith is changing the World*, New York: Penguin, 2009, geb., 405 S., € 20,99

---

Wenn zwei Herausgeber der Politik- und Wirtschaftszeitschrift *The Economist* es wagen, ein Buch über Gottesglaube zu schreiben, dann macht das hellhörig. Religion ist ein Thema, das Aufmerksamkeit weit über den Raum von Kirche und Theologie hinaus auf sich zieht. Im Rahmen eines ökonomischen Kontextes inte-

ressiert dann vor allem die Bedeutung der Religion im öffentlichen Raum, speziell im wirtschaftlichen und politischen Bereich.

Im ersten Teil zeichnen die Autoren die Entwicklung in Europa (Kap. 1) und den U.S.A. (Kap. 2–4) nach. Im zweiten Teil werden drei Aspekte des U.S.-amerikanischen Erfolgs-Modells von Religion beschrieben, nämlich die Ausrichtung religiöser Angebote auf die Bedürfnisse der Menschen (Kap. 5), die unternehmerische Führung religiöser Organisationen (Kap. 6) und die Förderung einer intellektuellen religiösen Elite (Kap. 7). Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Globalisierung des Kapitalismus und dem globalen Aufschwung der Religion. Den Zusammenhang sehen die Autoren so: „Religion provides a way of enjoying the fruits of capitalism while protecting yourself from the thorns“ (251). Der vierte Teil widmet sich den religiös motivierten Konflikten. Dabei geht es einerseits um die – mitunter auch kriegerischen – Spannungen zwischen Christentum und Islam, andererseits um gesellschaftliche Fragen im ethischen Bereich mit hohem Konfliktpotential (Abtreibung, Homosexualität, Redefreiheit, Scharia-Recht etc.).

Die unterschiedlichen Zugangswege und Beobachtungen fließen in der Hauptthese zusammen, dass das U.S.-Modell eines freien religiösen Marktes sich global ausweitet. Nicht die U.S.A. seien eine Ausnahmerecheinung, wie von europäischer Seite aus oft wahrgenommen werde, sondern Europa. Es sei daher wahrscheinlicher, dass sich Europa in die Richtung der U.S.A. bewege als umgekehrt.

Die Beobachtungen der Autoren zeigen, dass nicht Religion und Religiosität das Problem moderner Gesellschaften sind – womit sich die Säkularisierungsthese als obsolet erweist –, sondern die Verbindung von Religion und Macht. Trennung von Religion und Staat, Wettbewerb (Aufhebung religiöser Monopole) und religiöse Wahlfreiheit sind nach Ansicht der Autoren daher die entscheidenden Voraussetzungen, damit Religion in einer pluralen modernen Gesellschaft die angemessene Berücksichtigung im öffentlichen Raum erfahren und sich zum Wohl der Menschheit entfalten kann.

Das Buch ist flüssig geschrieben und – auch dank der zahlreichen anschaulichen Beispiele – leicht zu lesen. Es eröffnet Christen, die sich mehr mit der Innenansicht des Glaubens auseinandersetzen, eine interessante und lehrreiche Außenperspektive auf die eigene Lebenswelt. Dabei ist manches Wertvolle zu entdecken, solange man beachtet, dass es bei diesem Buch gerade nicht um eine Bewertung von Glaubensinhalten geht, sondern um eine Diskussion der ökonomisch-politischen Funktion von Religion.

*Stefan Schweyer*

## 2. Gemeindebau

---

Greg L. Hawkins, Cally Parkinson: *Prüfen: Aufrüttelnde Erkenntnisse der REVEAL-Studie. Die harte Wahrheit über Gemeindeleben und geistliches Wachstum*, Übers. Dorothee Dziewas, Willow Creek Edition, Asslar: Gerth Medien, 2009, kt., 128 S., € 12,95

Greg L. Hawkins, Cally Parkinson: *Wachsen: Praktische Folgen der REVEAL-Studie. Was der Vanillefaktor mit geistlichem Wachstum zu tun hat*, Übers. Annette Schalk, Willow Creek Edition, Asslar: Gerth Medien, 2010, kt., 192 S., € 14,95

---

REVEAL ist eine von Willow Creek initiierte, breit angelegte Studie mit dem Ziel, das Glaubenswachstum einzelner Christen zu untersuchen. Über drei Jahre hinweg wurden elftausend Fragebögen aus sieben Gemeinden gesammelt und rund hundertdreißig qualitative Interviews geführt. Die Auswertung der Daten wurde 2007 auf Englisch publiziert (deutsch: *Prüfen*, 2009). Die Studie wurde ausgeweitet, so dass in der nachfolgenden Publikation auf ein Datenmaterial von fast achtzigtausend Fragebögen zurückgegriffen werden konnte (engl.: *Follow me*, 2008). In der Zwischenzeit liegt die Studie in angepasster Form auch für den deutschen Sprachraum vor (deutsch: *Wachsen*, 2010; vgl. *Willownetz Nr. 01/10*).

Die Untersuchung des Glaubenswachstums basiert auf der Selbsteinschätzung der Teilnehmer bezüglich Glaubenswachstum, Glaubenseinstellungen, Glaubenspraxis und Erwartungen an die Gemeinde. Die Haupterkenntnisse (Kap. 3) lassen sich so zusammenfassen: Glaubenswachstum korreliert nicht unbedingt mit einer intensiveren Teilnahme am Gemeindeleben, wohl aber mit einer wachsenden persönlichen Beziehung zu Christus. Diese Beziehung vollzieht sich in vier Phasen: (1) Den Glauben entdecken, (2) Im Glauben wachsen, (3) Enge Beziehung zu Christus, (4) Christus als Lebensmittelpunkt. Während in den ersten Phasen die Gemeindeangebote wesentlich zum Glaubenswachstum beitragen, sind es in den späteren Phasen vor allem die persönlichen geistlichen Übungen wie Beten, Bibellesen und Buße. Aufgabe der Gemeinde ist es daher, die Menschen dazu anzuleiten, selbst Verantwortung für ihr geistliches Leben wahrzunehmen.

Neben der ausführlichen Erläuterung dieser Erkenntnisse enthält der erste Band (*Prüfen*) zahlreiche Hintergrundinformationen über Entstehung und Methodik der Studie sowie eine Darstellung von Personengruppen, die angeben sich in einem geistlichen Stillstand zu befinden oder mit der Gemeinde unzufrieden zu sein.

Im Folgeband (*Wachsen*) liegt der Schwerpunkt auf den Übergängen zwischen den vier Phasen, also auf der Frage, welche Faktoren eine Entwicklung von einer Phase zur nächsten begünstigen. Den Autoren ist dabei deutlich, dass es sich bei diesem Modell um ein Muster handelt und dass die Entwicklung nicht linear ver-

läuft und sehr unterschiedlich aussehen kann (95–97). Die insgesamt 50 untersuchten Faktoren lassen sich in 4 Kategorien einteilen (Kap. 2): (1) Geistliche Überzeugungen und Einstellungen, (2) Organisierte Gemeindeaktivitäten, (3) Individuell praktizierte geistliche Übungen, (4) Außergemeindliche geistliche Aktivitäten mit Anderen. Die Daten erlauben es, für jeden Entwicklungsschritt die wichtigsten Faktoren zu identifizieren (Kap. 3). Dabei gibt es einige Faktoren, die bei jedem Entwicklungsschritt als bedeutsam erscheinen, nämlich der Wunsch, dass Christus an erster Stelle des Lebens steht, der Glaube an die Autorität der Bibel, das Nachdenken über die Bibel, dienende Mitarbeit und die Erfahrung geistlicher Freundschaften. Die in der ersten Studie bereits identifizierten Gruppen der Stillstehenden und Unzufriedenen werden in Kap. 4 detaillierter dargestellt. Interessant ist das Ergebnis, dass die Wiederaufnahme geistlicher Übungen (Gebet, Bibellesen) als wirksamste Überwindung von geistlichem Stillstand bestimmt werden kann (111). Bei den Unzufriedenen ist ein hohes Maß an unerfüllten Erwartungen in Bezug auf den Gottesdienst auszumachen hinsichtlich dessen, was Tiefgang und Relevanz der biblischen Lehre betrifft (118). Aus den Untersuchungen ergeben sich zwei zentrale Erkenntnisse (Kap. 5): (1) Personen, deren Lebensmittelpunkt Christus ist, haben noch mehr Potenzial, Menschen für Gott zu erreichen; und (2) Die Bibel ist der wichtigste Katalysator für geistliches Wachstum (129). Bisher zu wenig erforscht und daher Gegenstand weiterer Studien ist der erste „fehlende Schritt“, wie es also dazu kommt, dass Menschen überhaupt den Glauben entdecken (98–100; 164–165).

Dass Willow Creek selbstkritisch die eigene Situation begutachtet, ist hoch einzuschätzen. Wenn bei der Interpretation der Daten die methodischen Voraussetzungen berücksichtigt werden, ist eine solche Studie äußerst aufschlussreich. Die Ergebnisse regen zum Nachdenken an. Die Bedeutung der Bibel im Gottesdienst und im persönlichen Glaubensleben kann demgemäß nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das fordert auf zu neuen Reflexionen hinsichtlich Gemeindepaxis und theologischer Ausbildung sowie Persönlichkeitsbildung in einem durch biblischen Analphabetismus geprägten Kontext.

Bei der Interpretation der Daten ist immer zu bedenken, dass es um Selbstaussagen der Teilnehmer geht. Die theologische Frage, ob und inwiefern man das eigene Glaubenswachstum überhaupt erfassen kann oder soll, ist dadurch nicht beantwortet. Auch die eine oder andere ekklesiologische Leerstelle wäre sicher noch zu füllen. Von der Gemeinde wird oft gesprochen, als sei sie ein religiöser Dienstleister und die Gemeindeglieder Kunden. Von einem Wir-sind-die-Gemeinde-Denken ist dabei kaum etwas zu spüren. Dass die Dienstleistung der Gemeinde dem Kunden in einer gewissen Phase seines Wachstums nicht weiterhilft und dass daher der Kunde für sich selber Verantwortung wahrnehmen muss, ist deutlich erkannt. Es wäre aber wohl noch weiter zu fragen, inwiefern auch das dahinterliegende Gemeindebild korrekturbedürftig ist und ob nicht – entsprechend Epheser 4 – das Reifwerden des Einzelnen und die Erbauung des Leibes viel enger verzahnt zu denken sind. – Trotzdem ist der Wert der Studie hoch ein-

zuschätzen. Sie ermutigt zu genauem Hinsehen, zu ehrlicher Selbsteinschätzung, zu demütiger Wahrnehmung eigener Lücken und damit auch zu sinnvoller Korrektur der Gemeindepraxis.

*Stefan Schweyer*

---

Silke Obenauer: *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche*, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 14, Münster: LIT, 2009, kt., 256 S., € 24,90

---

Die Untersuchung von Pfarrerin Silke Obenauer, die erstmals eine Theorie gabenorientierter Mitarbeit in Grundzügen entwickelt, wurde im Wintersemester 2008/09 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Die Forscherin spannt einen weiten Rahmen, indem sie exegetische, theologiegeschichtliche und pastoraltheologische Erkenntnisse miteinander verbindet.

Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptteile und schließt mit Thesen. Es verwundert nicht, dass S. Obenauer an der Gabenpraxis der Willow Creek Community Church (WCCC) anknüpft, denn sie hat den ins deutsche übertragenen amerikanischen-freikirchlichen Gabentest „D.I.E.N.S.T.“ in einer Arbeitsgruppe außerhalb ihrer Dissertation für die Evangelische Landeskirche zu kontextualisieren versucht. Bevor sie sich jedoch dem Gabenkurs der WCCC zuwendet, nimmt sie in aller Kürze die Diskussion zur Gabenorientierung im Gemeindebau auf, indem sie die ökumenischen, volkskirchlichen, missionarischen und verheißungsorientierten Ansätze dargestellt (15–27). Anschließend skizziert die Autorin unterschiedliche Einzelstimmen zu dieser Fragestellung (Wichern, Achelis, von der Goltz, Bohren, Winkler, Kretzschmar; 27–37). Das Resümee der beiden einleitenden Kurzabschnitte zeigt, dass der gabenorientierten Mitarbeit bis dato keine eigenständige Bedeutung zukommt und eine entsprechende Theorie fehlt.

Im ersten Hauptteil untersucht die Autorin zunächst die WCCC-Materialien zur Thematik. Bedeutsam ist der Vergleich zwischen der englischen Originalfassung *Network* und den deutschen Handbüchern, weil die Autoren der deutschen Fassung theologische Abschwächungen vornehmen und nicht schlüssige Argumentationen verwenden. Die wesentlichen Modifikationen in der deutschen Übertragung liegen in der geistlich-charismatischen Qualifikation der Gaben. So wird das individuelle Dienen des Christen in der amerikanischen Vorlage als Pflicht und „Akt des Gehorsams gegenüber Gott“ (62) betont und postuliert, dass erst die Liebe den Ewigkeitswert der Charismen ergibt, während die deutsche Ausgabe beide Aspekte abschwächt. Die Unterscheidung zwischen den natürlichen Fähigkeiten und den geistlichen Gaben wird in der amerikanischen Originalfassung behauptet und in der deutschen Version zwar ebenso übernommen,

aber als Randthema aufgefasst. – Als landeskirchliche Pfarrerin vermisst die Forscherin eine Kontextualisierung für die „im deutschen Raum vorherrschend(e)“ landeskirchlich offene Ekklesiologie (68). Der Abschnitt schließt mit der Anfrage, ob die subjektiv gestellten Beobachtungsfragen im Gabentestbogen der Teilnehmer unter der Hand objektiv zu definitiven Gaben werden.

Im weiteren Verlauf erörtert die Forscherin den Gabentest von C. Schwarz vor dem Hintergrund seiner Konzeption der „natürlichen Gemeindeentwicklung“. Während die WCCC-Materialien Gaben pneumatisch bestimmen, liegt bei C. Schwarz eine trinitarische Begründung vor. Diesen Ansatz interpretiert Obenauer ebenso als Stärke des Gabenmaterials wie seine realistische Anleitung zum Gebrauch, der falsche Ergebnisse bei der Gabensuche einkalkuliert. Nach Obenauer wirkt aber das Menschbild von Schwarz statisch, insofern er von lebenslang gegebenen Gaben ausgeht, die eine determinierte Berufung des Menschen nahelegen.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit entwickelt Obenauer die Bestimmung der Gaben nach dem NT. Dazu legt sie 1 Kor 12,1–7, Röm 12,1–8, Eph 4,1–16, und 1 Petr 4,7–11 aus. Die exegetischen Erarbeitungen klären die aus den beiden Gabentests erwachsenen Leitfragen nach der Charakteristik der Gaben. Insofern werden Gaben grundsätzlich auf Gott zurückgeführt und enthalten trinitarische Akzentuierungen. Zudem werden Gaben exemplarisch charakterisiert und in ihrer ekklesiologischen Reichweite genauso betont wie die Liebe als ausschlaggebende Modalität (99–137). Obenauer diskutiert in ihrer exegetischen Untersuchung vornehmlich deutschsprachige Exegeten und Monographien. Rückfragen stellen sich einerseits zu 1 Petr 4,11. Ist es exegetisch adäquat, wenn allein die charismatische Grundform *diakoneoo* inhaltlich umfassend gedeutet wird, *laleoo* aber auf „die Verkündigung des Evangeliums“ reduziert bleibt und demzufolge alle anderen Redegaben ausschließt (127)? Andererseits wird deutlich, dass die deuteropaulinische Einordnung des Eph die Deutung der Gaben beeinflusst. So werden die personalen Gaben der Apostel und Propheten als „Größen der Vergangenheit“ eingeordnet, weil sie „anders als bei Paulus“ im Eph „das Fundament der Kirche darstellen“ (132). Auch die übrigen begabten Funktionsträger in Eph 4,11 werden „allesamt der Gegenwart des Epheserbriefes“ zugeschrieben (132). Dieses Postulat wird in der vorliegenden Arbeit nicht stringent durchgehalten, denn in den Erläuterungen zu 1 Kor 12,28 wird die Trias Apostel, Lehrer und Propheten ausdrücklich nicht nachpaulinisch erklärt, sondern umgekehrt als „traditionelle Zusammenstellung“ bezeichnet (113). – Das anschließende Kapitel reflektiert die Thematik der gabenorientierten Mitarbeit auf systematisch-theologische Weise, indem die Gabenlehre als „trinitarische Konzeption“ entfaltet wird (138–145). Von daher zählt Obenauer die natürlichen Fähigkeiten zum schöpferischen Aspekt der Gaben, dem ein habituelles Moment innewohnt. Die Begabungen in der Beauftragung Gottes zu speziellen Diensten werden dagegen „je neu ereignishaft“ gewonnen (140). Zu Recht konstatiert die Forscherin, dass sich mit einem trinitarischen Ansatz die Polarisierungen sowohl zwischen natür-

lichen und geistlichen Gaben als auch zwischen dem Einfluss der Persönlichkeit und anderen Lebensprägungen aufheben.

Im dritten Hauptteil richtet sich das Augenmerk auf die gabenorientierte Mitarbeit innerhalb des kirchentheoretischen Horizonts und reformatorischen Verständnisses der Kirche (149–183). Neben dem Priesterdienst entfaltet die Autorin den Einsatz der Gaben wie er sich im Heidelberger Katechismus darstellt: räumlich und zeitlich universell (158–163). Danach vergleicht Obenauer die Studien zur Kirchenmitgliedschaft der EKD (2002) mit der Befragung zum bürgerlichen Engagement. In beiden Erhebungen wünschen sich die Befragten ein sinnvolles Mitarbeiten und wollen ihre Fähigkeiten einbringen, wobei im nichtkirchlichen Umfeld den eigenen Begabungen eine stärkere Bedeutung zukommt (164–183). Das nächste Kapitel stellt den Mentalitäts- und Paradigmenwechsel hinsichtlich der kirchlichen Mitarbeit anhand dreier repräsentativer Vertreter in der gegenwärtigen Kirchenkrise dar (188–192). Nach Obenauer spielt die Gabenorientierung im EKD-Impulspapier (2006) nahezu keine Rolle, während bei K. Douglass die gemeindliche Mitarbeit besonders betont wird, aber in Beziehung zum Glauben zur Norm tendiert. Positiver bewertet Obenauer den Entwurf der vereinsähnlichen „kirchlichen Orte“ von U. Pohl-Patalong (194), weil Pfarrern wie Gemeindegliedern vielfältige Gelegenheiten eröffnet werden, selbstbestimmt ihre Gaben einzubringen.

Der letzte Hauptteil verbindet die theologischen Darlegungen der je individuell gegebenen Gaben mit den kirchentheoretischen Überlegungen des allgemeinen Priesterdienstes zu einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit (205–218). Zunächst plädiert Obenauer für einen weiten Gabenbegriff, der auch Mitarbeiter würdigt, die keine sichtbaren Aufgaben wahrnehmen, aber die „Gemeinde betend begleiten“ (207). Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen mit ihrer Individualisierung tragen Ehrenamtliche mit ihren individuellen Begabungen soziologisch gesehen zur Subjektivität bei. Eine so verstandene Mitarbeit fördert die Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat und nutzt zugleich in ihrem sozialen Engagement der Gesellschaft. Schließlich plädiert Obenauer als unverzichtbar dafür, dass dem ordinierten Amt gegenüber den begabten Menschen eine Vorrangstellung in kirchlichen Kernaufgaben zukommt, weil das Amt die kontinuierliche Arbeit gewährleistet. Pfarrern und der Gemeinde insgesamt kommt hinsichtlich der gabenorientierten Mitarbeit die mütterliche Aufgabe zu, aus einem verheißungsorientierten Blick Menschen mit ihren Begabungen wertschätzend wahrzunehmen. Die praktisch-theologischen Konsequenzen am Schluss der Arbeit enthalten gute Anregungen und beschreiben ein komplexes Vorgehen: Ehrenamtlichen Raum geben, um sich auszuprobieren; Seminare mit Gabentests in der Selbst- und Fremdwahrnehmung anbieten; Phasen des Experimentierens ermöglichen; Auswertungsgespräche führen, etc. Obenauer endet mit der These, dass gabenorientierte Mitarbeit kein Programm zur Mitarbeitergewinnung darstellt, sondern Gemeindeglieder, die mitarbeiten wollen, befähigt.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die Dissertation innerhalb des landeskirchlichen Kontextes praktikable Hilfen zum gabenorientierten Mitarbeiten bietet. Systematisch-theologisch gesehen liegt die Stärke der Arbeit im trinitarischen Ansatz, weil er die im gemeindlichen Kontext vorfindlichen Bewertungen der Gaben korrigiert.

*Manfred Baumert*

---

Johannes Reimer: *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*, Transformationsstudien 1, Marburg: Francke, 2009, kt., 256 S., € 17,95

---

Der Missiologe und Gemeindegründer Johannes Reimer stellt in dieser Theologie des Gemeindebaus dar, was ihn schon längere Zeit in der Gemeindepraxis und der gedanklichen Reflexion beschäftigt. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht das Stichwort Gesellschaftsrelevanz. Darunter versteht Reimer die aktive Einflussnahme der Gemeinde zur Veränderung der Gesellschaft.

Reimer beginnt mit Reflexionen der neutestamentlichen Aussagen über die Gemeinde (Kap. 2). Auch wenn es im Neuen Testament „keine Blauzeichnung für den Aufbau moderner Gemeinden“ gebe, sei doch die Orientierung an der Schrift notwendig, da diese „die alles normierende Norm“ sei und nur sie uns „die Grundwahrheiten über die Gemeinde sowie die Gründung von Gemeinden und ihren Aufbau vermitteln“ könne (30–31). Auf drei Zugangswegen will Reimer diese Grundwahrheiten erheben, nämlich 1.) durch eine Untersuchung der wichtigsten Metaphern für die Gemeinde (Versammlung, Bau, Volk Gottes, Leib Christi), 2.) durch die Beschreibung dreier exemplarischer Gemeinden (Jerusalem, Antiochien, Ephesus), und 3.) durch eine summarische Darstellung der ekklesiologischen Hauptaspekte der neutestamentlichen Autoren. Die Diskussion erfolgt jeweils unter der Fragestellung, inwiefern die Gemeindebilder, die Gemeindepraxis und die ekklesiologischen Aussagen etwas über die Gesellschaftsrelevanz der Gemeinde sagen. Das Fazit: Gemeinde ist ihrem Wesen nach missionarisch und will die Gesellschaft transformieren. Dieses Ergebnis überrascht bei der angewandten Fragestellung und Methode nicht. Die gewählte „Lesebrille“ führt aber naturgemäß zu einer gewissen Einseitigkeit in der Wahrnehmung der neutestamentlichen Aussagen. Dadurch bleibt die Frage offen, ob mit der Betonung gesellschaftsrelevanter Faktoren wirklich die Kernpunkte neutestamentlicher Ekklesiologie hinsichtlich der Identität der Gemeinde getroffen sind.

In Kap. 3 untersucht Reimer ausgewählte historische Kirchengestalten (Orthodoxie, Römisch-Katholische Kirche, Keltisches Gemeindemodell, Lutherische Kirche, Reformierte Kirche, Täuferium, Pietismus). Reimer entdeckt in allen Modellen Impulse für die Transformation der Gesellschaft, wenn auch in sehr

unterschiedlicher Akzentuierung. Für weitere Forschung in diesem Bereich wäre auch aufschlussreich, ob und inwiefern Gemeinden gesellschaftsprägend wirk(t)en, ohne das direkt zu beabsichtigen und/oder auch ohne eine eindeutig identifizierbare Gesellschaft transformierende Praxis.

Im vierten Kapitel über die theologische Grundlegung des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus entfaltet Reimer eine trinitarische Grundkonzeption von Gemeinde. Das in der Orthodoxen Theologie beheimatete Verständnis der Trinität als *perichoresis*, bildlich dargestellt in Rublews Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit, nutzt Reimer als Grundstruktur eines „missionalen“ Gemeindeverständnisses. Die *missio Dei* bildet den Rahmen für Entstehung und Wachstum von Gemeinde. Daraus schließt Reimer, dass die Gemeinde Instrument der göttlichen Mission zum Heil der Welt sei, nicht aber deren Ziel. Methodisches Modell für den Gemeindebau ist die *missio Christi*, namentlich die Inkarnation. Entsprechend diesem Vorbild zeichnet sich Gemeinde aus durch dienende Hingabe und durch das Eingehen der Gemeinde auf einen bestimmten Kontext (Kontextualisierung). Die *missio Spiritu* ist es dann schließlich, welche durch Wiedergeburt, Begabung und Erneuerung überhaupt Gemeindepraxis ermöglicht.

Im anschließenden Kapitel über die missiologischen Grundvoraussetzungen fasst Reimer verschiedene Aspekte der Missiologie im Blick auf den Gemeindebau zusammen. Wesentlich geht es darum, dass die Gemeinde von Gott in einen bestimmten Kontext hinein gesandt ist, um dort Gottes Mission, nämlich das ganzheitliche Heil der Welt, zu verwirklichen. Eine starke Betonung liegt auf dem Einsatz für soziale Gerechtigkeit.

Wie eine missionale kontextualisierte Gemeindepraxis aussehen kann, beschreibt Reimer im Kapitel über die ekklesiologischen Grundvoraussetzungen eines gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus (Kap. 6). Als Rahmentheorie bietet sich die Gemeinwesenarbeit an, da diese auf die Veränderung der sozialen Lebenswelt in einem lokalen Kontext ausgerichtet ist. Reimer beschreibt, wie Gemeinwesenarbeit funktioniert und in der kirchlichen Praxis umgesetzt werden kann, und illustriert das mit einigen Beispielen von gemeinwesenarbeit-orientierten Gemeinden.

Die theologischen, missiologischen und ekklesiologischen Ausführungen Reimers zeichnen sich stärker durch Farbenvielfalt, mutige Frische und eine innovative Kombination unterschiedlichster Fundstücke als durch stringente Argumentation aus. Die Aussagen sind pointiert und manchmal auch (zu) absolut, was sich an der Häufung von Ausdrücken wie „nie“, „immer“, „nur“, „entweder [...] oder“ zeigt. Man spürt in und zwischen allen Zeilen das starke Anliegen Reimers für eine gesellschaftsrelevante Gemeinde. Das schlägt sich in diesem positionellen Entwurf nieder. Es ist gut möglich, dass die gewählte Form geeignet ist, Verkrustungen zu durchbrechen und das Wirkungspotential eines missionalen Ansatzes zu verstärken. Im Blick auf die Nachhaltigkeit des Gemeindebaus dürfte es aber wichtig sein, das Verhältnis zwischen Missiologie und Ekklesiologie differenzierter zu reflektieren und dabei auch die ekklesiologischen Aspekte

stärker zu gewichten, die nicht unmittelbar gesellschaftsrelevant erscheinen. Ansonsten könnte die Gefahr einer einseitig funktionalen Identitätsbestimmung der Gemeinde und damit auch einer gesellschaftlich-sozialen Verzweckung ihrer Praxis bestehen. Noch größer scheint jedoch die Gefahr zu sein, sich als Gemeinde aus der Gesellschaft in die eigene Komfortzone zurückzuziehen. Insofern ist es diesem Buch zu wünschen, dass es mit seinen innovativen und durchaus auch provokativen Gedanken zu einer erneuerten und theologisch gut reflektierten Praxis herausfordert.

Stefan Schweyer

---

Hans Schmid (Hg.): *Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks*, LLG 29, Münster: LIT, 2009, kt., 241 S., € 25,90

---

Das vorliegende Buch schließt an den bereits erschienenen Band des Herausgebers an, *Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Außenseiters*. Nachdem der emeritierte Professor für Volkswirtschaft sich dort im Wesentlichen auf ökonomische Überlegungen konzentriert hat, werden jetzt auch theologische und religionssoziologische Aspekte einbezogen. Der Hintergrund der Beschäftigung eines Ökonomen mit der Situation der Landeskirchen ist eine von ihm beobachtete „weit verbreitete Ratlosigkeit der Landeskirchenverantwortlichen“ (1). Er empfiehlt den Kirchen, „ihr Angebot vermehrt den Bedürfnissen der Kirchenmitglieder anzupassen“ und vertritt die Auffassung, dass „klare theologisch begründete Aussagen zu zentralen Problemen des Alltags“ anzustreben sind (1).

Das Buch ist ein Sammelband, der Beiträge verschiedener Autoren enthält. Im ersten Teil wird der Ist-Zustand beleuchtet. Der erste Beitrag stammt vom Herausgeber selbst (5–19). Hans Schmid fragt nach den Einflüssen des Christentums auf Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft und folgert, dass die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Ökonomen intensiviert werden sollte (19). Danach nennt Gust Ledergerber einige wesentliche Faktoren für die große Anziehungskraft der Freikirchen (21–51). Er möchte dadurch einen „Diskussionsbeitrag zur Erneuerung von Landes- und Freikirchen leisten“ (47). Der Beitrag von Cla Reto Famos untersucht das Spannungsfeld zwischen Auftrag und Erwartungshaltungen, in dem die Kirchen stehen (53–64). Dabei wird die Auffassung vertreten, dass das Ziel des kirchlichen Handelns „die Begründung und Verstärkung der bewussten Mitgliedschaft sein“ muss (58).

Im zweiten Teil des Buches werden bisherige kirchliche Bemühungen dargestellt. Zunächst stellt Steffen W. Hillebrecht einige sozialwissenschaftliche Studien vor, die von kirchlicher Seite aus durchgeführt wurden (67–75). Er kommt zu dem Schluss, dass es die Aufgabe der sichtbaren Organisation Kirche ist,

„hochwertige, situationsgerechte Angebote“ zu machen (73). Anschließend beklagt Werner Näf zahlreiche Kommunikationspannen und wirbt für eine gute innere und äußere Kommunikation in der Kirche (77–89). Das Ziel sei, dass „Mitglieder das Kirchenangebot vorurteilslos kennen“ und Kirchen als präsent und „in ihrem Umfeld als lebendig und transparent wahrgenommen werden“ (77).

Der dritte Teil des Buches, der einen breiten Raum einnimmt, beschäftigt sich mit künftigen kirchlichen Bemühungen. Franz Xaver Kaufmann stellt die Frage, wie das Christentum überlebt und kommt zu dem Schluss, dass „die Perspektiven für das Christentum in unseren Breitengraden am Beginn des dritten ‚christlichen‘ Jahrtausends ... wenig erfreulich“ sind (103 [93–103]). Michael Thiele betont im nächsten Beitrag den Wert einer sinnstiftenden und heilenden Predigt (105–118). Dabei seien vier Stadien zu durchlaufen: „1. Entmythologisierung, 2. Symbolisierung, 3. sekundäre Naivität, 4. Elementarisierung“ (115). Danach untersucht Thomas Schlag anhand zweier konkreter Beispiele (ICF-Gottesdienst, „streetchurch“-Gottesdienst), wie Jugendliche für Kirche begeistert werden (119–133). Das Ziel sei es, dass Jugendliche die kirchliche Gemeinschaft „als eine beherbergende Gemeinde und als beteiligungsoffene ‚Erzählgemeinschaft‘“ empfinden (132f). Im darauf folgenden Beitrag betont Thomas Reschke die Bedeutung pastoraler Hausbesuche und gibt einige konkrete Hinweise für ihre Planung (142–144 [135–146]). Vor dem Hintergrund der Zunahme kirchlicher Spezialdienste fragt Cla Reto Famos, ob die Kirchen weiterhin „Allroundpfarrämter“ brauchen (147–154). Er kommt zu dem Schluss, dass eine richtige Mischung sowie eine sinnvolle Zuordnung von Gemeindepfarrern und spezialisierten Diensten anzustreben ist (153). Ralph Kunz untersucht, welche Rolle zielgruppenspezifische Gottesdienste bei der Entwicklung und Modernisierung der Volkskirchen spielen. Er betont, dass die Orientierung an Zielgruppen im Gottesdienst eine wichtige Option ist, wobei das Globalziel „der *einen* oder *ganzen Gemeinde*“ aber nicht vergessen werden darf (166 [155–168]). Im letzten Beitrag dieses Buchteils beschäftigt sich Paul M. Zulehner mit den neuen pastoralen Großräumen (169–175). Seiner Auffassung nach sind diese notwendig und können zur Entlastung der Ordinierten beitragen, wenn es sowohl lokal tätige als auch regional wirkende Presbyter/Pastoren gibt (173).

Der vierte und letzte Teil des Buches („Lichtblicke“) stellt bereits existierende Modelle erfolgreicher kirchlicher Arbeit vor. Hier wird zunächst der Diakoniebereich in den Blick genommen (179–190). Christoph Sigrist, der Verfasser dieses Beitrages, stellt dabei besonders gesellschaftliche und politische Aspekte in den Vordergrund. Markus Koch stellt eine englische Studie zu den Kennzeichen wachsender Kirchengemeinden vor (191–202). Er überträgt die Ergebnisse dieser Studie auf die Situation in der Schweiz und zeigt modellhaft auf, wie eine landeskirchliche Gemeinde ein theologisches Profil pflegen kann (201f). Im nächsten Beitrag beschreiben Alfred Aeppli und Iwan Schulthess anhand des Kirchenkreises Jegenstorf, welche Faktoren das Gemeindeleben fördern: „Die christliche

Gemeinde muss Profil zeigen und gleichzeitig in der Lage sein, die vielfältige Wirklichkeit ohne Berührungsängste aufzunehmen“ (214 [203–215]). Beispielhaft stellt daran anschließend Bruno Waldvogel-Frei das theologische Programm der Gellertkirche in Basel vor (217–228). Er nennt sie eine „Gemeinde, die sammelt, stärkt und sendet“ (228). Den Abschluss bildet der Beitrag von Lukas Kundert, der die Situation der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt in den Blick nimmt (229–241). Dabei werden verschiedene Initiativen vorgestellt, und es wird betont, dass sich die Baseler Kirche „in schwierigstem Umfeld“ bewähren wird (241).

In den verschiedenen Beiträgen des Buches finden sich zahlreiche Gesichtspunkte, die für die Zukunft der Volkskirche von Bedeutung sind. Auffällig ist, dass im Blick auf eine „erfolgreiche“ kirchliche Arbeit einige Aspekte mehrfach genannt werden, die offensichtlich von besonderer Wichtigkeit sind. Besonders deutlich wird hervorgehoben, dass eine Gemeinde bzw. eine Kirche ein eindeutiges theologisches Profil braucht (vgl. 23, 27, 194, 226, 233). Daneben stehen das Gebet (29, 213, 225), die Zielgruppenorientierung (44, 168, 209), die Bedeutung von Kleingruppen (31, 210, 223f) und Laien (38f, 200, 212), Glaubenskurse bzw. Seminare (210, 224, 241) und die Diakonie (42f, 179ff, 20f) besonders im Blickpunkt. Auf die genannten Punkte sollten die Landeskirchen (und auch die Freikirchen) ein besonderes Augenmerk richten. Kritisch anzumerken ist allerdings, dass sich an manchen Stellen des Buches Aussagen finden, die zu einem eindeutigen theologischen Profil zumindest in Spannung stehen (58: „Ziel der Mitgliedschaft“ anstelle einer missionarischen Ausrichtung; 116: „Sinn stiften sie nicht, indem sie einen vorgegebenen Sinn voraussetzen, sondern indem sie den anderen in seinem Ansinnen vorbehaltlos annehmen, sein Ich stärken und gemeinsam auf die Suche nach einem zu ihm passenden Sinn gehen“; 131: „nicht in eine bestimmte Richtung ... kanalisieren“). Diese Spannung innerhalb des Buches zeigt, dass ein klares Profil nicht ohne eine neue Orientierung an der Bibel als Autorität über allen menschlichen Meinungen und eine Abgrenzung gegenüber anders ausgerichteten Konzepten zu haben sein wird (vgl. hierzu 25: „Der Hintergrund für eine klare Orientierung ... bietet ... die Art und Weise des Umgangs mit der Bibel, dem Wort Gottes“; 194: „normativ orientierte Hermeneutik biblischer Texte“). Eine solche Profilierung auf landeskirchlicher Ebene ist eine Voraussetzung dafür, dass die in einigen Beiträgen des Buches aufgezeigten positiven Perspektiven in einem größeren Bereich Wirklichkeit werden. Bis dahin wird landeskirchliche Arbeit nur in einzelnen Gemeinden „erfolgreich“ sein können, in denen eine biblisch-missionarische Profilierung gelingt.

*Christian Schwark*

### 3. Homiletik

---

Michael Giebel: *Predigt zwischen Kerygma und Kunst*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 10, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, kt., 397 S., € 34,90

---

Dass die Postmoderne schon lange auf der Kanzel angekommen ist und auch die homiletische Arbeit in Theorie und Praxis nachhaltig verändert, ist offensichtlich und findet in unterschiedlichen Ansätzen und einer Vielfalt ebenso unterschiedlicher Methoden ihren Niederschlag. Michael Giebel, der 2008 mit vorliegender Arbeit bei Michael Herbst in Greifswald promovierte, analysiert und evaluiert diese postmoderne Wende in der Homiletik, die er vor allem an einer Ästhetisierung der Predigt festmacht (das sogenannte „ästhetische Paradigma“), und weist darüber hinaus auf die Dimension, dass die Christusverkündigung ungeachtet aller Veränderungen Mitte und Spezifikum christlicher Predigt ausmachen muss.

Das umfangreiche und gut strukturierte Buch beginnt im ersten Teil mit einer Analyse der Gegenwart. Anhand wichtiger Denker sowie der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis umreißt Giebel das Phänomen der Postmoderne und leitet aus dieser Analyse neun Kriterien ab, die ebensolchem Denken in Theorie und Praxis homiletischer Arbeit auf die Spur kommen. Pastiche und Collage, Ästhetisierung, Dezentrierung und Polyvalenz sowie spielerischer Umgang mit Raum und Zeit – das sind einige Stichworte, die diesen Kriterienkatalog beschreiben. Im darauffolgenden Abschnitt stellt Giebel zehn unterschiedliche homiletische Ansätze vor, die er anhand von seit 2001 erschienenen Veröffentlichungen exemplifiziert und jeweils unter drei Aspekten auf ihren postmodernen Gehalt und ihren Ansatz hin analysiert (Homiletischer Ansatz; Phänomene postmoderner Homiletik; Systematisch-theologische Grundentscheidungen). Darunter finden sich u. a. Härtner/Eschmann (*Predigen lernen*, 2001), Wilfried Engemann (*Gut predigen*, 2002), Martin Nicol (*Dramaturgische Homiletik*, 2002), Wolf-Withöft (*Homiletische Spieltheorie*, 2002), Albrecht Grözinger (*Toleranz und Leidenschaft*, 2005) und Pohl-Patalong (*Bibliolog*, 2005). Die Auswahl ist bewusst breit angelegt und wird in ihrer Essenz in einem weiteren Abschnitt tabellarisch übersichtlich dargestellt, verglichen und ausgedeutet. Die vorgestellten homiletischen Entwürfe spiegeln die im Buchtitel benannte Spannung zwischen „Kerygma und Kunst“ trefflich wider und geben jedem, der sich über den Stand gegenwärtiger homiletischer Positionen informieren möchte, einen schnellen und hilfreichen Überblick. Unberücksichtigt bleiben allerdings anglo-amerikanische Veröffentlichungen, die dem internationalen Gepräge der Postmoderne sicherlich gut entsprechen, aber den Rahmen der auch jetzt schon umfassenden und für die Drucklegung leicht gekürzten Darstellung gesprengt hätten.

Im zweiten Hauptteil wendet sich Giebel der Frage nach dem Wesen der Predigt zu. Als Grundlage für eine weiterführende Analyse postmodernen Denkens

in der Homiletik und als Kriterienfindung für eine dann später folgende eigene Position führt Giebel den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung der Predigt ein, wobei im Wesen der Predigt das Unaufgebbare und Unverzichtbare zu suchen ist, das bei allem Mühen um eine zeitgemäße Erscheinungsform der Predigt nie zur Disposition gestellt werden darf. Sicherlich in dieser Form und Gründlichkeit noch nicht dargestellt ist die Wirkung einer solchen vom inneren Kern der Christusbotschaft herkommenden Predigt anhand der im Neuen Testament vorfindlichen Hinweise auf ihre Rezeption durch die Zuhörer. Diese exegetisch gut begründeten Ausführungen lenken den Blick weg von der meist dominierenden Perspektive des sich um die Predigt mühenden Redners und zeigen aus dem Blickwinkel des Empfangenden, was diese zu bewirken vermag. Als Essenz dieser Überlegungen versucht Giebel eine Beschreibung des Wesens christlicher Predigt, die er als „intentionales Handeln“ der beiden (!) Subjekte der Predigt, nämlich Gott und Mensch versteht. Predigt geschieht im Auftrag Gottes, als Christus und dem Glauben gemäße Rede und als Ausdruck des Heiligen Geistes, der durch vielfältige Formen, Gaben und Prediger an ebenso vielfältigen Hörern wirkt.

Der letzte Hauptteil, der unter der Überschrift „Urteilen – Kritik gegenwärtiger homiletischer Phänomene“ steht, wehrt sich vor allem gegen ein reduktionistisches Verständnis der Predigt als wesensmäßig ästhetischer Rede und gegen eine ebensolche Reduktion der Predigt unter dem rezeptionsästhetischen Paradigma, bei dem die vom Hörer empfundene und durch seine Subjektivität geprägte Aufnahme des Predigtwortes als Mittelpunkt des Predigtgeschehens gewertet wird. Dabei setzt sich Giebel unter anderem mit Konzepten auseinander, die im ersten Hauptteil beschrieben wurden und vom Ansatz her Predigt weniger als Kerygma, sondern als Kunst verstehen. Abschließend zieht Giebel ein Fazit und entwickelt Leitlinien für eine homiletische Theoriebildung, aber auch für einen Neuansatz der homiletischen Ausbildung – ein spannender Gedanke, der es wert wäre, ausführlich weitergedacht zu werden. Wohltuend ist, dass der Autor in seinem Buch durchaus berechnete Anliegen einer an die Postmoderne gerichteten und sich daher wandelnden Predigt nicht negiert, dass er aber gleichzeitig auf eine unaufgebbare theologische, christologische und pneumatologische Zentrierung der Verkündigungspraxis insistiert. Giebel gibt ausreichend Gesprächsstoff, sich in homiletischer Theorie und Praxis an dieser Spannung weiter zu schärfen.

*Wolfgang Klippert*

Arndt E. Schnepfer: *Frei predigen. Ohne Manuskript auf der Kanzel*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2010, Pb., 123 S., € 10,95

Wenigstens kurz soll hier auf ein neu erschienenenes, populär gefasstes Buch hingewiesen werden, das ein einziges Ziel verfolgt: die an Predigtverbesserung interessierten Leser dazu anzustiften, frei und ohne Manuskript zu predigen! Damit wird ein Anliegen aufgegriffen, das im akademischen Raum schon vor drei Jahrzehnten Dietrich Stollberg als erste der „wichtigen rhetorischen Regeln“ vertrat: „Kein Papier zwischen dich und deine Hörer!“ (*Predigt praktisch*, Göttingen 1979) und das Volker Lehnert dann in seiner kleinen praktischen Homiletik näher entfaltet hat (*Kein Blatt vor'm Mund: Frei predigen lernen in sieben Schritten*, Neukirchen-Vluyn, 2006).

Schnepfer ist sich dessen bewusst, dass eine gute Predigt nicht ohne einen guten Inhalt und einen glaubwürdigen Prediger zu haben ist (5). Aber das ist in diesem Buch nicht sein Thema. Vielmehr will er, dass integere Verkündiger mit wertvollen Gedanken zu besseren Predigern werden, indem sie es wagen, frei und Auge in Auge mit den Hörern zu reden. „Freie Predigten kommen erheblich besser an als solche, die abgelesen werden“ (5), davon ist der Autor überzeugt, seit er eindrucksvolle freie Reden gehört und schließlich auch selbst praktiziert hat (6–14). Der Gattung des Buches als Plädoyer entsprechend bietet Schnepfer zunächst fünf Argumente für seine These auf: 1. Die freie Predigt ist kommunikativ; 2. Freie Predigten sind hörerefreundlich; 3. Freie Predigten sind dialogisch; 4. Freie Predigten entsprechen dem Evangelium (als viva vox); 5. Freie Predigten sind sensibel für den Heiligen Geist (14–23). Dann greift er in die Geschichte um zu belegen, dass große Prediger der Vergangenheit immer wieder frei gepredigt haben, während der Niedergang der freien Rede parallel zum Niedergang der Rhetorik unter dem Einfluss des Idealismus, der Dialektischen Theologie und des Sich-Verlassens auf Mikrofon und Lautsprecher lief (24–39). Die Argumentation ist hier selektiv und die Linien sind eher grob gezeichnet. Unterstützt wird das Plädoyer durch metaphorische Vorstellungen (Predigt als Wanderweg) und Anleihen bei Kunst, Musik und Film um zu zeigen, dass lebendige Rede der Verbindung von Interpretation und Improvisation bedarf (40–47). Ist erst einmal das Interesse des Lesers und zünftigen Predigers geweckt, werden ihm auch handwerkliche Hilfe geboten, wie er in fünf Schritten zur freien Predigt kommt: 1. Inhalte finden; 2. Stoffe gliedern; 3. Sätze im mündlichen Sprechstil formulieren; 4. Gedanken meditieren; und schließlich 5. In Aktion treten (48–102). Jeder dieser Schritte wird durch viele praktische Tipps und Hilfen angereichert. Schließlich wird der Predigt-Prozess in konkreten Schritten vor Augen geführt (Konzentration vor der Predigt; Countdown; Konsolidierung in den ersten Predigtminuten; Gesichtskreise weiten weg von sich selbst, hin zum Raum und zum Hörer; Umgang mit inneren und äußeren Störungen; zum Gemeinschaftsgefühl mit den Hörern kommen; den Predigtschluss als „Gipfelsturm“ gestalten). Am

Schluss des Traktates kommt Spurgeon zu Wort mit einem ausführlichen Plädoyer zur freien Rede (110–120).

Man darf dieses Buch nicht mit der Erwartung überfrachten, tiefgründige homiletische Theorie liefern zu sollen. Wer aber eine solide homiletische Grundüberzeugung und Schulung besitzt, kann sich durch Schnepfer dazu inspirieren lassen, durch freie Rede ein besserer Redner zu werden. Viele Hörer werden es ihm danken. Denn das Hörverhalten auch von Christen ist heute stark durch die allgegenwärtige Medienwelt geprägt. Und in dieser wird sicherlich Kommunikation nicht durch Akteure exemplifiziert, die sich an Pulten festklammern und als Schreiber formulierte „Rede“-Texte ablesen. Selbst der Nachrichtensprecher scheint 1 zu 1 mit seinem Zuschauer zu sprechen, ermöglicht durch Teleprompter und Übertragung auf den Bildschirm ....

*Helge Stadelmann*

#### 4. Liturgik

---

Alfons Fürst: *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster: Aschendorff, 2008, Pb., 310 S., € 17,-

---

Die vorliegende Schrift des Münsteraner Patristikers Alfons Fürst will kein Forschungsbeitrag zur Liturgiegeschichte sein, sondern „Wissenswertes aus der antiken Zeit der christlichen Liturgie zusammenstellen und auf diesem Weg eine wissenschaftlich fundierte und verantwortbare Vorstellung vom liturgischen Leben und Denken der frühen Christen vermitteln. Der Akzent liegt dabei stärker auf historischen Zusammenhängen und auf der Vernetzung von Kirchen- und Theologiegeschichte als auf liturgiewissenschaftlichen Fragen im engeren Sinne“ (5). Daher beruht die Darstellung nicht auf einzelnen Quellen, sondern erfolgt nach sachlichen Gesichtspunkten. Die Geschichte und Theologie der Liturgie der Alten Kirche wird beispielhaft anhand der Eucharistie, der Taufe und der Buße dargestellt.

In der Einführung stellt Fürst die „Grundlinien der Entwicklung“ dar (9–19). Er beginnt mit einer Würdigung der Bedeutung der Liturgie in der Alten Kirche: „Sie bedeutete Feier und Aktualisierung der Heilsereignisse. Ihre leitenden Motive waren das Gedächtnis an den auferstandenen Jesus, die Sehnsucht nach Teilnahme am himmlischen Kult durch dessen Vorwegnahme im irdischen Bereich und der Gedanke der Gegenwärtigkeit des Heils im dramatisch begangenen Mysterium. Sie vermittelte den Teilnehmern die Erfahrung, eine Gemeinschaft des Glaubens zu sein; sie bedeutete Gemeinschaft und stiftete sie. Auch das Bedürfnis nach dem religiösen Fest und Symbol spielte eine Rolle, ferner die Schaffung eines christlichen Lebensrhythmus durch eine liturgische Gliederung der Zeit.

Schließlich spiegelt sich die zentrale Bedeutung der Liturgie in ihrer Wechselbeziehung zu Bekenntnis und Dogma: Die Liturgien und die liturgischen Formeln spiegelten und beeinflussten die Theologen der antiken Kirchen“ (9).

Vitalität, Kreativität und Vielfalt kennzeichneten die Entwicklung der christlichen Liturgie in den ersten Jahrhunderten. Die liturgischen Formen und Handlungen unterschieden sich deutlich nach Region und Zeit, bis sich allmählich im Lauf der Spätantike im Einzugsbereich der bedeutendsten Kirchen unterschiedliche Grundtypen der Liturgie herausbildeten. Fürst beschreibt die Quellen und das Verhältnis zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst (12f). Er notiert: „Insbesondere die deutlichen Unterschiede des christlichen Gottesdienstes zum heidnischen Kult erklären sich aus dem jüdischen Ursprung und der bei aller späteren eigenständigen, auch von griechisch-römischer Religion beeinflussten Entwicklung bleibend jüdischen Fundierung der christlichen Liturgie“ (12). Der markante Unterschied ist die Beziehung aller liturgischen Handlungen auf Jesus Christus. Ferner weist Fürst auf die Bedeutung der jüdischen Tempelliturgie hin und beschreibt das Verhältnis zwischen christlicher Liturgie und hellenistischer Religiosität sowie von Mysterium und Sakrament.

Das Kapitel über die Eucharistie (21–98) behandelt das Verhältnis von Eucharistie und Religionsgeschichte, die Feier der Eucharistie in der Frühzeit und die eucharistische Liturgie in der Spätantike sowie die Zeremonialisierung und Regionalisierung der Liturgie. Ferner untersucht Fürst liturgische Zeiten und Orte, nämlich den christlichen Sonntag, Ostern und andere liturgische Feste sowie Entwicklung und Bedeutung des christlichen Gotteshauses (vgl. F. H. Beyer, *Geheiligte Räume: Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*, Darmstadt: WB, 2008). Abschließend fasst er die Theologie der frühkirchlichen Eucharistie zusammen (80–98).

Bei der Taufe (99–218) beginnt Fürst ebenfalls mit einer religionsgeschichtlichen Verortung. Dem folgen die Vorbereitung auf die Taufe (der Katechumenat, Katechumenat und Photizomenat, Katechese und Mystagogie), die eigentliche Tauf liturgie (Elemente der Tauf liturgie in der frühesten Zeit, die Tauf liturgie in der Frühzeit, Besonderheiten und weitere Entwicklungen der Tauf liturgie und Sonderfälle der Taufe), der Ort für die Taufe (ausführlich zu spätantiken Baptisterien, 169–192, mit mehreren Abbildungen), Symbolik und Theologie der Taufe und Kontroversen um die Taufe (Taufe und Orthodoxie, Ketzertaufstreit, donatistische und augustinische Tauftheologie).

Im Abschnitt zur Buße (219–266) behandelt Fürst urkirchliche Vorgaben, die altkirchlichen Kontroversen um die Buße (Heiligkeitsideal und Bußpraxis, die Möglichkeit einer „zweiten Buße“ und den Bußstreit), öffentliche Bußverfahren (christliche Buße und Religionsgeschichte, die Anfänge der christlichen Bußpraxis, Grundsätze der öffentlichen Kirchenbuße, Ritus und Ablauf sowie Sonderformen der öffentlichen Kirchenbuße), Bußverständnis und Bußkompetenz sowie abschließend die Privatisierung der Buße. Der Band endet mit ausführlichen Anmerkungen, einem Register und einer Literaturliste.

Fürst hat eine allgemeinverständliche, solide Einführung vorgelegt, die Studierenden und Fachleuten eine schnelle Orientierung ermöglicht. Doch kann der Band darüber hinaus auch Pfarrer sowie andere Leute inspirieren, die mit der Gestaltung christlicher Gottesdienste und des kirchlichen Lebens betraut sind. Fürsts Darstellung erinnert an wichtige, aber vergessene Elemente und regt dazu an, sich bei der Erneuerung bzw. Aktualisierung christlichen Gottesdienstes nicht nur von wenigen heutigen „Mustergemeinden“ klein und groß im eigenen Land und anderswo inspirieren zu lassen, sondern von der Alten Kirche. Vielleicht liegt ja gerade in manchen uns fremd anmutenden Elementen ein Schatz, den es zu heben gilt, wenn er sich denn nicht nur von frühkirchlichen Mustern, sondern von der Heiligen Schrift her empfiehlt. Die konsequente Beziehung aller liturgischen Handlungen auf Jesus Christus ist ein wichtiges Korrektiv in Zeiten, in denen der „gute Gott“ Hochkonjunktur hat und seinen Sohn Jesus Christus aus manchen Kirchen verdrängt. Anregungen werden Kirchen insbesondere im Bereich der Buße benötigen, die sie vernachlässigt, individualisiert oder anderweitig verbannt haben und spüren, dass sie ohne ihren festen Platz nur noch selten geschieht.

*Christoph Stenschke*

---

Katharina Stork-Denker: *Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst*, Arbeiten zur Praktischen Theologie 35, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, geb., 239 S., € 38,-

---

Ist der Gottesdienst wirklich das „Herzstück des christlichen Gemeindelebens“ (*Evangelisches Gottesdienstbuch* [= EGB], 6), so stellt sich die Frage nach der „Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst“ umso dringlicher, vor allem vor dem Hintergrund der aktuell geringen Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst in der evangelischen Kirche (11). Dies verleiht der von Christian Grethlein betreuten und im Wintersemester 2006/2007 als Dissertation an der Universität Münster angenommenen Untersuchung eine erhöhte Relevanz und Brisanz.

Diese kompakte und instruktive Untersuchung zur Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst entstammt einem zweigeteilten, aber zusammenhängenden Interesse: „zum einen am Gottesdienst und seiner Gestaltung, zum anderen an der Frage nach dem Priestertum aller Getauften“ (5). Da „Beteiligung“ sowohl ein konzeptioneller Begriff in der evangelischen Liturgik ist (EGB), als auch ein empirisch-wahrnehmbares Phänomen, wählt Stork-Denker methodisch einen praktisch-theologischen Zugang, der „eine explizite Berücksichtigung der Erfahrungen mit Beteiligung“ ermöglicht (5). Dem Ziel ihrer Untersuchung, „zu einer differenzierten Sicht von ‚Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst‘ aus evangelischer Perspektive zu gelangen und plausible Kriterien für einen Partizipation er-

öffnenden Gottesdienst zu gewinnen“ (13), nähert sich Stork-Denker in drei eigenständigen Analysen, die sie dann in einem zusammenfassenden Ausblick zueinander in Beziehung setzt.

Im ersten Abschnitt erfolgt die kritische Auseinandersetzung mit dem römisch-katholischen Konzept der aktiven Teilnahme („*participatio actuosa*“) der Gläubigen an der Liturgie, da im Anschluss an das Zweite Vaticanum „Beteiligung“ in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht hier intensiv reflektiert und entfaltet wurde (16–59). Nachdem die wesentlichen Aspekte thesenartig präsentiert und Fragen für den Fortgang der Untersuchung festgehalten wurden, erfolgt im zweiten Abschnitt der Arbeit die konzeptionelle Klärung und Rekonstruktion von Beteiligung als dem ersten Kriterium im EGB (60–128). Als Klammer zum ersten Teil der Untersuchung werden Thesen zum evangelischen Verständnis von Beteiligung entwickelt, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum römisch-katholischen Konzept markieren und noch offene Fragen benennen. Um die Perspektive der Gottesdienst feiernden Personen einzubringen, wird nun im dritten Abschnitt konkret erfasst, wie Menschen sich am Gottesdienst beteiligen bzw. beteiligt sind (129–202). So kann der Begriff der „Beteiligung“ weiter differenziert werden, da hier nun die individuellen Gottesdiensterfahrungen einfließen, die als Reaktion auf einen „Schreibaufruf“ in der Evangelischen Kirche von Westfalen verfasst wurden. Die gewonnenen empirischen Einsichten zur Beteiligung werden zusammengefasst im Hinblick auf die Vielfalt an Beteiligungsformen, liturgisches Partizipationsverhalten und Glauben, innere Beteiligung und aktives Mitwirken, Alltagsbezug und Teilnehmerorientierung und die Bedeutung der liturgischen Codes (in Anlehnung an Bieritz) für Beteiligung. Als Abschluss der Untersuchung dient ein Ausblick, der die empirische Realität und die konzeptionellen Überlegungen von Beteiligung miteinander verknüpft und „Beteiligung“ als liturgiehermeneutischen Begriff etabliert (203–211). Ein Literaturverzeichnis (212–222) und die Dokumentation des Schreibaufrufes und die Antwortschreiben als Anlagen (223–239) runden die Untersuchung ab.

Das Verdienst dieser Studie liegt vor allem darin, dass der Begriff der „Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst“ nicht nur im Hinblick auf die äußerlichen Ausdrucksformen (z. B. Mitwirkung bei der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung des Gottesdienstes) reflektiert, sondern auf Grund der empirischen Perspektive auch die innerlichen Ausdrucksformen (z. B. nachvollziehende und rezipierende Teilnahme durch Hören, Zusehen, Nachdenken und Zustimmung) analysiert wird. Da allerdings nur sechs (!) Personen dem Schreibaufruf gefolgt sind und evtl. 3 Personen aus der gleichen Gemeinde stammen, ist im Hinblick auf die Interpretation der empirischen Daten Zurückhaltung geboten. Die Autorin entfaltet nachvollziehbar, dass im EGB eine theologische Auseinandersetzung mit dem Paradigma des Priestertums aller Getauften fehlt (z. B. 108f; 118), der Bezug zwischen der Lehre vom Allgemeinen Priestertum und der für das evangelische Gottesdienstverständnis grundlegenden Torgauer Formel Luthers – nämlich Gottesdienst als „Wort“ und „Antwort“ – nicht hergestellt wird

(118) und ebenfalls nicht geklärt ist, was die „ganze Gemeinde“ ist, unter deren Verantwortung und Beteiligung der Gottesdienst gefeiert wird (118). Anzumerken ist hierzu, dass sich der Begriff der „Beteiligung“ (= Antwort) weiter profilieren ließe, wenn ausgehend von der Torgauer Formel auch die Frage der „Orientierung“ (= Wort) im Gottesdienst stärker betont wird. Wo das Wort im Gottesdienst als göttliche „Orientierung“ gelesen, gepredigt, gesungen, gebetet, gezeigt und bezeugt wird, da wird sich auch die innerliche und äußerliche „Beteiligung“ am Gottesdienst verändern, da so aus dem „Priestertum aller Getauften“ ein Priestertum aller Gläubigen erwächst. Dies wäre eine dem Wort entsprechende Antwort der „Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst“, auch auf die eingangs von Stork-Denker aufgeworfene doppelte Fragestellung der Untersuchung (5).

Thomas Richter

## 5. Seelsorgelehre

---

Kristin Merle, Birgit Weyel (Hg.): *Seelsorge: Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, UTB 3276, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Pb., 301 S., € 19,90

---

Dies ist ein lohnendes Buch für jeden, der sich anhand wesentlicher Quellentexte mit der Geschichte der evangelischen Seelsorgelehre befassen will. Verdienstvoll ist, dass die Herausgeberinnen in ihrer „Einleitung“ (1–35) die großen Epochen und Schwerpunktsetzungen der Seelsorgegeschichte übersichtlich charakterisieren, ihnen die einzelnen Quellen zuordnen und diese jeweils inhaltlich gut zusammenfassen und analysieren. So ergibt sich schon einleitend eine kleine Geschichte der neueren Seelsorge anhand ihrer Hauptvertreter. Für Studierende ist mit dieser Einführung zugleich eine Lesehilfe für die Eigenarbeit mit den Quellen gegeben.

Merle und Weyel haben sich für ihr Werk die von Friedrich Wintzer vorgelegte Quellensammlung (1978 u. ö.) zum Vorbild genommen und sind seiner Quellenauswahl in weiten Teilen gefolgt (V). Während Wintzer seine Textsammlung jedoch auf dem Höhepunkt der pastoralpsychologischen Seelsorge verfasste, berücksichtigen die Herausgeberinnen die breitere Perspektive, die sich innerhalb der letzten dreißig Jahre in der Seelsorgelehre ergeben hat. So sind Religionssoziologie und Religionspsychologie stärker berücksichtigt ebenso wie neuere Entwicklungen hinsichtlich Alltagsseelsorge, Diakonischer Seelsorge, interkultureller Seelsorge und Systemischer Seelsorge. Das breite Spektrum neuerer Seelsorgeverständnisse spiegelt sich gerade im letzten Teil der Quellensammlung deutlich wider.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Buchbesprechung sein, sich mit den einzelnen Quellentexten inhaltlich auseinanderzusetzen. Ebenso nicht, die fehlende Aufnahme des einen oder anderen Autors in diese Auswahl zu beklagen. Eine Auswahl musste getroffen werden – und die Auswahl bietet gewichtige Autoren und Texte: Schleiermacher, Nietzsche und Palmer für das 19. Jh., P. Drews und Baumgarten für die Liberale Theologie und die erste empirische Wende, William James, Kurt Koffka und Wilhelm Stählin für das Erwachen religionspsychologischer Fragestellungen, Sigmund Freud, Oskar Pfister und C. G. Jung für unterschiedliche Akzente hinsichtlich psychoanalytischer Aspekte, Thurneysen, Assmussen und Tacke als Vertreter der Kerygmatischen Seelsorge, Trillhaas, Tillich und Rössler als Vorbereiter der (erneuten) erfahrungswissenschaftlichen Öffnung der Poimenik, Scharfenberg, Stollberg, Winkler und Klessmann als Vertreter der Pastoralpsychologie – und dann ein bunter Strauß interessanter Texte aus der neueren Zeit: Alfred Schütz mit einer geistreichen Abhandlung über das Funktionieren des menschlichen Bewusstseins, Thomas Luckmann zur Privatisierung der Religion, Wolfgang Steck zur Alltagsseelsorge, Henning Luther zur Diakonischen Seelsorge, Christoph Schneider-Harpprecht zum Problem der Interkulturalität, Isolde Karle zur Seelsorge als religiöser Kommunikation, und zur Systemischen Seelsorge, wer anders als Morgenthaler. Wer sich die Mühe macht, sich durch die diversen Texte zu lesen, wird über die Vertiefung bekannter geschichtlicher Linien der Poimenik hinaus viele Einblicke in Gedankengänge und Gebiete erhalten, die die Seelsorgelehre eher am Rande begleiten. Nicht wenige der Texte erfordern angestregtes Nachdenken im Bemühen um Verstehen. Auch da erweist sich die Einführung der Herausgeberinnen als hilfreich. Die Quellensammlung ist kein Schlüssel zur Praxis konkreter Seelsorge, aber ein Schlüssel zu ihrer Geschichte und ein Anstoß, Impulse von diesem Weg ins eigene poimenische Nachdenken aufzunehmen.

*Helge Stadelmann*

---

Christoph Morgenthaler: *Seelsorge*, Lehrbuch Praktische Theologie 3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, Pb., 416 S., € 22,95

---

Dieses kompakte Lehrbuch der Poimenik orientiert sich an der seelsorgerlichen Praxis der Landeskirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Der Autor, Christoph Morgenthaler, hat den Lehrstuhl für Seelsorge und Pastoralpsychologie an der Universität Bern inne, zudem ist er in der Weiterbildung von Pfarrerrinnen und Pfarrern in den verschiedenen Seelsorgebereichen tätig. Morgenthaler spricht von einem „Traum von einer seelsorgerlichen Kirche, die Menschen in Freud und Leid begleitet, trägt, ermächtigt und freisetzt“ (11). Die Umsetzung des „Traums“ in folgerichtige Praxisschritte ist diesem Band anzumerken.

In 20 Kapiteln deckt Morgenthaler wesentliche Themen in leicht überschaubaren Abschnitten ab, die auch immer wieder hilfreiche Zusammenfassungen bieten. Die einzelnen Kapitel behandeln Themen wie die Definition und Dimensionen der Seelsorge (1), ihre Verbindungen zur Psychotherapie und Diakonie (2–3), eine bündig zusammengefasste Geschichte der europäischen und deutschsprachigen Seelsorge, mit positiver Integration der amerikanischen Seelsorgebewegung (4–5), die Beziehung zwischen Theologie und Poimenik (6–10), den Menschen, seine Beziehungen, Entwicklung, körperliche und seelische Krisen sowie den Menschen vor Gott (11), die nötigen Kompetenzen für die Seelsorge (12), Inhalt und Ablauf des Seelsorgegesprächs (13), die Bedeutung der Bibel im Seelsorgegespräch (14), Rituale in der Seelsorge (15), Seelsorge in der Gruppe (16), die seelsorgerliche Kirche (17), Seelsorge in der Ortsgemeinde (18), Spezialbereiche der kirchlichen Seelsorge wie Krankenhausseelsorge, Hausbesuche, Familienseelsorge, Seelsorge durch die modernen Medien (19) sowie den Beruf des Seelsorgers und die Qualitätskontrolle dieses Berufs (20).

Ein bereicherender Aspekt des Buches sind die vielen Fallbeispiele, durch die Morgenthaler verschiedene Situationen und Themen der Seelsorge in die Diskussion einbringt, Prinzipien konkretisiert und Theorie und Praxis integriert. Entsprechende Praxisparagrafen sind durch Kleindruck erkennbar. Ebenso erscheinen in Kleindruck Seelsorge reflektierende Kommentare mit denen der Autor ein vorher genanntes Fallbeispiel vertieft. Ähnlich werden auch Hinweise zur Seelsorgeliteratur als Ressourcen zur Weiterbildung in der gegebenen Thematik sowie Querverbindungen zu verwandten Wissenschaften in den Text eingefügt.

Für Morgenthaler ist Seelsorge Gespräch und zugleich mehr als Gespräch (255), Poimenik ist zugleich Wissenschaft und Kunst (84); Theologie ist „die Mutter der Poimenik“ (86). Morgenthaler fordert zu theologischem Nachdenken heraus (87) und erwartet vom Seelsorger theologische Kenntnisse wie biblische Exegese und ihre Wirkungsgeschichte, Hermeneutik, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, Dogmatik und Ethik.

In diesem Zusammenhang fasst Morgenthaler im 5. Kapitel „Modelle der Zuordnung“ Theologie und Seelsorge zusammen. Er unterscheidet: 1. „Theologische Perspektivendominanz“, d. h. die Poimenik wird primär von theologischen Prämissen her entwickelt und andere Wirklichkeitszugänge werden der Theologie untergeordnet (Eduard Thurneysen und die Wort-Gottes-Theologie); evangelikale Konzepte – wobei die Beschreibung evangelikaler Konzeptionen viel zu verallgemeinernd ist und nur zwei Extrempositionen nennt, nämlich die Verneinung der Psychologie durch Jay Adams (aber nur zwei seiner vielen Bücher erscheinen im Literaturverzeichnis) oder aber eine „erstaunliche Unbeschwertheit, psychologisches Wissen zu integrieren, ohne dabei die Bibel als Grundlage zu verlieren“, wie er sie bei Dieterich wahrnimmt. 2. Die „Humanwissenschaftliche Perspektivendominanz“, in der die psychologische Wissenschaft zur Leitdisziplin von Seelsorge wird (Oskar Pfister, der die biblische Interpretation bis hin zur Figur von Jesus von Nazareth psychoanalytischen Annahmen anpasst). 3. Als drit-

tes Modell spricht Morgenthaler von „korrespondierenden Optionen“, die zum Leitmodell der Seelsorge geworden sind (Klessmanns „Dialog und kreativer Konkurrenz“: theologische und humanwissenschaftliche Kategorien werden hier – auch wenn sie im Widerspruch zueinander stehen – nebeneinander gestellt, ohne dass die eine Perspektive in die andere übergeht. Trotz der Kritik von Helmut Tacke befürwortet Morgenthaler dieses Modell und schreibt: „Die weiteren Darstellungen im vorliegenden Lehrbuch orientieren sich am Modell der korrespondierenden Optionen“.

Kapitel 13 führt fünf verschiedene Weisen des Umgangs mit der Bibel in der Seelsorge auf. Dieser Überblick wird gerade für den Studierenden hilfreich sein. Viele evangelikale Seelsorger würden dem Ansatz von Donald Capps nahestehen, der die Autorität des Bibeltextes betont und von der „welterschließenden Kraft des Textes“ spricht (259). Aber auch manche Prinzipien der anderen vertretenen Richtungen würden Evangelikale teilen. Morgenthaler plädiert in seinem gesamten Buch immer wieder für die Benutzung biblischer Texte in der Seelsorge, wenngleich er sie grundsätzlich unter dem Vorzeichen historisch-kritischer Hermeneutik liest und sich von einer den Texten innewohnenden Kraft distanzieret.

Das Lehrbuch wirkt praktisch. Es beinhaltet viele Erkenntnisse für Seelsorge im Kirchenbereich sowie in Gesprächstherapie, Gruppenseelsorge, Krankenhausbesuchen usw. Der Anhang listet Hilfsmittel und Lehrbücher für den Studenten auf.

Zu den Schwächen des Buches gehört das Fehlen einer biblisch, geschichtlich und psychologisch reflektierten Behandlung des Themas „Seele“. Am nächsten kommt dem ein kurzer Abschnitt über „Geist als Ressource der Seelsorge“, in dem ohne weitere Erklärung Heiliger Geist und menschlicher Geist zusammengeschaut werden (96). Auffällig ist auch die Abwesenheit eines Kapitels über verschiedene Seelsorgemethoden, wie z. B. die kognitive Seelsorge oder die Erweiterung und Veränderung der Nouthetischen Seelsorge seit Jay Adams.

Fazit: Das Lehrbuch wird wegen des hilfreichen Überblicks von Seelsorgethemen, Zusammenfassungen von Seelsorgetraditionen und seiner Kompaktheit als Textbuch dienen können, braucht aber andere Quellen zur Ergänzung, um eine komplette evangelische Seelsorgelehre zu gewährleisten.

*Stephen Beck*

## 6. Pastoraltheologie

Paul Bernhard Rothen: *Das Pfarramt. Ein gefährdeter Pfeiler der europäischen Kultur*, Wien, Berlin: LIT, 2009, Pb., 442 S., € 24,90

Gesellschaftliche Veränderungen und finanzielle Engpässe haben dazu geführt, dass die Anforderungen an evangelische Pfarrer und Pfarrerrinnen in den letzten Jahren stark gestiegen sind. Sie sind gefordert, wirtschaftlich zu handeln, sehr unterschiedliche Gemeindegruppen anzusprechen und mit zunehmenden, professionell gestalteten Freizeitmöglichkeiten zu konkurrieren. Da die Wahrnehmung der Kirche in der Öffentlichkeit im Wesentlichen durch die Person des Pfarrers bestimmt wird, nimmt der Pfarrberuf eine Schlüsselposition für die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Ausbreitung des Evangeliums ein.

Angesichts dieser Situation und Herausforderungen nicht einfach nur zu lamentieren, sondern sich dem Pfarramt in einer gründlichen Studie zuzuwenden, ist das Verdienst der Arbeit von Bernhard Rothen: „Was ist unter den gegebenen Voraussetzungen von Pfarrern gefordert? Was können sie sich realistischerweise für ihr Schaffen und Dulden vornehmen? Und was kann ihr Umfeld von ihnen erwarten?“ (6). Biblische, geschichtliche und soziologische Aspekte verbinden sich – manchmal in überraschend erhellender, manchmal aber auch in verwirrender Kombination – zu einer praktisch-theologischen Konzeption, ergänzt mit manchen Hinweisen für die Umsetzung in die Praxis.

In der Vielzahl der Aspekte ist der rote Faden, die Kernthese von Bernhard Rothen, klar erkennbar: Das Pfarramt wird im Licht von Röm 13 als religiöse Ordnungsmacht interpretiert. Nach Rothen sind auch die kirchlichen Ämter Gewalten, die von Gott verordnet sind und denen man sich unterordnen soll. Das Pfarramt hat Macht, weil es mit der staatlichen Gewalt verbunden ist, weil es öffentlich ist, weil Ordnung sein muss – auch in religiösen Dingen. Sie sind deshalb im Wechselspiel mit der politischen Ordnung entstanden. Das Pfarramt wird als Teil eines gesellschaftlich kulturellen großen Ganzen gesehen. Natürlich hat das mit der Aufgabe zu tun, die das Pfarramt hat: Es soll das Evangelium verkündigen und die Sakramente treu verwalten, aber das eben im Amt, dem Pfarramt als einer tragenden Säule der Gesellschaft. Von daher ist auch der Untertitel des Buches zu verstehen: „Ein gefährdeter Pfeiler der europäischen Kultur“.

Aus Röm 13 eine Analogie von staatlicher Ordnungsmacht zum heutigen Pfarramt abzuleiten, ist eine gewagte Übung. „Reformatorisches Schriftprinzip“ (21) und „Klarheit der Schrift“ (23) hätten eine Auslegung dichter beim Apostel Paulus erwarten lassen. Spannend aber an dem Ansatz von Bernhard Rothen ist, dass die vermeintliche und tatsächliche Macht, die dem Pfarramt eigen ist, zur Sprache kommt. Und hier kann Rothen nur bescheinigt werden, dass er den neuralgischen Punkt in der Diskussion um das Pfarramt getroffen hat: Nur wenn in der Kirche das Nachdenken und Reden über Macht nicht tabuisiert bleibt, wird

sie sich den Herausforderungen sachgerechten Führens und Leitens stellen können.

Aber hier kommen dem Leser von Rothens Studie auch Fragen: Treffen diese Beschreibungen auch noch in einer Kultur zu, in der Kirchenmitglieder eine Minderheit bilden und in der Säkularisierung, Deinstitutionalisierung und Pluralisierung treibenden Kräfte sind? Und ist es theologisch zu rechtfertigen, das prophetische, auch gegenkulturelle Moment in der Verkündigung des Pfarramtes so an den Rand zu rücken? Und wollen wir wirklich den Klerikalismus stärken und ausschließlich positiv von der Beamtenmacht der Pfarrer reden? Wo bliebe dann das ehrenamtliche Engagement gemäß der Charismen, die der Gemeinde gegeben sind? Demokratisierung in der Kirche ließe sich ja auch als Ausdruck evangelischer Freiheit verstehen.

Es hat etwas Realistisches, Religion als Ordnungsmacht zu deuten, nach der Stärkung des Pfarramtes zu fragen und diese Anliegen auf die Kultur der Gesellschaft zu beziehen. Kulturelle Gestalt will auch theologisch gedeutet werden. Das Pfarramt braucht einen Raum von Respekt und Würde. Gleichzeitig wäre darauf zu achten, dass das Pfarramt sich nicht einfach aus der Gesellschaft ableiten darf und dass es vor Machtanmaßung auch zu schützen ist. Letztlich wünschte sich der Rezensent doch einen stärkeren kritischen Diskurs mit Rothens Grundthese. Was bedeutet es für die Gestalt des Pfarramtes, dass Gott selbst zum Wortdiener und Hirten beruft und bevollmächtigt? Und Vollmacht wäre dann wohl von Macht zu unterscheiden.

Noch zwei Anmerkungen: 1. Einen guten Überblick bietet der Teil „Das Pfarramt in der neueren pastoraltheologischen Literatur“ von Ernst Lange über Fritz Schwarz bis Isolde Karle. 2. Ein schönes, beinahe seelsorgerliches Kapitel widmet sich dem Pfarrhaus. „Im Pfarrhaus hat die Bibel ihr irdisches Heim“ (394). „Das Pfarrhaus war eine alltägliche Schule für die Sprache des Glaubens, oder besser gesagt: für die vielen unterschiedlichen Sprachen des Glaubens“ (394). „Keine institutionalisierte Supervision und keine brüderliche Beichte können derart nachhaltig und tief wirken wie die alltägliche Gemeinschaft im Pfarrhaus“ (397).

*Erhard Berneburg*

## 7. Evangelistik / Missionswissenschaft

---

Roland Hardmeier: *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*, edition igw 2, Schwarzenfeld: Neufeld, 2009, Pb., 354 S., € 19,90

---

In einer Zeit, in der Mission wieder sowohl positiv als auch negativ in aller Munde ist, legt Roland Hardmeier mit *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis* seine Sichtweise von einem ganzheitlichen Missionsverständnis vor. Das Buch hat im Jahr 2010 den G.-W.-Peters-Preis des Arbeitskreises für evangelikale Mission (AfeM) erhalten und ist auf der Grundlage der 2008 eingereichten Dissertation „Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt: Zur Missionstheologie der radikalen Evangelikalen“ entstanden. Das Ziel Hardmeiers ist nicht, dem Reigen der bestehenden Missionstheologien eine weitere aus westlicher Sicht hinzuzufügen, sondern eine evangelikale Missionsbegründung aus der Sicht der Zwei-Drittel-Welt im Kontext des 20. Jahrhunderts zu entwerfen.

Inhaltlich bauen sich die 352 Seiten in acht Kapitel auf. In Kapitel 1 („Die veränderte Welt“) wird die globalisierte und postmoderne Welt mit ihren Auswirkungen auf die Missionstheologie und Missionspraxis beschrieben. Dabei zeigt Hardmeier zwei für ihn wichtige Linien auf, die nicht nur für die gesellschaftlichen Veränderungen wichtig sind, sondern auch für das theologische Verständnis des Buches: Die Konsequenzen der Kolonialisierung für das Missionsverständnis und die Verschiebung des Christentums von Nord nach Süd. Im zweiten Kapitel („Die radikale Anstiftung“) wird die Entdeckung der sozialen Verantwortung im Zuge der Missionskonferenzen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschrieben und die evangelikale Auseinandersetzung um einen ganzheitlichen Ansatz der Mission. In Kapitel 3 („Die neue Perspektive“) widmet sich Hardmeier den hermeneutischen Konsequenzen aus dieser geschichtlichen und theologischen Entwicklung und entfaltet in vier Schritten einen missiologischen Rahmen, der auf den sogenannten „radikalen Evangelikalen“ (besonders Ron Sider) gründet und sich am Alten Testament festmacht. Darauf aufbauend werden in Kapitel 4 („Die Vision der Wiederherstellung“) die theologischen Konsequenzen einer solchen hermeneutischen Vorgehensweise beschrieben, von Schöpfung und Sündenfall über die Geschichte Israels bis zum neuen Bund und den eschatologischen Verheißungen der Wiederherstellung. Mission, so Hardmeier, hat dann nicht mehr nur einen rettenden Charakter, sondern einen transformatorischen, ist nicht nur auf den einzelnen Menschen ausgerichtet, sondern auf die Welt an sich. Dies vertieft Hardmeier in Kapitel 5 („Das Licht der Völker“) exemplarisch am Volk Israel, das für ihn ein Modell für Mission darstellt und somit auch für uns heute interessant ist. Daraus folgen erste ekklesiologische Konsequenzen für die Kirche, die nach dem Vorbild Israels einen Auftrag hat,

Mission zu sein und Heil und Gerechtigkeit transformativ zu leben. Dies führt zum sechsten Kapitel („Das gegenwärtige Reich“), welches sich mit dem Reich Gottes als „Herzstück der Botschaft Jesu“ (199) beschäftigt. Dieses von den Propheten im Alten Testament angekündigte Reich Gottes bricht mit Jesus an und wird in Kirche und Mission bis heute sichtbar. Darauf aufbauend wird in Kapitel 7 („Der Mensch Jesus“) eine christologische Begründung beschrieben, die sich aber von der westlichen dogmatischen Christologie absetzt und den Schwerpunkt auf Leben und Leiden legt (Inkarnation, Sendung, Lehrer und Prophet). Dies mündet in Kapitel 8 („Das ganze Evangelium“), in dem die bisherigen Erkenntnisse zusammengefasst werden (die ganze Bibel, der ganze Christus, das ganze Heil) und mit der Wichtigkeit eines ganzheitlichen Missionsverständnisses für die evangelikale westliche Welt endet.

Hardmeier schließt mit seinem Buch *Kirche ist Mission* eine schon lange bestehende Lücke in der deutschsprachigen evangelikalen Literatur. Eine seinem Plädoyer entsprechende Sicht für eine ganzheitliche Mission und Kirche hat sich in weiten Teilen der Zwei-Drittel-Welt durchgesetzt (vgl. die internationale Diskussion in der Lausanner Bewegung oder der Weltallianz) und wird auch zunehmend in deutschen evangelikalen Kreisen diskutiert. Deshalb ist Hardmeiers Buch ein engagierter Beitrag, der nicht nur einen theologischen, sondern auch einen geschichtlichen Überblick bietet. Hardmeier selbst hat den Anspruch, einen gut lesbaren Entwurf eines ganzheitlichen Missionsverständnisses aus dem Blickwinkel der Zwei-Drittel-Welt vorzulegen. Dabei bietet *Kirche ist Mission* weit mehr als Ergänzungen zu bisherigen westlichen Missionsentwürfen, da es sich oftmals quer zu den klassisch evangelikalen Ansätzen stellt, die beispielweise methodologisch eher deduktiv oder deskriptiv vorgehen oder der Verkündigung einen Vorrang gegenüber der sozialen Tat geben. Deshalb ist dieses Buch nicht nur für ein ausgewogenes Missionsverständnis wichtig, sondern auch für das missionarische Verständnis der deutschsprachigen Kirchen und Gemeinden. An dieser Stelle hätte ich mir eine vertiefende ekklesiologische Reflexion gewünscht (was nur ansatzweise in Kapitel 5 geschieht). Insgesamt ist Hardmeier ein wichtiges und notwendiges Buch gelungen, dem ich eine breite Aufmerksamkeit und Diskussion wünsche, in der auch die wichtigen Stimmen der Zwei-Drittel-Welt gehört und ernst genommen werden.

Tobias Faix

*Weitere Literatur:*

Tobias von Boehn: *Mit Bildern erzählen und predigen. Anregungen, Ideen und Materialien*, Glashütten: C&P, 2009, 160 S.

Pieter Boersema u. a. (Hg.): *Gezag in Beweging. Kerkelijk Leiderschap tussen tekst en Context*, Heerenven: Protestantse Pers, 2008, 350 S.

Tobias Faix, Thomas Weißenborn, Peter Aschoff (Hg.): *ZeitGeist 2. Postmoderne Heimatkunde*, Marburg: Francke, 2009.

Wilhelm Faix, Ulrike Palmér: *Erziehung von Abenteuer bis Zuwendung*, Holzgerlingen: Hänssler, 2009.

Michael Herbst, Roland Rosenstock, Frank Bothe (Hg.): *Zeitumstände. Bildung und Mission. FS für Jörg Ohlemacher*, Frankfurt a. M.: Lang, 2009, 302 S., € 54,80

Rainer Schacke: *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts. A Theoretical and Empirical Study with Special Reference to Berlin*, London/Uxbridge: Cuvillier, 2009, 734 S., € 49,90

# 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/jahrbuch.htm](http://www.afet.de/jahrbuch.htm)

## Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz im Umfang von maximal 20 Seiten (etwa 11.000 Wörter, einschl. Anmerkungen) mit einer deutschen *und* einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden ([juerg.buchegger@fegbuchs.ch](mailto:juerg.buchegger@fegbuchs.ch)). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und *nur* bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. [www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)):  
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,-

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte oder Verlage werden durch Komma getrennt.

*Aufsätze* werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt. Eine Untersuchung zum Asaph-Psalms 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buch- oder Aufsatztitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Beispiel: Müller: *Wende*, 220 oder: Müller, 1998, 220. – Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihen abgekürzte Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Allgemeine und biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1–2Kön, 1Thess, 1Petr, 2Kor, 3Joh: keine römischen Zahlen). Schreiben sie die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. im Aufsatztext möglichst 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 24, 2010, 222). 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. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchsten zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

## Rezensionen JETH 24 (2010) im Überblick

- Abraham, Martin: *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute* (Peter Müller): S. 296
- Anderson, Paul N. / Just, Felix, S.J., / Thatcher, Tom (Hg.): *John, Jesus, and History. Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Philipp Bartholomä): S. 265
- Beißer, Friedrich: *Der christliche Glaube. Eine Dogmatik in fünf Teilbänden*, (Berthold Schwarz): S. 103
- Best, Gary: *Charles Wesley (1707–1788). Eine Biografie* (Hans Hauzenberger): S. 352
- Bienert, David C. / Jeska, Joachim / Witulski, Thomas (Hg.): *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums* (Joel White): S. 273
- Brandl, Bernd: *Ludwig Doll. Gründer der Neukirchener Mission als erste deutsche Glaubensmission* (Michael Kotsch): S. 364
- Brecht, Martin: *Johann Valentin Andreae. 1586–1654. Eine Biographie* (Klaus vom Orde): S. 339
- Carson, Donald A. / Moo, Douglas J.: *Einleitung in das Neue Testament* (Michael Schröder): S. 253
- Collins, Adela Yarbro / Collins, John J.: *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Klaus Bensel): S. 278
- Coors, Michael: *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt; ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heilige Schrift* (Daniel Vaßen): S. 299
- De Gruchy, John W. / Plant, Stephen / Tietz, Christiane (Hg.): *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute – ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* (Markus Liebelt): S. 376
- Deeg, Alexander / Meier, Daniel: *Praktische Theologie* (Helge Stadelmann): S. 374
- Dozeman, Thomas B.: *Commentary on Exodus* (Christian D. Kupfer): S. 231
- Dreytza, Manfred: *Das Buch Micha* (Walter Gisin): S. 239
- Eschmann, Holger / Moltmann, Jürgen / Schuler, Ulrike (Hg.): *Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?* (Berthold Schwarz): S. 301
- Feneberg, Rupert: *Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 281

- Frank, Nicole: *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition* (Joel White): S. 267
- Frey, Jörg / Rothschild, Clare K. / Schröter, Jens (Hg.): *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (Eckhardt J. Schnabel): S. 256
- Fuchs, Albert: *Defizite der Zweiquellentheorie* (Jacob Thiessen): S. 254
- Fürst, Alfons: *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie* (Christoph Stenschke): S. 392
- Gäckle, Volker: *Das Neue Testament und Israel. Die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Christen* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 281
- Giebel, Michael: *Predigt zwischen Kerygma und Kunst* (Wolfgang Klippert): S. 389
- Green, Bernard: *European Baptists and the Third Reich* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 370
- Groß, Walter: *Richter. Mit Karten von Erasmus Gaß* (Wolfgang Bluedorn): S. 332
- Hadjiev, Tchavdar S.: *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (Christoph Rösel): S. 238
- Hahn, Andreas: *Canon Hebraeorum – Canon Ecclesiae. Zur deuterokanonischen Frage im Rahmen der Begründung alttestamentlicher Schriftkanonizität in neuerer römisch-katholischer Dogmatik* (Rainer Ebeling): S. 304
- Hammann, Konrad: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie* (Boris Paschke): S. 307
- Hardmeier, Roland: *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis* (Tobias Faix): S. 402
- Hawkins, Greg L. / Parkinson, Cally: *Prüfen: Aufrüttelnde Erkenntnisse der REVEAL-Studie. Die harte Wahrheit über Gemeindeleben und geistliches Wachstum* (Stefan Schweyer): S. 379
- Hawkins, Greg L. / Parkinson, Cally: *Wachsen: Praktische Folgen der REVEAL-Studie. Was der Vanillefaktor mit geistlichem Wachstum zu tun hat* (Stefan Schweyer): S. 379
- Hempelmann, Heinzpeter: *Gott ohne Gewalt! Warum Toleranz und Wahrheit für den christlichen Glauben zusammengehören* (Thomas Hafner): S. 309
- Hochgeschwender, Michael: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus* (Christoph Raedel): S. 312
- Hoffmeier, James K.: *Die Antike Welt der Bibel. Eine Reise zu den bedeutendsten archäologischen Entdeckungen im alten Orient* (Klaus Riebeschl): S. 229
- Holthaus, Stephan: *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften* (Friedhelm Jung): S. 328
- Janowski, Bernd / Liess, Kathrin / Zaft, Niko (Hg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Beat Weber): S. 245

- Janowski, Bernd: *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4* (Julius Steinberg): S. 243
- Janzen, J. Gerald: *At the Scent of Water. The Ground of Hope in the Book of Job* (Heiko Wenzel): S. 236
- Juterzenka, Sünne: *Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermision in der Frühen Neuzeit* (Klaus vom Orde): S. 343
- Kaiser, Jochen-Christoph: *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert* (Uwe Bertelmann): S. 368
- Klein, Rebekka A. / Polke, Christian / Wendte, Martin (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch* (Christoph Raedel): S. 314
- Koch, Dietrich-Alex: *Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten* (Lutz E. v. Padberg): S. 330
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.): *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Heinrich von Siebenthal): S. 222
- Lehmann, Christian (Hg.): *Wozu Taufe und Abendmahl? Was unseren Glauben gewiss macht* (Roland Scharfenberg): S. 315
- Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, (Berthold Schwarz): S. 103
- Lodin, Sven: *Der schwedische Erweckungsprediger Carl Olof Rosenius* (Adelheid M. v. Hauff): S. 358
- Lohse, Eduard: *Vater unser. Das Gebet der Christen* (Jürg Buchegger-Müller): S. 294
- Luther, Martin: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 3: Die Kirche und ihre Ämter* (Klaus vom Orde): S. 332
- McGrath, Alistair E.: *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*, (Berthold Schwarz): S. 103
- Merle, Kristin / Weyel, Birgit (Hg.): *Seelsorge: Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (Helge Stadelmann): S. 396
- Mettele, Gisela: *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857* (Jan Carsten Schnurr): S. 345
- Mickleswait, John / Wooldridge, Adrian: *God is back. How the global Revival of Faith is changing the World* (Stefan Schweyer): S. 377
- Mittmann-Richert, Ulrike: *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium* (Detlef Häußer): S. 284
- Morgenthaler, Christoph: *Seelsorge* (Stephen Beck): S. 397
- Mühling, Andreas / Opitz, Peter (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften, Band 2/2: 1562–1569* (Jochen Eber): S. 323
- Neuer, Werner: *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks* (Helmut Burkhardt): S. 318

- Obenauer, Silke: *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche* (Manfred Baumert): S. 381
- Padberg, Lutz E. v.: *In Gottes Namen? Von Kreuzzügen, Inquisition und gerechten Kriegen. Die 10 häufigsten Vorwürfe gegen das Christentum* (Stephan Holthaus): S. 329
- Pally, Marcia: *Die hintergründige Religion. Der Einfluss des Evangelikalismus auf Gewissensfreiheit, Pluralismus und die US-amerikanische Politik* (Stephan Holthaus): S. 372
- Pohlig, Matthias: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617* (Jan Carsten Schnurr): S. 336
- Porter, Stanley E. / Stanley, Christopher D.: *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture* (Christoph Stenschke): S. 251
- Randall, Ian M.: *Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe* (Friedhelm Jung): S. 341
- Reimer, Johannes: *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus* (Stefan Schweyer): S. 384
- Reller, Jobst: *Heidepastor Ludwig Harm. Gründer der Hermannsburger Mission* (Christian Lehmann): S. 356
- Röcker, Fritz W.: *Belial und Katechon. Eine Untersuchung zu 2Thess 2,1–12 und 1Thess 4,13–5,11* (Jürg Buchegger-Müller): S. 270
- Rothen, Paul Bernhard: *Das Pfarramt. Ein gefährdeter Pfeiler der europäischen Kultur* (Erhard Berneburg): S. 400
- Ruiten, Jacques van / de Vos, J. Cornelis (Hg.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort* (Siegbert Riecker): S. 248
- Schaeffler, Richard: *Philosophische Einübung in die Theologie*. Bd. 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, 447 S., € 42,-, Bd. 2: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, 431 S., € 39,-, Bd. 3: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie* (Berthold Schwarz): S. 324
- Schmid, Hans (Hg.): *Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks* (Christian Schwarz): S. 386
- Schnabel, Eckhard J.: *Paul the Missionary. Realities, Strategies and Methods* (Norbert Schmidt): S. 275
- Schneider-Flume, Gunda: *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, (Berthold Schwarz): S. 103
- Schnepper, Arndt E.: *Frei predigen. Ohne Manuskript auf der Kanzel* (Helge Stadelmann): S. 391
- Schröter, Jens: *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 286
- Schunck, Klaus-Dietrich: *Nehemia* (Christian D. Kupfer): S. 234

- Schweblin, Johannes: *Deutsche Schriften* (Christian Herrmann): S. 334
- Sellin, Gerhard: *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief* (Jürg Buchegger-Müller): S. 260
- Stead, Michael R.: *The Intertextuality of Zechariah 1–8* (Heiko Wenzel): S. 241
- Stork-Denker, Katharina: *Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst* (Thomas Richter): S. 394
- Sträter, Udo (Hg.) / Lehmann, Hartmut / Müller-Bahlke, Thomas / Soboth, Christian / Wallmann, Johannes: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005* (Klaus vom Orde): S. 350
- Thiessen, Jacob: *Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 281
- Thimme, Hans-Martin: *August Rauschenbusch (1816–1899). Lutherischer Pfarrer in Westfalen und baptistischer Dozent in Amerika* (Klaus vom Orde): S. 362
- Wesley, Charles: *Die Predigten. Deutsche Auswahlgabe* (Hans Hauzenberger): S. 354
- Wilckens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: *Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre*, Teilband 2: *Der Aufbau* (Jürg Buchegger-Müller): S. 288
- Wischmeyer, Oda (Hg.): *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte* (Karl Möller): S. 226
- Wolter, Michael: *Das Lukasevangelium* (Christoph Stenschke): S. 262
- Wright, Tom: *Warum Christ sein Sinn macht* (Volker Rabens): S. 292
- Wustmann, Claudia: *Die „begeisterten Mäde“. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts* (Klaus vom Orde): S. 348

## Anschriften

- Pfr. Dr. Martin ABRAHAM, Evangelisches Gemeindebüro, Martin-Luther-Str. 2,  
D-63486 Bruchköbel, pfarramt1bruchkoebel@t-online.de
- Philipp BARTHOLOMÄ, Bahnhofstraße 24, D-76829 Landau,  
annaphil.bartholomae@web.de
- Doz. Dr. Manfred BAUMERT, St.-Leit. des Akademischen Aufbaustudiums  
(UNISA) am Theologischen Seminar Adelshofen, Kaltenbergstr. 23,  
D-75931 Eppingen, baumert@mowb.de
- Doz. Dr. Stephen BECK, Freie Theologische Hochschule, Rathenastr. 5-7,  
D-35394 Gießen, stephen.beck@fthgiessen.de
- P. Dr. Klaus BENSEL, Kemenaterberg 1, D-51491 Overath, KLBensel@aol.com
- OKR Pfr. Dr. Erhard BERNEBURG, Jänickendorfer Weg 1a, D-13591 Berlin,  
berneburg@gmx.de
- Uwe BERTELMANN, Theologisches Lektorat Brunnen Verlag, Talstr. 17,  
D-35625 Hüttenberg, uwe.bertelmann@brunnen-verlag.de
- Dr. Wolfgang BLUEDORN, Wallwiesenweg 36, D-56566 Neuwied,  
wbluedorn@gmx.de
- P. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,  
j.buchegger@datacomm.ch
- Dr. Helmut BURKHARDT, Gempenblick 12, D-79639 Grenzach-Wyhlen,  
burkhardt-grenzach@gmx.de
- Dr. Rainer EBELING, Lindenweg 10, CH-8599 Salmsach
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Evang. Pfarramt Auferstehungskirche, Abendröte 56,  
D-68305 Mannheim, redaktion@afet.de
- Dr. Tobias FAIX, Studienleiter am Marburger Bibelseminar, Schwanallee 57,  
35037 Marburg/Lahn, faix@mbs-campus.de
- Prof. Dr. Robert A. J. GAGNON, Pittsburgh Theological Seminary, 616 North  
Highland Avenue, Pittsburgh, PA 15206, U.S.A., gagnon@pts.edu
- Pfr. Walter GISIN, Weierbachstr. 17, CH-8193 Eglisau, walgis@gmx.ch
- Dr. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,  
www.graf-stuhlhofer.at
- Pfr. Thomas HAFNER, Sandbüelstrasse 5, CH-9122 Mogelsberg, haf-  
ner@email.com
- Doz. Dr. Adelheid M. v. HAUFF, Königsacker 66, D-68723 Schwetzingen,  
hauff@ph-heidelberg.de

- Doz. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,  
D-35039 Marburg, detlef.haeusser@tabor.de
- Dr. Hans HAUZENBERGER, Mattenweg 3, CH-4434 Holstein,  
hans.hauzenberger@emk-schweiz.ch
- Dr. Christian HERRMANN, Bibliotheksrat, Stäudach 123, D-72074 Tübingen,  
christian.herrmann@ub.uni-tuebingen.de
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-  
naustr. 5-7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Stephan HOLTHAUS, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-  
naustr. 5-7, D-35394 Gießen, holthaus@fthgiessen.de
- Prof. Dr. theol. Friedhelm JUNG, Southwestern Baptist Theological Seminary /  
Bibelseminar Bonn, Ehrental 2-4, D-53332 Bornheim/Bonn,  
fjung@swbts.edu
- Doz. Wolfgang KLIPPERT, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest, Olper  
Straße 10, D-51702 Bergneustadt
- Doz. Michael KOTSCH, Eikermannsberg 12, D-32657 Lemgo,  
MK@bibelschule-brake.de
- P. Dr. Christian KUPFER, Gertenbachstr. 13, D-42899 Remscheid,  
CDKupfer@t-online.de
- Pfr. z. A. Christian LEHMANN, Studienassistent im Albrecht-Bengel-Haus, Lud-  
wig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen, c.lehmann@bengelhaus.de
- P. Dr. Markus LIEBELT, Zum Natzentel 37, 78054 Villingen-Schwenningen,  
Markus.Liebelt@t-online.de
- Doz. Dr. Karl MÖLLER, School of Humanities, University of Cumbria, Bower-  
ham Road, Lancaster LA1 3JD, U.K., Karl.Moeller@cumbria.ac.uk
- Pfr. Lic. theol. Peter MÜLLER, Juchstrasse 3, CH-5726 Unterkulm,  
peter\_muellerschmid@gmx.net
- Doz. Dr. Klaus vom ORDE, Humboldt-Universität Berlin, Theologische Fakultät,  
D-10099 Berlin, klausvomorde@gmx.de
- Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Universität Paderborn, Freie Theologische Hoch-  
schule Gießen, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel,  
lutz.v.padberg@freenet.de
- Dr. Boris Paschke, Postdoctoral Researcher in New Testament, Student Pastor,  
Evangelische Theologische Faculteit Leuven, St. Jansbergsesteenweg 97,  
B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Wiss. MA Dr. Volker RABENS, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150,  
D-44780 Bochum, volker.rabens@rub.de
- Doz. Dr. Christoph RAEDEL, CVJM-Kolleg, Hugo-Preuß-Str. 40, D-34131 Kas-  
sel, craedel@cvjm-kolleg.de

- Thomas RICHTER, M.A., Verbandsvorsitzender Württ. Brüderbund,  
Neckarstr. 15, D-71334 Waiblingen-Hegnach, trichter@wbb-online.de
- Doz. Klaus RIEBESEHL, Ludwig-Beck-Str. 26, D-42477 Radevormwald,  
KRiebesehl@neues-leben.de
- Doz. Dr. Siegbert RIECKER, Brunnenweg 2, D-74599 Wallhausen
- Doz. Dr. Christoph RÖSEL, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,  
D-35039 Marburg/Lahn, christoph.roesel@eh-tabor.de
- Pfr. Dr. Roland SCHARFENBERG, Kühlbrunnenweg 14a, D-78112 St. Georgen,  
R.Scharfenberg@t-online.de
- Rektor Doz. Dr. Norbert SCHMIDT, Evangelische Hochschule Tabor,  
Dürerstraße 43, D-35039 Marburg/Lahn, norbert.schmidt@eh-tabor.de
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day  
Road, Deerfield, IL 60015, USA, eckhard.schnabel@gmail.com
- Dr. des. Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-  
naustraße 5–7, D-35394 Gießen, schnurr@fthgiessen.de
- Rektor Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach,  
Jahnstraße 49–53, D-35716 Dietzhöztal,  
MichaelGudrun.Schroeder@t-online.de
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,  
christian.schwark@kirche-ts.de
- Doz. Pfr. Dr. Berthold SCHWARZ, Freie Theologische Hochschule,  
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, schwarz@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule, Müh-  
lestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, stefan.schweyer@sthasel.ch
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, stadelmann@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Julius STEINBERG, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstr. 34,  
D-35716 Diezhöztal, Julius.Steinberg@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest,  
Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt, CStenschke@freenet.de
- Rektor Prof. Dr. Jacob THIESSEN, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,  
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, jacob.thiessen@sthasel.ch
- Past. Daniel VASSEN, Obereggerstr. 28, CH-9410 Heiden, daniel@vassen.ch
- Doz. Dr. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Hochschule Gießen, Ra-  
thenastr. 5–7, D-35394 Gießen, walldorf@fthgiessen.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5,  
CH-3673 Linden/BE, Weber-lehnherr@sunrise.ch
- Wiss. MA Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-  
naustr. 5–7, D-35394 Gießen, wenzel@fthgiessen.de

Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5-7,  
D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de

Carsten ZIEGERT, Association SIL, B.P. 4214, N'Djaména, Tschad,  
carsten\_ziegert@sil.org



