

N12<526948295 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

26. Jahrgang 2012

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.



© 2012 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim
Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

ISBN 978-3-417-26769-3

Bestell-Nr. 226.769

ZA 7295-26

INHALT

Vorwort	5
<i>Beat Weber</i> Einsichten in den Psalter als Buch der Heiligen Schrift – mit einem vertieften Blick auf Psalm 2 im Kontext der Globalisierung	7
<i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> Theologie in Wikipedia. Über Chancen und Probleme einer Mitarbeit	21
<i>Christian Weiser</i> Zur Qualität theologischer Artikel in der Wikipedia – ein Überblick	27
<i>Christoph Stenschke</i> „Nicht der einzige Kiesel am Strand“. Bedeutung und Funktion der Hinweise auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief	37
<i>Rüdiger Fuchs</i> Ein Gott, der Vater, ein Herr, Jesus Christus. Verwendung und Vermeidung der Gottesbezeichnung „Vater“ in den Gemeinde- und Pastoralbriefen des Paulus	63
<i>Thomas Schirmacher</i> Zur Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion (KMDD)	93
<i>Christian Herrmann</i> Das Bild als Gestaltungsraum des Glaubens. Exemplarische Beobachtungen zum Verhältnis von Wort und Bild in Bibelillustrationen	127
<i>Jochen Eber</i> Martin Luthers Kritik an der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier	139
<i>Markus Printz</i> Frostige Zeiten – herausfordernde Impulse. Michael Frosts Ansatz einer „missionalen Gemeinde“	151
<i>Reiner Andreas Neuschäfer</i> Kinderbibeln als Bearbeitung der Bibel. Einsichten, Einblicke und Einschätzungen	167

Dokumentation

<i>J. Buchegger, A. Allemann, A. Loos, S. Schweyer, T. Hafner</i> „AfbeT reloaded“. Weiter unterwegs zu biblisch erneuerter Theologie	199
--	-----

Buchinformation

Altes Testament	229
Neues Testament	257
Systematische Theologie	293
Historische Theologie	315
Praktische Theologie	344
Hinweise für Mitarbeitende	375
Rezensionen (JETH 2012) im Überblick	377
Anschriften der Autoren und Rezensenten	381

Die Wikipedia

ist mit über 1,2 Millionen Einträgen das größte deutschsprachige Lexikon. Wie steht es um die Theologie in der Wikipedia und wie können Theologen daran mitarbeiten? Diesen Fragen, die jeden Nutzer interessieren sollten, gehen die Beiträge von Christian Weiser und Franz Graf-Stuhlhofer in diesem Band nach. Natürlich muss der Leser wissen, dass sich die Lexikonbeiträge laufend ändern können! So kann es sein, dass sich in den letzten Monaten der Stand der theologischen Artikel wesentlich verändert hat.

Den Auftakt unseres Jahrbuchs bildet in bewährter Weise ein Aufsatz von Beat Weber, dem für seine Psalmenstudien der Johann-Tobias-Beck-Preis 2011 verliehen wurde. Christoph Stenschke stellt Überlegungen zur Erwähnung anderer Christen in den Paulusbriefen an. Rüdiger Fuchs weist nach, dass sich die Rede von Gott als dem Vater in den Pastoralbriefen nicht vom Gebrauch im Corpus Paulinum unterscheidet.

Thomas Schirmacher evaluiert in einer ausführlichen Studie die Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion, die der Konstanzer Psychologieprofessor Georg Lind entwickelt hat. Der Übertragung auf die ethische Urteilsfindung im Bereich der theologischen Wissenschaft sind deutliche Grenzen gesetzt. Christian Herrmann geht dem Verhältnis von Wort und Bild in Bibelillustrationen aus dem reichen Fundus der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart nach. Als Leiter der Bibelsammlung und der Abteilung Alte und Wertvolle Drucke hat er einen außergewöhnlichen Zugang zu einer reichen Quellensammlung, die man nur mit der Bibelsammlung der British and Foreign Bible Society in der Universitätsbibliothek Cambridge vergleichen kann. Der Verfasser dieses Vorworts steuert aus gegebenem Anlass einen Aufsatz über Luther und die Wallfahrt nach Trier bei.

Die Praktische Theologie wurde schon mit dem ethischen Thema von Thomas Schirmacher angesprochen. Markus Printz untersucht das Konzept einer „missionalen Gemeinde“ von Michael Frost. Reiner Andreas Neuschäfer stellt das Thema seiner Dissertation vor, das jeden beschäftigt, der Kinder hat oder mit Kindern arbeitet: Wie sollen wir im wachsenden Angebot der Kinderbibeln die „richtige“ für unseren Gebrauch auswählen? – Schließlich stellt die schweizerische *Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie* als Mitherausgeberin dieses Jahrbuchs in einer Dokumentation die neusten Ergebnisse zum Stand und zur Reflexion ihrer Arbeit vor.

Gott erwählt die Geringen. Dies ist der Ausgangspunkt der Kritik des jungen Luther an der wissenschaftlichen Theologie seiner Tage. Sie brilliert mit Sprachkenntnis, aber hat inhaltlich nichts zu bieten. Eine aufregende Entdeckung macht er mit Fragmenten bzw. Manuskripten der „Deutschen Theologie“. Mit

einem Vorwort versehen gibt er sie 1516/1518 in den Druck (WA 1,153; 378f – später allerdings nicht mehr). Nichts Neues bringt die evangelische Theologie. Man findet sie schon lange vorher, nämlich in dieser Schrift, die man heute dem 14. Jahrhundert zuweist. Dieses in schlichtem, ja schlechtem Deutsch geschriebenen Büchlein illustriert für Luther ebenso wie Taulers Predigten, dass die Wahrheit durch die Jahrhunderte hindurch bleibt. Neben Bibel und Augustinus' Schriften habe er nichts Vergleichbares gefunden, meint er, auch nicht bei dem hochgerühmten Erasmus und bei Hieronymus (vgl. WA.B 1,79,58–63; 1,96,8–12). 1518 ist das Werk für den angehenden Reformator ein Beweis gegen die Vorwürfe seiner Gegner und für die Leistungsfähigkeit einer alten, auf Deutsch argumentierenden Theologie. Er hofft, dass sich noch mehr historische Werke dieser Art finden werden, die die Qualität deutschsprachiger Theologie belegen, und er schließt:

„Ich danck Gott, das ich yn deutscher zungen meynen gott alßo hoere und finde, als ich und sie mit myr alher nit funden haben, Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen. Gott gebe, dass dißer puchley n mehr an tag kumen, ßo werden wyr finden, das die Deutschen Theologen an zweyffell die beßten Theologen seyn, Amen.“ (WA 1,379,8–12)

Jochen Eber

Beat Weber¹

Einsichten in den Psalter als Buch der Heiligen Schrift – mit einem vertieften Blick auf Psalm 2 im Kontext der Globalisierung²

Die mir mit der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 2011 „zur Förderung schriftgemäßer theologischer Literatur“³ zuteil gewordene Ehre gibt mir die Gelegenheit zu einem Beitrag auf der diesjährigen Studienkonferenz.⁴ Diese möchte ich in zweifacher Weise wahrnehmen:

- 1. will ich Einsichten aus meinem preisgekrönten Werk⁵ darbieten und die Wahrnehmung des Psalters als Buch herausstellen;*
- 2. möchte ich anhand von Ps 2 einen biblischen Impuls zum Tagungsthema „Herausgefordert in einer globalisierten Welt“ geben.*

-
- 1 Der Autor ist Research Associate of the Department of Ancient Languages, University of Pretoria, Pretoria, South Africa.
 - 2 Dem Beitrag liegt ein am 18. November 2011 in Bad Blankenburg gehaltener Vortrag mit dem Titel: „Psalm 2: ein ‚Globalisierungspsalm‘?! Mit einem Blick auf seinen ‚Ort‘ im Psalter und in der Heiligen Schrift“ zugrunde. Er wurde leicht überarbeitet und mit einigen Literaturhinweisen ergänzt. Der mündliche Stil wurde beibehalten.
 - 3 Der Johann Tobias Beck-Preis wird vom „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“ (AfeT) in Deutschland in Verbindung mit der Theologischen Verlagsgemeinschaft (TVG) der Verlage R. Brockhaus (Wuppertal) und Brunnen (Gießen) gestiftet und verliehen. Mehr dazu unter: www.afet.de (Forschungsförderung).
 - 4 Die gemeinsame Theologische Studienkonferenz des „Arbeitskreises für evangelikale Theologie“ (AfeT) und der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten“ (KBA) vom 17.–19. November 2011 im Evangelischen Allianzhaus in Bad Blankenburg (Thüringen, D) stand unter dem Titel: „Herausgefordert in einer globalisierten Welt – gesellschaftliche, kirchliche und theologische Perspektiven“. Die (übrigen) Vorträge sollen in einem gesonderten Sammelband erscheinen.
 - 5 Beat Weber: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

1. Psalm 1–3 als Overtüre zur Theologie und Spiritualität des Psalters

1.1 Hermeneutische und kanontheologische Überlegungen

Die Psalmen der Bibel sind beliebt – bis heute. In ihnen birgt sich Reichtum und Vielfalt von Erfahrungen des Lebens und des Glaubens. Und so fängt mein „Werkbuch“ an:

„Ein Buch liest man in der Regel vom Anfang bis zum Schluss. Bei den Psalmen geschieht das meist anders: Einer kranken Person im Spitalbett geht das Wort durch den Kopf: ‚Der HERR ist mein Hirte ...‘; sie ruft sich Ps 23 in Erinnerung oder nimmt eine Bibelausgabe zur Hand, um ihn betend zu lesen und daraus Zuversicht zu schöpfen. Ein an Gott und der Gerechtigkeit im Leben zweifelnder Mann stößt in der Bibel blätternd auf Ps 73 und findet sich durch dessen Worte verstanden und aufgehoben. Eine Pfarrerin wählt Ps 130 für ihre Abkündigungsrede, um anhand dieses Psalms das Leben der verstorbenen Person zu bedenken und der Trauergemeinde Trost und Beistand zu verkünden. Ein Poet lässt sich von einem Psalm zu einer Nachdichtung inspirieren oder komponiert ein ‚neues Lied‘. Ein Posaunenchor sieht im Lobpreis Gottes seine Berufung und interpretiert seine musikalische Tätigkeit im Licht von Ps 150.“⁶

Zu diesen meinen Worten über die Vielheit und Vielgestaltigkeit der Psalmen und ihrer Verwendung möchte ich nun jedoch gleich einen Kontrapunkt setzen. Er geschieht von einer kanontheologischen Sichtweise her. Die Bibel ist – so zeigt sie selbst an – unter dem Aspekt ihrer Vielheit⁷ und zugleich unter dem Aspekt ihrer Einheit⁸ wahrzunehmen und auszulegen. In der Postmoderne mit ihrem apriorischen Pluralismus wird allerdings Vielfalt und Vielheit latent überbetont, hingegen sind Einheit und Einfachheit tendenziell zu wenig berücksichtigt.

Bei den Psalmen ist die Präferenz der Wahrnehmung als Vielheit gegenüber einer solchen der Einheit besonders ausgeprägt. Etwas zugespitzt formuliert: Der Psalter wird weithin als Auswahlendung, um nicht zu sagen als „Steinbruch“ gebraucht: für das persönliche Leben wie für Verwendungszwecke in Gottesdienst, Seelsorge und weiteren Dienstfeldern. Dies gilt für liberale wie evangelikale Milieus. Ein derartiger Umgang mit den Psalmen im Modus der Vielfalt ist jedoch einseitig. Er vernachlässigt die Buchgestalt des Psalters.

Das Psalmenbuch ist nämlich mehr als eine Blütenlese von zufällig an ihren Ort eingestellten Psalmen, die man beliebig isolieren und neu verwenden kann. Platzierung und Verkettung der Einzelsalmen geschah wohl überlegt. Entsprechend ist die gesamte Buchstruktur sinnstiftend und selbst Teil der biblischen

6 Weber, Werkbuch III, 19.

7 Vgl. den Plural „(Heilige) Schriften“, dazu u. a. Mt 21,42; 22,29; Lk 24,32.45; Joh 5,47; Röm 1,2; 2Tim 3,15.

8 Vgl. den Singular „(Heilige) Schrift“, dazu u. a. Joh 7,38; 19,24.38.36f; Röm 10,11; 2Tim 3,16.

Botschaft. Eine biblische Theologie lehrt deshalb, vom Psalmenbuch auszugehen und den einzelnen Psalm als Teil dieses Buchs zu verstehen. Es ist ja offensichtlich: Wir haben die Einzelpsalmen als Wort der Heiligen Schrift nur über das Psalmenbuch, insofern sie nämlich Eingang in den Psalter gefunden haben, und nicht als freischwebende, isolierte Einzelstücke.

Wird diese Einsicht beherzigt, hat das Folgen für das Lesen, Verstehen und Auslegen der Psalmen in Wissenschaft und kirchlicher Praxis. Der Psalter ist dann ähnlich zu interpretieren wie ein anderes biblisches Buch, zum Beispiel das Johannesevangelium. Dass dort die einzelnen Perikopen in der Leseabfolge zu bedenken und in der Gesamtabsticht des JohEv zu verankern sind, wird kaum jemand bestreiten. Vergleichbares ist vom Psalter und seinen „Perikopen“, den Psalmen, zu sagen.⁹ Mit anderen Worten: Auch der Buchgestalt, ihrer Absicht und Botschaft, ist Raum zu geben.

Eine buch- und kanontheologische Sichtweise macht den Blick frei für eine weitreichende Einsicht: die Doppelgestalt und Doppeladressierung des Psalmenbuchs als Gebetsworte und Schriftworte *zugleich*. Der Psalter hat innerhalb der Heiligen Schrift einen Sonderstatus insofern, als in ihm wie in keinem anderen Buch „Wort zu Gott“ (Gebet) und „Wort von Gott“ (Schrift) verschränkt sind. Worte zu Gott wurden zu Gottes Wort, und so beten wir mit den Psalmen anhand Gottes eigener Worte zu ihm. Diese Verbindung von Existenz und Glaube, Theologie und Spiritualität ist noch längst nicht hinreichend bedacht und mancher Anschlussüberlegung wert.¹⁰

Nach diesen hermeneutischen Überlegungen möchte ich ansatzweise den Fokus auf den Psalter in seiner Gesamtheit richten und damit einer Buchtheologie des Psalters vorarbeiten. Ich tue das mit einem Blick auf die Bucheröffnung. Wie bei einem anderen (biblischen) Buch ist der Eingang von besonderer Bedeutung insofern, als mit der Bucheröffnung Hinweise gegeben werden, wie das Buch gelesen und verstanden werden will.

Meine These ist, dass der Psalter in drei Schritten eröffnet wird.¹¹ Ich gehe dazu kurz auf die Psalmen 1–3 ein, Ps 2 spare ich jedoch weitgehend aus, um ihn anschließend im Kontext der Globalisierung näher zu bedenken.

9 Der Vergleich ist insofern nicht ganz schlüssig, als die einzelnen Psalmen miteinander loser verknüpft sind als Perikopen in einem Erzählkontext wie dem JohEv. Die Überschriften heben die einzelnen Psalmen voneinander ab und geben diesen einen halb-autonomen Status. Damit ist die gebräuchliche Einzelverwendung der Psalmen in gewissem Rahmen legitimiert, nicht jedoch die übliche Vernachlässigung der Buchgestalt. Vgl. dazu ausführlicher Weber, Werkbuch III, 235–240.

10 Vgl. dazu eingehender Weber, Werkbuch III, 252–261.

11 Dazu Beat Weber: Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters, Old Testament Essays 23, 2010, 834–845; Weber, Werkbuch III, 28–54.

1.2 Psalm 1: Weisheitliche Wegweisung („Schriftbezug“)

- I 1 a Glückpreisungen dem Mann, der
 b nicht geht in einer Gemeinschaft von Frevlern
 c und auf einen Weg von Sündern nicht tritt
 d und an einem Sitz von Spöttern nicht sitzt,
 2 a sondern an der Wegweisung („Tora“) des Herrn seine Lust [hat]
 b und in seiner Wegweisung murmelnd sinnt bei Tag und Nacht!
 3 a Dann wird er sein wie ein Baum, (ein)gepflanzt an Wasserrinnen,
 b der seine Frucht bringen wird zu seiner Zeit,
 c und sein Laub wird nicht welken.
 d Ja, in allem, was immer er tut, wird er Gelingen erfahren.
- II 4 a Nicht so die Frevler;
 b sondern wie die Spreu [sind sie],
 c die verwehen wird ein Wind.
 5 a Deshalb: Nicht aufzustehen vermögen Frevler im Gericht
 b und Sünder in einer Versammlung von Gerechten.
- III 6 a Gewiss, kennend ist der Herr den Weg von Gerechten,
 b aber der Weg von Frevlern wird sich verlieren.

Stellt Ps 1–3 eine drei-gestaffelte Bucheröffnung dar, so ist Ps 1 der Anfang des Anfangs und entsprechend von besonderer Bedeutung.¹² So werden wir gleich zu Beginn belehrt, dass die in dieses Buch gefassten Psalmen nicht für sich allein zu interpretieren sind. Darüber hinaus weist der Psalter selbst darauf hin, dass er Teil eines größeren Ganzen ist, nämlich der im Werden befindlichen Schrift. Die Schriftteile „Tora“ (Pentateuch) und „Nebi'im“ (Jos bis Mal) dürften dem fertigen Psalmenbuch bereits vorgelegen haben. Die Herausgeber des Psalters machen mit Verweissystemen deutlich, dass dieses Buch im Anschluss und in stem Rückbezug auf die ihm vorgelagerten Schriftteile recht verstanden ist. Drei Hinweise möchte ich dazu anführen:

1. Die Bucheröffnung (Ps 1,1a) mit *'aschre* ist auffällig wie bedeutungsvoll.¹³ Sie knüpft an die einzige Seligpreisung, die wir von Mose haben, an. Am Ende seines Lebens segnet Mose Israel und seine Stämme (Dtn 33) und schließt – es

12 Vgl. Weber, Werkbuch III, 28–38. Zu detaillierteren Erörterungen vgl. ferner Beat Weber: Psalm 1 and Its Function as a Directive into the Psalter and towards a Biblical Theology, Old Testament Essays 19, 2006, 237–260; Beat Weber: Der Beitrag von Psalm 1 zu einer „Theologie der Schrift“, Jahrbuch für evangelikale Theologie 20, 2006, 83–113; Beat Weber: Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschließt, Scandinavian Journal of the Old Testament 21, 2007, 179–200.

13 Zur struktur-theologischen Bedeutung der Seligpreisungen im Psalter vgl. Beat Weber: Makarismus und Eulogie im Psalter, Old Testament Essays 21, 2008, 193–218. Vgl. darüber hinaus auch die Eröffnung der Bergpredigt Jesu im MtEv mit einer Serie von Seligpreisungen (Mt 5,3–11).

sind die letzten Worte aus seinem Mund – mit folgender Seligpreisung (Dtn 33,29):

„Glückpreisungen dir, Israel! Wer [ist] wie du?! Ein Volk, gerettet durch den HERRN, dem Schild deiner Hilfe, und der das Schwert deiner Hoheit ist! So dass dir unterwürfig Ehre bezeugen müssen deine Feinde, du aber auf ihre Höhen trittst.“

Mit einer Seligpreisung beschließt Mose die Tora, und mit einer solchen eröffnet der Psalter in mosaischem Geist und Vermächtnis. Der Rückbezug erhärtet sich, wenn wir die zweite Seligpreisung des Psalters in Ps 2,10 und den absichtsvoll um die beiden Erstpsalmen gelegten Rahmen mit in Rechnung stellen.

2. Eine weitere Auffälligkeit ist der Umstand, dass die Seligpreisung in Ps 1 zunächst drei abgrenzende Akzente setzt. Diese verweisen im Sinne einer Gegenfolie zurück auf die Schlüsselstelle der Tora schlechthin, das sog. *sch^ema' jisra'el* (Dtn 6,4ff.). Darin wird die Ganzhingabe an den einen und einzigen Gott verbunden mit der Weitergabe an die Nachfahren artikuliert. Sie wird mit den Verben des Sitzens, Gehens, Niederlegens und wieder Aufstehens folgendermaßen ausgedrückt (Dtn 6,7):

„Und du sollst sie [= diese Worte] deinen Kindern wiederholt vorsprechen, und du sollst über sie reden: bei deinem Sitzen in deinem Haus, bei deinem Gehen auf dem Weg und bei deinem Niederlegen und bei deinem Aufstehen.“

Der Psalter setzt nun ein mit der Seligpreisung eines dreifach abgrenzenden Nicht-Gehens, Nicht-Hintretens und Nicht-Sitzens bei Gottlosen. Er lehrt damit die Distanzierung von widergöttlichem Verhalten als Kehrseite der Gottesliebe und deren Weitergabe. Mit andern Worten: Das Ja zu ihm ist nicht ohne das Nein zu anderem zu bewahren.

3. Die Seligpreisung wendet sich dann zur positiven Aussage in Ps 1,2, die betont im Zentrum der Stanze I steht. Auch dies geschieht im Anschluss an vorfindliche Schrift. Es handelt sich um das Eröffnungskapitel des (späteren) Kanontails Nebi'im (Jos 1). In Jos 1,8 richtet Gott an Josua diese Worte:

„Nicht weichen soll das Buch dieser Wegweisung (Tora) von deinem Munde, dass du murmelnd sinnst in ihm Tag und Nacht, damit du bewahren wirst, zu tun gemäß allem Geschriebenen in ihm; denn dann wirst du Gelingen erfahren auf dem Weg, und dann wirst du zu Erfolg gelangen.“

Wie der Herr Josua, als erstem Propheten nach Mose, die Hingabe an die Tora einschärft, so tut dies der Psalter in gleicher Weise gegenüber all denen, die sich diesem Buch zuwenden. Es soll seinerseits als torat jhwh, d.h. als „Wegweisung des Herrn“, verstanden werden (Ps 1,2):

„Glückpreisungen dem Mann, der ...
an der Wegweisung des HERRN (*torat jhw*) seine Lust hat
und in seiner Wegweisung (*torato*) murmelnd sinnt Tag und Nacht!“

Das „murmelnnde Sinnen“ (h-g-h) meint das halblaute Lesen und Repetieren, das Auswendiglernen und Inwendigbeherzigen (auch) des Psalmenbuchs. Solches soll ohne Unterlass geschehen. Damit ist der Blick freilich nicht nur zurück auf die bereits autorisierten Schriften, sondern zugleich nach vorn gerichtet. Die Worte sind Leseanleitung für den Psalter als Buch. Mit ihnen wird gesagt, dass und wie dieses Buch vergegenwärtigt werden soll – und dass daraus gelingendes Leben fließt (Ps 1,3).

Hier brechen wir die Erörterung von Ps 1 ab und ziehen Fazit: Am Eingang steht mit Ps 1 das Programm des Psalters als Tora-Weisheit. Er ist als Gotteswort im Anschluss an Mose und die autorisierten Schriften einzuverleiben. Wer das tut, erweist sich als „Gerechter“. Den Ausgang der Wege von „Gerechten“ und „Frevlern“ schildert – ohne dritte Alternative – der Schlussvers (Ps 1,6).

Wir lassen für den Moment Ps 2 beiseite und wenden uns dem letzten Psalm der Tripelouvertüre zu.

1.3 Psalm 3: *Beten und Singen mit David („Niedrigkeitsmessianologie“, betend)*

- 1 Ein Psalm – zugehörig David – als er floh vor Absalom, seinem Sohn.
- I 2a Herr, wie viele sind geworden meine Bedränger,
b viele [sind es, die] aufstehen gegen mich!
- 3a Viele [sind es, die] sagen betreffend meiner Person:
b „Es gibt keine Rettung für ihn durch Gott!“ Sela.
- 4a Aber du, Herr, [bist] ein Schild um mich herum,
b meine Ehre und der emporhebt mein Haupt.
- II 5a Laut, zum Herrn, rief ich wiederholt,
b da antwortete er mir von seinem heiligen Berge her. Sela.
- 6a Ich, ich legte mich nieder und schlief;
b ich erwachte, denn der Herr stützt mich.
- 7a Nicht fürchte ich mich vor Zehntausenden an [Kriegs-]Volk,
b die ringsum sich aufgestellt haben gegen mich.
- III 8a Stehe bitte auf, Herr!
b rette mich, mein Gott!
c Denn geschlagen hast du alle meine Feinde betreffend die Kinnbacke,
d die Zähne der Frevler hast du zerbrochen gemacht.
- 9a Beim Herrn [ist] die Rettung!
b Auf dein Volk [komme/kommt] dein Segen! Sela.

Ps 3 ist der erste Psalm mit Überschrift. 14 Sie lautet (Ps 3,1):

„Ein Psalm – zugehörig David – als er floh vor Absalom, seinem Sohn.“

Nun eröffnet der Psalm mit Worten, die als von David in der Situation der Flucht vor Absalom gesprochen, verstanden werden wollen (Ps 3,2):

„HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger,
viele [sind es, die] aufstehen gegen mich!“

Mit dem allerersten Wort, einem Vokativ, wird der Herr angerufen (invocatio Dei). Damit wird erstmals im Psalmenbuch gebetet. So ist dieses Buch recht eigentlich eröffnet. „Beten und Singen mit David“ erweist sich als Hauptstück des Psalters. Seinen Ausgang nimmt das Psalmbeten in den Tiefen der Not. Im Laufe des Psalters (ver)wandelt sich Klage und Bitte immer mehr in Lobpreis, der das letzte Wort behält. Hier zu Beginn jedoch äußert sich nicht Anbetung, sondern Anfechtung – und zwar in perfider Form, eingespielt als Feind-Zitat: Dem Bedrängten wird mit frommen Worten das Heil in Abrede gestellt, und dies nicht von einem Einzelnen, sondern massiert von einer Vielzahl von Stimmen (Ps 3,3):

„Viele [sind es, die] sagen betreffend meiner Person:
„Es gibt keine Rettung für ihn durch Gott!“ – Sela.“

Der Anfechtung wird betend begegnet, wie Ps 3 ausweist. David ist als paradigmatischer Beter im Psalter die bestimmende Gestalt. In Ps 2 mit seiner Hoheitsmessianologie (s. u.) vermag dem Gesalbten kein Widersacher dieser Erde etwas anzuhaben. In Ps 3 hat sich dieser Weg in der Gestalt einer Niedrigkeitsmessianologie zu bewähren: David muss vor seinem eigenen Sohn weichen, erbittet in großer Bedrängnis Gottes Hilfe und erfährt sie auch. Die Überschrift setzt voraus, dass die den Psalm mit David nachbeten, die Absalomgeschichte (2Sam 15–19) sich vergegenwärtigen. Dort erscheint David als zögerlich und taktiert mehr als dass er betet.¹⁵ Nun werden wir geheißen, Erzählung und Psalm zusammen zu verstehen. Dabei erweist sich Ps 3 als gebetstheologische Vertiefung der Geschichtserzählung in den Samuelbüchern.

Das Schlussbekenntnis des Psalms (Ps 3,9a) ebnet den Weg zum Gottessegnen für das Volk des Gesalbten (Ps 3,9b). Zugleich ist es gegen die Bestreitung des Heils durch die Feinde (Ps 3,3b) gerichtet und markiert damit die Überwindung der Anfechtung. So schließt Ps 3 mit den Worten (Ps 3,9):

14 Vgl. Weber, Werkbuch III, 44–50, und zu Ps 3 eingehend Phil J. Botha, Beat Weber: ‘Killing Them Softly with this Song ...’ The Literary Structure of Psalm 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts, *Old Testament Essays* 21, 2008, 18–37.273–297.

15 Eine Art Stoßgebet findet sich in 2Sam 15,31.

„Beim HERRN [ist] die Rettung!
Auf dein Volk [komme/kommt] dein Segen! – Selä.“

Ich fasse zusammen: Die Ouvertüre Ps 1–3 als Leseanleitung eröffnet ein dreifaches Verstehen des Psalters unter Zuhilfenahme unterschiedlicher Kommunikationsrichtungen (⇒, ↓ und ↑):

1. Das Verstehen geschieht mit weisheitlichem Schriftbezug: Ps 1 lehrt den Psalter als Wegweisung zum Leben erkennen (⇒).

2. Das Verstehen geschieht mit prophetischem Wort: Ps 2 lässt den Psalter als Erweis der Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten erkennen (↓).

3. Das Verstehen geschieht als Anrufung Gottes mit David als exemplarischem Beter und Sänger: Ps 3 führt ein in den Psalter als Liturgie (↑).

Wie diese Theologie und Spiritualität sich realisiert, zeigt dann der meditative und betende Gang durch den Psalter. Diesen gilt es ins Herz, in den Mund und unter die Füße zu nehmen – bis hin zur Aufforderung, die hier und jetzt und bis in alle Ewigkeit einzulösen ist (Ps 150,6):

„Alles, was Odem hat, lobpreise den HERRN!
Halleluja!“

2. Psalm 2: Der Himmelskönig und sein gesalbter Zionskönig („Hoheitsmessianologie“, prophetisch) – herausgefordert in einer globalisierten Welt

- | | | |
|-----|-----|--|
| I | 1 a | Warum haben [die] Völker getobt |
| | b | und sinnen [die] Nationen immer wieder Eitles? |
| | 2 a | [Warum] stellen sich [die] Könige der Erde auf, |
| | b | ja, haben [die] Machthaber miteinander sich verschworen |
| | c | gegen den Herrn und gegen seinen Gesalbten? |
| | 3 a | „Lasst uns zerreißen ihre Fesseln |
| | b | und werfen von uns ihre Stricke!“ |
| II | 4 a | Thronend im Himmel lacht er, |
| | b | der Herr spottet über sie. |
| | 5 a | Dann wird er sprechen zu ihnen in seinem Zorn |
| | b | und in seinem Grimm sie schrecken: |
| | 6 a | „Ich selbst, ich habe eingesetzt meinen König |
| | b | auf Zion, meinem heiligen Berg.“ |
| III | 7 a | Ich will bekannt machen, betreffend die Satzung des Herrn: |
| | b | Gesagt hat er zu mir: „Mein Sohn [bist] du; |
| | c | ich, heute habe ich dich gezeugt! |
| | 8 a | Erbitte von mir, |
| | b | und ich will [die] Völker als dein Erbbesitz geben, |
| | c | ja, zu deinem Besitz [die] Enden der Erde. |
| | 9 a | Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Szepter, |
| | b | wie Töpfergeschirr sie zerschmeißen.“ |

- IV 10 a Aber jetzt, [ihr] Könige, kommt zur Einsicht!
 b Lasst euch warnen, [ihr] Regenten/Richter der Erde!
- 11 a Dient dem Herrn mit Furcht,
 b und jubelt mit Zittern!
- 12 a Küsst [den] Sohn, damit er nicht zürnen wird
 b und ihr unkommen werdet auf dem Weg,
 c denn entbrennen kann sein Zorn leicht!
 d Glückpreisungen allen, [die] sich bergen bei ihm!

Ps 1 verbindet die Hinwendung zur Schrift mit der Hinwendung an den lebendigen Gott. Die Belehrung in Ps 1 führt hin zur Klärung der Machtfrage in Ps 2.16 Die Mächtigkeit des Gotteswortes und der Lohn der Gerechten werden damit betont. Der individuelle Horizont von Ps 1 wird dabei auf einen kollektiven in Ps 2 ausgeweitet – eine „globalisierte Welt“ kommt in den Blick. Nach der Lehre von Ps 1 wird mit Ps 2 zudem ein prophetischer Akzent ins Buch hinein eröffnet. Die Rede ist von der Königsherrschaft Gottes und seinem Gesalbten auf dem Zionsthron.

Ps 2 gehört im NT zu den am meisten aufgenommenen Psalmen.¹⁷ Namentlich die Sohnesaussage von Ps 2,7 bietet eine Schlüsselstelle zur Hoheitschristologie. Im Gegensatz dazu hat der Psalm angesichts seiner autoritätsgeladenen, ja martialischen Aussagen in der heutigen Zeitgeistigkeit keine Konjunktur. Machtanspruch und Machtgefälle fügen sich schlecht zum neuzeitlichen Kontext: Die Macht gehört dem Volk („Demokratie“); Herrschaftslegitimierung geschieht ohne Gott. Gerechtigkeit hat keinen Garanten mehr; sie wird formalisiert und an die Mehrheit gebunden („die Mehrheit hat recht“). Tendenzen der Verschiebung und Verschleierung von Macht werden dadurch gefördert. Es etablieren sich subkutan Machtkartelle wie Medien, globale Unternehmungen oder unlegitimierte Allianzen von Staats- und Finanzgebilden (wie u. a. die „G 7“ oder „G 20“).

Mit derartiger Einzeichnung sind wir hineingeraten in das Thema der Globalisierung. Ps 2 konfrontiert das Gottesvolk mit der Herausforderung, dass kein Weg an der Machtfrage vorbeiführt. Zugleich handelt es sich um ein befreiendes Wort wider Hilflosigkeit und Resignation angesichts globaler Mechanismen und

16 Ps 2 weist eine komplexere Struktur und Kommunikationssituation auf als die Psalmen 1 und 2. So hat er mehrfache Sprecherwechsel (3ab: Nationen/Könige, 7ab: der gesalbte König, 6ab.7b–9b: Gott, die übrigen Passagen: ein oder mehrere Sprecher) und Zitateinspielungen (3ab, 6ab, 7b–9b – 3ab ist Feindrede, die übrigen Passagen Gottesrede). Vgl. dazu Weber, Werkbuch III, 38–43.133f., für eine religions- und theologiegeschichtliche Erarbeitung Friedhelm Hartenstein: „Der im Himmel thron, lacht“ (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte, in: Dieter Sänger (Hg.): Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, 158–188.

17 Vgl. Weber, Werkbuch III, 248–250.

zunehmender Gottentfremdung. So wollen wir bei Ps 2 noch etwas verweilen und die eine oder andere Transferüberlegung in den heutigen Globalisierungskontext anstoßen.

Der Psalm hat einen „offenen Anfang“. Man gerät unvermittelt hinein in ein Geschehen, wird zum Mithörer von Worten, in der eine Stimme zwei Fragen stellt. Die Äußerung macht deutlich, dass Einschneidendes geschehen sein muss. Mit „Warum?“ wird nach einer Erklärung gesucht. Eine Antwort erfolgt nicht – jedenfalls keine direkte. Eine weltumspannende Einheit von Völkern formiert sich. Das Bündnis der *United Nations* und ihrer Machthaber hat jedoch keine Legitimation. Die Welteinheit ist seit Gen 11 (Turmbau zu Babel) zerbrochen; die Menschheit ist von Gott „zerstreut“ (Gen 11,9). Bis Apg 2 wird es keine Einheit mehr geben. An Pfingsten wird sie nicht selbst gemacht, sondern neu geschenkt: Die Einheit des Leibes Jesu Christi durch alle Nationen. So findet sich keine Legitimation für diese Koalition, wohl aber wird dessen Ziel offenbart. Dies geschieht mittels folgender Zitateinspielung (Ps 2,3):

„Lasst uns zerreißen ihre Fesseln
und werfen von uns ihre Stricke!“

Mit „uns“ sind die Partner des globalen Bündnisses gemeint, mit „ihre“ ist „der Herr und sein Gesalbter“ im Blick. Die verschworene Einheit entpuppt sich als Koalition gegen sie – mit der Erlangung von Freiheit als Ziel. Gottes- und Zionsloyalität wird als Fesselung verstanden. Auf der Flagge des Aufstandes steht: für die Selbstbestimmung der Völker. Die Welt will Autonomie statt Theonomie, keinen Gott über sich. Es sind „Friedenstruppen“, die auffahren, *peace keeping operations*, die durchgeführt werden. Eine Konfrontation zeichnet sich ab – hier der Weltengott mit seinem irdischen Mandatar, dem Gesalbten, dort eine globale Völker- und Herrscherkoalition (vgl. auch Apg 12,7–12,17; 13,3–9 u. a.). Dem Psalm ist ein endzeitliches Kolorit eigen. Entsprechend vermag er auch Licht auf derzeitige Konstellationen und sich abzeichnende Geschehnisse zu werfen.

Die Beurteilung der Völkerkoalition profiliert sich durch den Umstand, dass Ps 2 Fortlesung von Ps 1 ist: Die tobenden Völker werden derart als „Frevler“ entlarvt; ihr „Sinnen“ (*h-g-h*) richtet sich nicht auf die „Wegweisung des HERRN“ (Ps 1,2), sondern auf „Eitles“ (Ps 2,1). Ihre Bemühungen sind der Hybris geschuldet und entpuppen sich als Leerlauf. Denken und Handeln ohne Orientierung am Gotteswort lässt Menschen, Unternehmungen, Koalitionen auflaufen – mit der Schlusszeile von Ps 1 gesprochen (Ps 1,6b):

„... aber der Weg der Frevler wird sich verlieren (*'-b-d* = ‚umkommen‘ in Ps 2,12b).“

Nun wird uns für Momente Einblick in den Himmel und in die dortige Reaktion auf das Ansinnen der Weltenvölker gewährt: Gott, auf dem Thron sitzend, lacht.

Es ist ein Lachen des Spottes¹⁸ angesichts des aussichtslosen Unterfangens von Gott-losen, Gott los zu werden. Dann wendet sich das Lachen in Zorn. Nun ertönt die Himmelsstimme. Das Gotteszitat am Ende der Stanze II ist dem Zitat der Weltenkönige am Ende der Stanze I gegenübergestellt und macht dessen Inhalt gleichsam zunichte (Ps 2,6):

„Ich selbst, ich habe eingesetzt meinen König
auf Zion, meinem heiligen Berg.“

In den Konflikt sind drei Königtümer involviert: Weltenkönige – Zionskönig – Himmelskönig. Es geht um die Oberherrschaft. Das Königtum des Gesalbten ist weder durch Erbe, demokratische Wahl noch Usurpation zustande gekommen. Es ist vielmehr legitimiert durch Einsetzung vom Himmelsgott, gebunden an den einen Ort, der vor allen andern den Vorzug bekommt. Weder Babel, noch Alexandria, noch Rom; weder Washington, noch Moskau, noch Peking – sondern Jerusalem. Inthronisation und Legitimation des Messias scheint der eigentliche Anlass für das Toben der Völker zu sein. Solches wollen sie sich nicht bieten lassen.

Nach den Äußerungen der Weltenkönige und des Himmelskönigs kommt in Stanze III die dritte Konfliktpartei zu Wort. Keine Entscheide werden gefällt, keine Empörung geäußert, keine Handlungen angekündigt, keine Machtdemonstration angezeigt – wie beide Male zuvor. Statt eines Machtanspruchs tut der Zionsgesalbte eine an ihn ergangene Rede kund. Sie zeugt von engster Zuneigung und Zugehörigkeit; darin wurzelt seine Identität. Es handelt sich um ein persönlich an ihn ergangenes Gotteswort (vgl. 2Sam 7,14[–16]). Dieses führt er nun *in publico* aus (Ps 2,7bc):

„Mein Sohn [bist] du;
ich, heute habe ich dich gezeugt!“

An diese Zusage schließt sich die Herrschaftsbevollmächtigung und ihre Durchsetzung an. Sie soll als Bitte vom Sohn an den Vater geäußert werden – wenn sich die Notwendigkeit ergibt. Die Gewährung der Erhörung wird von Gott versprochen.

In der Schlussstanze (IV) werden Worte an die Völker und ihre Machthaber adressiert. Sie sind Ausfluss und Auslegung der ergangenen Gottesworte (Ps 2,6,7–9). Der Vollzug des angezeigten Gerichts (Ps 2,9) wird ausgesetzt und eine Zeit der Besinnung eingeräumt. Der warnende Aufruf zur Einsicht drängt auf Konkretion. Erwartet wird eine Huldigung an den HERRN und seinen Gesalb-

18 Vgl. den Gegensatz zum Sitzen der Spötter in Ps 1,1d.

ten.¹⁹ Der gewährte Gerichtsaufschub lässt den Weltenherrschern und ihren Völkern Raum zum Klugwerden:²⁰ Umkehr vom Toben zum Küssen, von der rebellischen Verschwörung zur Anbetung. Bei Nichtbefolgung stehen die Machtinstrumente bereit; Illusionen werden keine verbreitet. Die Machtfrage ist geklärt, und das Gericht wird – wo Umkehr und Unterordnung fehlen – zur Ausübung kommen.

Das Volk des Messias ist eine Größe, die in Ps 2 nicht explizit vorkommt.²¹ Als Zuhörer und impliziter Adressat ist es jedoch dabei und bekommt zu hören: „Gott ist noch auf dem Plan, und alles ist ihm untertan ...!“ In der Schlusszeile ist über Gottes Leuten zudem eine Seligpreisung ausgesprochen. Ihre universale, zeitoffene Formulierung schließt alle Nachgeborenen ein (Ps 2,12d):

„Glückpreisungen allen, [die] sich bergen bei ihm!“

Schutzbedürftigkeit und -gewährung ist darin gleicherweise angesprochen. Dem Gottesvolk wird Zuflucht zuteil „bei ihm“: bei Gott und seinem Sohn.

In Apg 4 vernehmen wir, wie die bedrängte junge Christengemeinde mit Hilfe von Ps 2 betet – mit Worten also, die ursprünglich gar kein Gebet sind (vgl. Apg 4,25f. mit Ps 2,1f.). Anhand der Psalmworte gewinnt sie prophetische Deutung und Freimut. Die Leseabfolge von Ps 1 zu Ps 2 und dann zu Ps 3 lehrt, dass Gottlose nicht nur aus den Heidenvölkern, sondern auch aus der Mitte Israels stammen können. Das dürfte die urchristliche Gemeinde mit Blick auf die sie bedrängenden jüdischen Autoritäten erkannt haben. Sie liest Ps 1 und Ps 2 als verbunden und sich wechselseitig auslegend. In diesem Sinn gilt die Seligpreisung in der finalen Verszeile dem Volk des Messias – damals und bis heute (Ps 2,12d):

„Glückpreisungen allen, [die] sich bergen bei ihm!“

Beat Weber

Insights into the Book of Psalms as a Book of Holy Scripture – including a deeper look on Psalm 2 in the Context of Globalisation

This paper, presented for receiving the Johann-Tobias-Beck-award 2011, gives in its first part fresh ideas from the insights of the award-winning book; its second part gives biblical input from Ps 2 to encourage our (modern) globalisation.

19 Die „damit nicht“-Formulierung vom „Umkommen ('-b-d) auf dem Weg“ parallelisiert und synonymisiert das Individualergehen der Frevler (Ps 1,6b) mit dem Kollektivergehen der Heidenvölker, die Gott die Ehre versagen (Ps 2,12b).

20 Vgl. ähnlich Ps 90,12 – im Eröffnungspsalme vom Psalterteibuch IV (Ps 90–106).

21 Davon wird in Apg 2 die Rede sein.

The Psalter is more than an accumulation of different psalms that one can take apart and use each in isolation. The Psalter is primarily a book, and its psalms are to be read in its given sequence. By this method of reading they receive an additional meaning. The three first psalms have the function of an overture, which programmatically opens up the horizon of the Psalter. By mentioning the main topics they give an introduction as to how to read the follow-up.

In this overture Ps 2 articulates the question of power and answers by presenting a „high messianology“. This psalm describes a global conflict between the nations of the earth and their rulers on the one side and the King of heaven and his Anointed on the other side. Against all threatening postures the victory of God is undoubted – and the community of the Messiah knows that it is hidden and protected within it.

Theologie in Wikipedia

Über Chancen und Probleme einer Mitarbeit

So wie früher in einem Lexikon nachgeschlagen wurde, wird heute oft das Internet benutzt. Die durch ein Suchprogramm wie *Google* gefundenen Einträge verweisen meist bereits ganz oben auf den entsprechenden Artikel in der Internet-Enzyklopädie *Wikipedia*.¹ Welche Qualität haben diese Artikel? Diese Frage ist auch für Lehrer an theologischen Seminaren und in christlichen Gemeinden wichtig, im Hinblick auf ein mögliches Empfehlen oder Abraten. Diese Frage wird im Folgenden indirekt beleuchtet, aber primär konzentriere ich mich darauf, das Zustandekommen von Wikipedia-Texten zu erläutern, im Hinblick auf eine mögliche Mitarbeit der Leser dieses Jahrbuchs.

Eine mit Wikipedia verbundene Statistik hält fest, wie oft bestimmte Artikel in Wikipedia aufgerufen werden.² Dabei zeigt sich, dass umstrittene Themen stärker gefragt sind; zum Beispiel werden „Zeugen Jehovas“ täglich etwa tausendmal angeklickt; beinahe ebenso oft wird auf „Römisch-katholische Kirche“ zugegriffen. Weniger oft werden Freikirchen wie „Baptisten“ (sechshundertmal) oder „Mennoniten“ (vierhundertmal) angeklickt, noch seltener die „Evangelische Kirche“ (zweihundertmal). Diese Beispiele zeigen bereits, dass die Zahl der Zugriffe nur zum Teil von der Bedeutung und Größe eines Objekts abhängt. Was die Leser ohnehin zu kennen meinen, sehen sie seltener nach. Was in den Medien erscheint (zum Beispiel aufgrund eines Skandals), wird dann auch bei Wikipedia angeklickt.³ Das Neue und Aufregende wird hier stärker beachtet als das Alte und Traditionelle.⁴

-
- 1 Die deutschsprachige Wikipedia ist zu finden auf: <http://de.wikipedia.org>. Die Artikel in den „Wikipedias“ der einzelnen Sprachen entstehen eigenständig, stellen also meistens keine Übersetzungen aus dem Englischen oder anderen Sprachen dar – solche Anleihen werden nur vereinzelt gemacht. Das Wort *Wikipedia* ist eine Kombination aus *wiki* (hawaiisch: *schnell*) und *encyclopedia*.
 - 2 Ein Schwede namens Henrik stellt diese zur Verfügung auf: <http://stats.grok.se>. Die Zahl der Zugriffe kann hier monatsweise betrachtet werden, die Zahlen sind sogar auf die einzelnen Tage aufgeteilt.
 - 3 Es gilt aber vermutlich auch das Umgekehrte: Der recherchierende Journalist sieht auch bei Wikipedia nach, zur Erstorientierung oder im Blick auf nützliche Hinweise.
 - 4 Das lässt sich auch anhand der Evangelien veranschaulichen: Das Thomasevangelium wird ähnlich häufig aufgerufen wie die vier kanonischen Evangelien (etwa 100- bis 200mal täglich).

Wikipedia versteht sich als Enzyklopädie und möchte die in seriösen Medien präsentierten Informationen in zusammengefasster Form darstellen. Als seriöse Medien gilt vor allem die wissenschaftliche Fachliteratur. Daneben – vor allem wenn solche Fachliteratur (noch) fehlt – können auch angesehenen Zeitungen und Zeitschriften wie die *FAZ*, die *ZEIT* oder der *SPIEGEL* herangezogen werden. Wenn ich also einen bestimmten Sachverhalt wichtig finde und ihn in einem Artikel einbringen will, so besteht meine Aufgabe darin, entsprechende Belege dafür anzuführen. In einem Wikipedia-Artikel eine Originalquelle zu zitieren, ist manchmal durchaus sinnvoll. Aber dann kann es sein, dass ich zeigen muss, dass meine Interpretation dieser Quelle auch in wissenschaftlicher Fachliteratur vertreten wird.⁵ Dass ich eigene neue Forschungsergebnisse noch vor der Publikation schon bei Wikipedia eintrage, ist nicht erwünscht – das wird als „Theoriefindung“ abgelehnt. Wikipedia versteht sich nicht als Plattform zur Veröffentlichung neuester Forschungen. Es sollen bereits publizierte Ergebnisse in die Wikipedia-Artikel einfließen, normalerweise in zusammengefasster Form.⁶ Dabei ist die Bezugnahme auf möglichst neue, aktuelle Forschungsergebnisse natürlich erwünscht. Aber sie sollen eben schon publiziert sein.

Ob eine bestimmte Publikation „reputabel“ ist – darüber wird bei Wikipedia mitunter gestritten. So besagt etwa die Bezugnahme auf den *SPIEGEL* oder die *FAZ* bloß, dass eine bestimmte Behauptung oder Meinung in der öffentlichen Diskussion präsent ist⁷ (aber nicht, dass die dort dargelegte Ansicht zutrifft). Ähnliches gilt für Fachliteratur. Wenn beispielsweise ein Buch eines Universitätsprofessors für ein spezielles Fachgebiet in einer wissenschaftlichen Reihe

-
- 5 Manchmal wird gefordert, eine in einen Artikel eingebaute Information oder Sichtweise durch „eine Quelle“ zu belegen – gemeint ist hier aber mit „Quelle“ die Angabe von Fachliteratur. Diese Ausdrucksweise kann für Historiker, die (*Original-)*Quellen von (*Sekundär-)*Literatur unterscheiden, verwirrend sein.
 - 6 Manchmal wird betont, dass Wikipedia kein Papier ist – dass hier also keine räumliche Begrenzung besteht. Das führt dazu, dass einige Artikel im Laufe der Zeit enorm umfangreich werden (nämlich mehr als 100 Kilobytes umfassen, das entspricht dann beinahe 50 Buchseiten). Das ist in gewisser Weise ein Gewinn, indem man hier mitunter Einzelheiten genauer dargestellt findet als sonst im Internet. Wer bloß nach einer kurzen Überblicksdarstellung sucht, kann die Einleitung des Wikipedia-Artikels lesen und zusätzlich jene Aspekte, die ihn interessieren, mit Hilfe eines Suchbefehls aufspüren.
 - 7 Wenn zu einem bestimmten Thema keine Äußerungen in Medien oder Fachliteratur existieren, ergibt sich daraus für Wikipedia, dass dieses Thema nicht ausreichend „relevant“ ist. Diese Einschätzung wird leicht im Sinne von „unwichtig“ missverstanden (und entsprechend beleidigt aufgenommen von Vertretern von Vereinen oder Musikgruppen, die in Wikipedia vorkommen wollen), aber es geht hier bloß um die Präsenz in der öffentlichen Wahrnehmung: Nur wenn diese Präsenz gegeben ist, soll das Thema auch in Wikipedia dargestellt werden. Positiv formuliert: Wenn ein bestimmter theologischer Aspekt in der Fachliteratur behandelt wird, kann er auch in Wikipedia einen eigenen Artikel erhalten. Der Nachweis der „Relevanz“ hat dann nicht auf dogmatischem Wege zu erfolgen, sondern durch Hinweise auf die betreffende Fachliteratur.

(und bei einem angesehenen Verlag) publiziert wird, gilt dieses Buch natürlich als guter Beleg. Wenn das bei einem Buch jedoch nicht der Fall ist, kann versucht werden zu zeigen, dass dieses Buch im wissenschaftlichen Diskurs verankert ist – dass also anerkannte wissenschaftliche Fachliteratur sich darauf bezieht, als auf eine zuverlässige Sachverhaltsdarstellung⁸ oder zumindest als auf eine diskussionswürdige (eventuell von den meisten Forschern abgelehnte) Meinung.⁹ Eine Einzelmeinung, die in einer Publikation vertreten wird, ohne dass sich Fachkollegen dazu äußerten, gilt aber als zu speziell, um in einem Wikipedia-Artikel erwähnt zu werden. Das heißt, der Nachweis der Veröffentlichung wäre noch zu wenig – es geht um den Nachweis der Präsenz im wissenschaftlichen Diskurs.¹⁰

Bei bibeltheologischen Themen stellen die Wikipedia-Artikel oft verschiedene Meinungen nebeneinander, zum Beispiel die liberale und die konservative Position bei der Datierung der Evangelien. Es geht bei Wikipedia ja nicht darum, dass jemand seine persönliche Meinung „durchdrückt“, sondern um eine (verkürzte) Wiedergabe des Forschungsstandes. Wenn also zwei verschiedene Meinungen in der Forschung stark vertreten werden, dann sollen beide in Wikipedia angeführt werden. Jene „Wikipedianer“, die bereits seit Jahren mitarbeiten und daher die Anliegen und Regeln von Wikipedia „internalisiert“ haben, unterstützen auch dann die Darstellung beider Positionen, wenn sie selbst dezidiert eine bestimmte Position vertreten. Welche in der umfangreichen theologischen Fachliteratur zu einem bestimmten Thema vorkommenden zahlreichen Aspekte tatsächlich bei Wikipedia Eingang finden, ist in gewisser Weise „zufällig“; es hängt davon ab, welche Aspekte von Bearbeitern in den jeweiligen Wikipedia-Artikel eingebaut werden.

Betrachten wir noch ganz konkret die praktische Frage: Wenn jemand überlegt, selbst auch mitzuarbeiten – was ist dabei zu bedenken? Damit ist natürlich ein gewisser Zeitaufwand verbunden, und die Tätigkeit erfolgt unbezahlt. Dass dennoch viele Menschen mitarbeiten, liegt wohl daran, dass das eigene Schreiben

8 Ein Beispiel: Im Artikel über *Charles Taze Russell*, den Gründer der Zeugen Jehovas, wurde mein im Schwengeler-Verlag 1990 publiziertes Buch über Russell in der Literaturliste angeführt. Ein Zeuge Jehovas versuchte diesen Eintrag zu löschen. Unter Verweis darauf, dass mein Buch in der wissenschaftlichen Literatur zum Thema wiederholt angeführt wurde, konnte seine Beibehaltung in dieser Liste gerechtfertigt werden.

9 Dennoch ist es günstig, wenn ich eine bestimmte Ansicht durch die Publikationen von allgemein anerkannten Theologen belegen kann. Zu diesen gehören beispielsweise Martin Hengel oder Kurt Aland, bei denen ich viele – m. E. auch für Wikipedia-Artikel – wichtige Einschätzungen fand.

10 Der mit diesen und anderen Wikipedia-Prinzipien noch wenig vertraute Anfänger sollte sich zu Beginn seiner Wikipedia-Tätigkeit eher auf das Korrigieren eindeutiger Fehler konzentrieren und dabei Erfahrungen sammeln, bevor er Inhaltliches ergänzt.

sofort für die – und zwar für eine große! – Öffentlichkeit sichtbar wird. Das hat seinen Reiz.¹¹

Die Hürde für Neulinge ist niedrig – jeder kann sofort mitarbeiten, auch wenn er nicht angemeldet ist. Das wird manchmal dazu missbraucht, Unsinn einzutragen – aber so etwas wird mit Hilfe von Programmen sofort bemerkt und – als „Vandalismus“ – innerhalb kürzester Zeit rückgängig gemacht. Was ein Neuling an einem Artikel verändert, muss aber sowieso erst von einem anderen Wikipedianer (der offizielle Name für die Mitarbeitenden ist „Benutzer“) „gesichtet“, also bestätigt werden. Erst dann erscheint die Änderung in der für die Öffentlichkeit sichtbaren Version. Bei diesem „Sichten“ durch andere geht es vor allem darum zu überprüfen, dass es sich nicht um „Vandalismus“ handelt. Wer einen Monat nach seiner Anmeldung und einer größeren Zahl von akzeptierten „Bearbeitungen“ den Status „passiver Sichter“ erhält, dessen Bearbeitungen erscheinen ab dann sofort als gesichtet.¹² Wer sich anmelden will, muss sich dazu einen „Benutzernamen“ wählen. Die meisten „Benutzer“ wählen ein Pseudonym (einen „Nicknamen“), nur wenige geben ihren Realnamen („Klarnamen“) an.¹³

Die Bedeutung von Wikipedia in der öffentlichen Wahrnehmung nimmt im Laufe der Jahre wohl zu, aber die Zahl der Mitarbeiter nimmt ab.¹⁴ Das ist natürlich schade, denn dadurch fehlen bei vielen Themen kompetente Ergänzungen oder Korrekturen. Bei altkirchlichen Themen etwa, also das 2. und 3. Jh. betreffend, ist das deutlich sichtbar. Der Mitarbeitermangel hat aber auch zur Folge, dass bei vielen Themen ein weitgehend „ungestörtes“ Bearbeiten möglich ist.¹⁵

-
- 11 Was den Zeitaufwand betrifft: Wer nur punktuell bei einigen wenigen Artikeln mitarbeitet, benötigt dafür natürlich nicht viel Zeit – allerdings ist zu Beginn ein Vertrautwerden mit den Regeln erforderlich. Deshalb besteht hier die Grundfrage: Will ich mich hineinlesen und hineindenken – und dann meine Vertrautheit dazu nützen, um öfter etwas einzutragen?
- 12 Nach einem weiteren Monat (und dem Erfüllen einiger weiterer Bedingungen) wird man zum „aktiven Sichter“ (der also auch die Bearbeitungen anderer „sichten“ kann).
- 13 Ich agiere unter dem Namen „Graf-Stuhlhofer“, meine Aktionen sind also gut erkennbar. Das kann beim Hinweisen auf eigene Publikationen ein Nachteil sein, da das nach Eigenwerbung aussieht. (Wenn ein Bearbeiter mit einem Pseudonym das Gleiche tut, ist das nicht so schnell erkennbar, kann dann aber, wenn das doch bemerkt wird, zu umso heftigeren Reaktionen führen – vor allem wenn dieses Verweisen auf eigene Publikationen ausgiebig erfolgt.)
- 14 Manchmal fühle ich mich bei Wikipedia wie in einer unbewohnten Geisterstadt – früher bewohnt, aber jetzt leer ... Bei Artikeln, bei denen es früher heftige Auseinandersetzungen gab (wie auf der neben jedem Artikel befindlichen Seite „Diskussion“ erkennbar ist), tut sich eventuell seit Jahren kaum noch etwas. Manche weltanschaulich „zentrale“ Artikel sind aber weiterhin umstritten, etwa *Jesus von Nazaret* oder *Atheismus*. Durch zahlreiche Mitarbeiter, die etwas beitragen (und zeitweise miteinander streiten), werden solche Artikel im Laufe der Jahre sehr umfangreich.
- 15 Ich überarbeitete zum Beispiel den oft aufgerufenen Artikel über das *Thomasevangelium*. Auf der dazugehörigen Seite „Diskussion“ (siehe auch die älteren, bereits archivierten Teile davon) war erkennbar, dass hier in früheren Jahren gestritten wurde. Meine umfassende

Verbesserungen können natürlich den Inhalt betreffen, aber auch die Darstellungsweise ist oft verbesserungsbedürftig. Die an sich berechtigten Hinweise auf Unsicherheiten und Meinungsverschiedenheiten in der Forschung lassen mitunter den durchaus *auch* gegebenen Konsens in den Hintergrund treten; es ist zu befürchten, dass durch solche Darstellungen der Laie eher verwirrt als informiert wird.

Ein Faktor, der manche kompetente Mitarbeiter abschreckt, besteht in den mitunter aufreibenden Auseinandersetzungen. Einerseits gibt es viele kooperative Bearbeiter, die – immer auf Basis der Fachliteratur – nach einer einvernehmlichen Darstellungsweise suchen. Andererseits gibt es „Platzhirsche“, die einen bestimmten Artikel stark mitgestaltet haben und es nun ungern sehen, dass ein anderer etwas ändern will. Und manche der langjährigen Mitarbeiter haben eine brüske Art, ihre Sichtweise mitzuteilen.¹⁶ Ein wirkliches Lösungsmodell für hartnäckige Meinungsverschiedenheiten gibt es bei Wikipedia nicht. Zwar können „Administratoren“ eingeschaltet werden, aber diese sind meist für das betreffende Thema nicht kompetent und entscheiden nach äußerer, oft nur flüchtiger Betrachtung der Bearbeitungsvorgänge (die in der „Versionsgeschichte“ nachvollzogen werden können).

Nun abgesehen von Unhöflichkeiten: Meinungsverschiedenheiten fordern uns heraus, uns dabei jeweils christlich zu verhalten. Sie fordern auch inhaltlich heraus, sind also eine gute Veranlassung zum Ordnen der eigenen Sichtweise im (hier: schriftlichen) Gespräch mit Andersdenkenden. Solche Auseinandersetzungen bewirken oft eine eigene Vertiefung in das betreffende Thema, mit neuen Einsichten.¹⁷

Wenn ich jetzt einen Wikipedia-Artikel durch sorgfältige Überarbeitung verbessere, so kann es dennoch passieren, dass dieser Artikel in einigen Jahren verschlechtert wird – indem ein Bearbeiter darauf stößt, der meint, etwas „verbes-

Überarbeitung stieß jedoch kaum auf Einwände. Meine Anliegen waren, den Artikel verständlicher zu gestalten, und durch konkrete Zitate aus dem Thomasevangelium einen realistischen Eindruck zu vermitteln.

- 16 Dieser Umgangston ist für die Betroffenen sicherlich frustrierend. Wer sich schon an Internet-Diskussionsforen beteiligt hat, kennt solche Verhaltensweisen. Die Pseudonymität der meisten Bearbeiter mag solche „hemmungslosen“ Meinungsäußerungen erleichtern. Dieses Aufreibende und Unfreundliche vertreibt viele an der Mitarbeit Interessierte – völlig unabhängig von deren weltanschaulicher Position. Diese Verhaltensweise ist demnach als eine Unart zu deuten, und nicht als eine gegen eine bestimmte Weltanschauung gerichtete Vertreibungs-Strategie.
- 17 So führte mich die Beschäftigung mit den sehr unterschiedlichen Datierungsversuchen beim Thomasevangelium zur Einsicht, dass die Datierung des ursprünglichen Textes relativ nebensächlich ist. Wichtig ist zu betonen, dass wir bei keinem Logion von vornherein sicher sein können, dass es in dieser Form schon vor etwa 200 n. Chr. formuliert wurde. Es wäre also verfehlt, das Thomasevangelium als für das Wirken Jesu ähnlich informativ wie die vier kanonischen Evangelien zu betrachten.

sern“ zu müssen aufgrund des von ihm in einem Buch Gelesenen. Das ist das Risiko bei Wikipedia – alles ist im Fluss.¹⁸ Demgegenüber ändert sich an dem, was ich in einer Zeitschrift oder in einem Buch publiziere, nach dem Druck nichts mehr. Diese Unveränderlichkeit kann als Vorteil empfunden werden. Andererseits besteht die Wirkung des solcherart Gedruckten auch nur einige Jahre lang in stärkerem Maße – danach „ruht“ das Gedruckte in Bibliotheken und wird nur noch fallweise von einem Leser angesehen. Insofern mag die Wirkung durch Wikipedia-Texte, die nach meinem Mitgestalten auch wieder verändert werden können, vergleichbar sein – aber die Zahl der Leser ist bei Wikipedia im Allgemeinen höher. Wobei dieses Lesen – wie wohl im Internet allgemein – oft in sehr flüchtiger Weise geschieht.¹⁹ Der im Internet Surfende springt von einer Webseite zu einer anderen ... Wikipedia hat sicherlich kein Einflussmonopol, aber es ist ein Medium mit großem Einfluss.

Franz Graf-Stuhlhofer

Theology in German Wikipedia: Possibilities and Problems of Contributions

The internet encyclopedia Wikipedia is much used and therefore very influential. Wikipedia aims to summarize currently published knowledge. As far as experts are dissenting, the different opinions should be presented. In theology Wikipedia often presents liberal and conservative positions side by side. Those who wish to contribute should make themselves familiar with the stance and the principles of Wikipedia.

18 Dieses Risiko ist aber insofern eingeschränkt, als es derzeit – wie erwähnt – nur wenige Bearbeiter gibt. Außerdem kann sich jeder angemeldete Bearbeiter eine sog. „Beobachtungsliste“ anlegen. Auf dieser sieht er alle in der letzten Zeit erfolgten Veränderungen bei jenen Artikeln, die er auf seine Liste holte. Ich selbst habe auf meiner Beobachtungsliste mehr als 300 Artikel; dennoch gibt es zum Beispiel im Verlauf von einer Woche normalerweise nur wenige substanzielle Änderungen (bei vielen Bearbeitungen geht es bloß um die Korrektur von Tippfehlern). Auch das zeigt, wie wenig derzeit bei vielen Artikeln geschieht. Wer mit Hilfe dieser Liste „beobachtet“, kann sich gegebenenfalls einschalten, wenn er meint, dass ein Artikel durch neuere Bearbeitungen verschlechtert wird.

19 Daher ist von der Erweiterung der am Ende von Artikeln stehenden Literaturlisten durch die Angabe weiterer Publikationen keine große Wirkung zu erwarten – vor allem bei jenen Listen, die ohnehin schon sehr lange sind.

Zur Qualität theologischer Artikel in der Wikipedia – ein Überblick

1. Einleitung

Die diesem Aufsatz gestellte Aufgabe ist ein Überblick über die Qualität theologischer Artikel in der Wikipedia. Das Resultat, das hiermit vorgelegt wird, ist notwendigerweise veraltet. Im Gegensatz etwa zur TRE oder zur RGG befindet sich der Gehalt der Wikipedia in fluidem Aggregatzustand. Das bedeutet nicht nur, dass sich die beschriebenen Artikel inzwischen geändert haben könnten, sondern auch, dass sie sich unter anderem deshalb in dem beschriebenen Zustand befinden, weil der Autor dieser Zeilen sie lediglich begutachtet hat, statt die Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung wahrzunehmen. Auf den Leser gemünzt enthält diese Weisheit automatisch einen Imperativ. Der Leser ist nicht einfach Rezipient, sondern potentiell Kollaborateur – mit anderen Worten: Mitautor – und als solcher angesprochen. Er hat die Möglichkeit, Mängel selbst zu beseitigen und so die Artikel und damit die Enzyklopädie weiterzuentwickeln. Die Art und Weise der Umsetzung dieser Möglichkeit, ihr Potential und dessen Grenzen ist eine Kernfrage dieser Untersuchung, die *diesem* Medium nur dann gerecht werden kann, wenn sie seine besonderen Eigenschaften in die Betrachtung mit einschließt.

Ebenfalls einzubeziehen ist als selbstreflexives Moment die besondere Perspektive evangelikaler (als Spezialfall christlicher) Theologie, die ins Verhältnis sowohl zur übrigen wissenschaftlichen Theologie als auch zum Selbstverständnis der Wikipedia zu setzen ist. Im umfangreichen Regelwerk der Enzyklopädie ist als Konsens niedergelegt, dass Artikelinhalte „gesichertes Wissen“ enthalten sollen, das von einem „neutralen Standpunkt“ aus (im Wikipedia-Slang „NPOV“ = Neutral Point of View) dargestellt wird¹. Der damit abgesteckte Rahmen verweist auf den „mainstream“ der Fachwissenschaften (in unserem Fall außer der evangelischen wie katholischen Theologie auf die Fächer Hebraistik/Judaistik, Archäologie, Geschichtswissenschaften sowie Philosophie) – „gesichert“ ist, was

1 Vgl. die Wikipedia-Richtlinien „→WP:NPOV“, „→WP:Q“. Mit dem Verweispsymbol „→“ werden im Folgenden Wikipedia-Artikel markiert, die über die interne Wikipedia-Suchfunktion aufgerufen werden können. Die hier beschriebenen Artikelversionen können jeweils unter dem Reiter „Versionsgeschichte“ aufgefunden werden; Stichtag ist der 12. April 2012.

mit anerkannter Fachliteratur belegt werden kann; anerkannte Fachliteratur ist diejenige, die im wissenschaftlichen Diskurs zitiert wird. Evangelikale Theologie steht jedoch auf Grund anderslautender Axiome zur Relation zwischen Forschungssubjekt und Forschungsobjekt (insbesondere die biblischen Schriften) zu einigen „anerkannten Meinungen“ historisch-kritischer Wissenschaft in Opposition. Manche ihrer Anfragen und Lösungen sind inzwischen zu einer Position im fachtheologischen Diskurs avanciert, andere hingegen befinden sich noch im Entwicklungs-, Experimental- oder sogar im Abschottungsstadium. Die Selbstbegrenzung der Wikipedia auf die Darstellung „gesicherten Wissens“ hat nun zur Folge, dass der Aufnahme evangelikaler Minderheitenvoten in einen Wikipedia-Artikel enge Grenzen gesetzt sind – sie ist lediglich für Positionen möglich, die akademisch-wissenschaftlicher Arbeitsweise entsprechen und im Fachdiskurs wahrgenommen werden. Dass bei manchem „Wegsehen“ vor allem vonseiten der deutschsprachigen Fakultätstheologie gegenüber spezifisch evangelikaler Forschung nicht nur fachliche Gründe, sondern auch soziale Ausgrenzungsprozesse (wie zum Beispiel im „Beschluss 3“ der Plenarversammlung des Ev.-theol. Fakultätentages 2010) eine Rolle spielen, ist vielen Evangelikalen schmerzlich bewusst; genauso schmerzlich fällt jedoch der Gegenseite ins Auge, wenn evangelikale Theologen wissenschaftliche Erträge nicht argumentativ, sondern durch Scheuklappenmentalität erledigen. Enzyklopädische Mitarbeit auf dem Forum multipler Zugänge zur Wirklichkeit führt hier eindringlich die Aufgabe vor Augen, die inzwischen vielerorts erreichte Wissenschaftlichkeit evangelikaler Theologie ins Feld zu führen, sie engagiert weiterzuentwickeln und sich am Fachdiskurs zu beteiligen.

Man kann den für Evangelikale bedeutsamen Artikelgehalt der Wikipedia in drei Bereiche einteilen. Der erste umfasst die materiale Theologie in ihren fünf Hauptdisziplinen, der zweite die Phänomenologie evangelikalen Lebens und Wirkens in der Beschreibung von Personen und Werken, mit denen sich die theologische Wissenschaft bereits befasst hat. Der dritte betrifft Konflikte um aktuelle Persönlichkeiten und Vorgänge, zu denen es noch wenig bis gar keine Fachliteratur gibt.

2. Materiale Theologie der Hauptdisziplinen

Verglichen mit naturwissenschaftlichen Themengebieten befinden sich die Artikel rund um das Christentum auf Grund der geringen Zahl engagierter Autoren auf einem eher niedrigen Entwicklungsstand. Einige Artikel wurden von Wikipedianern als „lesenswerte“ oder sogar „exzellente“ Artikel ausgezeichnet, jedoch deutlich weniger als in anderen Wissenschaftszweigen. Die exegetischen Fächer haben aufs Ganze betrachtet einen punktuell soliden Bestand; alttestamentliche Themen sind dabei auf Grund der regen Beteiligung jüdischer Mitau-

toren mit Abstand am gründlichsten aufgearbeitet. Artikel wie „→JHWH“, „→Abraham“, „→Mose“, „→Buch der Psalmen“ bieten Schülern, Lehrern, Studenten im Grundstudium oder interessierten Journalisten Einführungen, die sich in der Regel zunächst am biblischen Bestand orientieren und die historisch-kritische Interpretation in einem zweiten Schritt verhandeln. Der Spagat zwischen Wissenschaftlichkeit und Allgemeinverständlichkeit (vgl. „→WP:OMA“) gelingt dabei nicht immer; so dürfte zum Beispiel der Artikel „→Zehn Gebote“ für Außenstehende über weite Strecken kryptisch wirken. Im Neuen Testament zeigt der Artikelbestand krasse Qualitätsunterschiede: Ist der Art. „→Markusevangelium“ ein „lesenswerter“ Prädikatsartikel, so wird zu Matthäus allenfalls ein bibelkundlicher Überblick nebst einer Zitatsammlung geboten, ohne die Theologie auch nur zu streifen. Bieten „→Römer-“ und „→Hebräerbrief“ noch eine halbwegs solide Einleitung, so sind etwa die Artikel zu den Korintherbriefen (über 4000 Zugriffe im Monat!), dem „→2. Timotheusbrief“ und dem „→Titusbrief“ rudimentär zu nennen. Immerhin Kurzüberblicke bieten die Artikel zu den Briefen an die Galater, Kolosser, Thessalonicher und an Philemon. Von einer Abbildung des Wissensstandes kann jedoch insgesamt noch längst nicht geredet werden. Inhaltlichen bieten die Artikel die gängige historisch-kritische Perspektive in Einleitungs- und Verfasserfragen dar. Punktuell sind Minderheitenvoten aufgenommen worden, etwa bei Jesaja, bei den Petrusbriefen und dem Kolosserbrief.

Ein teilweise besseres Bild bieten exegetische Sachartikel. Die Recherche über die entsprechenden Kategorien (etwas „→Kategorie: Biblisches Thema“, „→Kategorie: Neues Testament“ u. ä.) zeigt, dass die Stärke der Wikipedia in der Fülle an Einzelbetrachtungen liegt, für die in manchen Fällen nicht einmal die TRE ein eigenes Lemma kennt (vgl. etwa „→Heulen und Zähneklappern“). Neben sorgfältig ausgearbeiteten Miniaturen wie „→Auge für Auge“ (als „exzellent“ ausgezeichnet), „→Schwerter zu Pflugscharen“ oder „→Nachfolge Jesu“ finden sich dabei jedoch auch erkennbar unfertige, seit Jahren verwaiste Artikel wie „→Goldenes Kalb“ oder Provisorien (sog. „Stubs“) wie „→Lukanische Lücke“ oder „→Neue Kreatur“, der lediglich aus drei recht disparaten Literaturziten besteht (immerhin rund 50 Zugriffe im Monat). Was exegetische Personenartikel angeht („→Kategorie: Person im Neuen Testament“), so sind es neben informativen Darstellungen etwa zu „→Paulus“ und „→Petrus“, „→Johannes [dem] Täufer“ oder „→Simon Magus“ vor allem die Jesus-Themen, die den Vergleich mit den papierernen Enzyklopädiën vom Schlage einer TRE oder eines LThK nicht zu scheuen brauchen. Hier haben sich Autoren mit hoher Fachkompetenz über Jahre hinweg eingebracht; entsprechend aktuell sind die dargelegten Ergebnisse. Auffallend ist dabei die Teilung in einen stark dem Jesusbuch von Theissen/März verpflichteten Artikel zum Historischen Jesus („→Jesus von Nazareth“) und einen von der neutestamentlichen Christologie ausgehenden Artikel „→Jesus Christus“, der trotz seines in puncto Material und Formulierung niedri-

geren Qualitätsstandes die deutlich höheren Zugriffszahlen aufweist². In letzterem finden sich für evangelikale Theologie wichtige Aspekte traditioneller Christologie wieder. Aber auch der historisch-kritische Jesusartikel fährt eine solide Linie, die stets die Schriftbefunde voranstellt und die auch von evangelikaler Seite trotz mancher Einsprüche als moderate Ausgleichsposition zwischen den möglichen Extremen zu würdigen ist. Skandalträchtige Positionen wie Jesus-Mythos-Theorien werden, wie das Archiv der Diskussionsseite zeigt, häufig zur Einfügung vorgeschlagen und abgeschmettert. Dies zeigt jedoch auch das Dilemma des fluiden Zustands von Wikipedia-Artikeln: Würde der Artikel nicht permanent von einer Handvoll kundiger Benutzer geradezu „bewacht“, würde sich sein Zustand wahrscheinlich binnen kurzem akut verschlechtern. Die Artikelqualität steigert sich durch Überarbeitungen also nicht zwangsläufig; vielmehr ist der Kampf gegen Qualitätserosion durch Einfügungen von Benutzern mit mangelnden Fachkenntnissen inzwischen eines der Hauptprobleme gerade bei den hochwertigen Artikeln.

Im Unterschied zu den papierenen Lexika sind die Artikel als „guideline“ ausschließlich dem „Neutralen Standpunkt“ verpflichtet, was mitunter erkennbar vor Herausforderungen stellt. Auch ein Atheist, ein Jude oder ein Muslim soll einen Artikel wie „Jesus von Nazareth“ lesen können, ohne dabei unter der Hand die Zustimmung zu einem christlichen Grundkonsens angetragen zu bekommen. Dies stellt die Mitschreibenden vor hohe Anforderungen an die Abstraktionsfähigkeit von den eigenen Sach- und Wertvorstellungen. Die damit einhergehenden Dilemmata werden in der Regel mit Standpunktzuschreibungen gelöst: Gerade in Glaubensfragen kann oftmals nicht mit derjenigen Sicherheit, die beispielsweise Naturwissenschaftler erwarten, gesagt werden, ob sich etwas so oder so verhält – die „→Auferstehung Jesu Christi“ ist mit wissenschaftlichen Methoden weder beweisbar noch widerlegbar. Es kann aber mit Sicherheit gesagt werden, dass dieser Mensch, jene Gruppierung oder der Autor einer biblischen Schrift der *Überzeugung* waren, dass sich etwas so oder so *verhalte*. Stilblüten treibt das Ganze bisweilen an den Berührungsflächen mit dem christlich-jüdischen Dialog und seinem überaus komplexen Geflecht von Vereinnahmungsbefürchtungen und Abgrenzungsbedürfnissen. Wenn man also liest, die „→Zehn Gebote“ seien „eine Reihe von Geboten und Verboten des Gottes Israels, JHWH, im Tanach, der Hebräischen Bibel“ (Verlinkungen unterstrichen), dann steckt dahinter ein langes Ringen um eine Formulierung, die Schmerzpunkte für jüdische Ohren möglichst vermeidet, die christliche Lesart („Altes Testament“ als Teil der christlichen Bibel) jedoch so sehr zwischen den Zeilen bzw. in den Links versteckt, dass sie für Uneingeweihte nicht mehr auf Anhieb erkennbar ist.

In der Kirchengeschichte ist der Artikelbestand am umfangreichsten und – vor allem was Biographien von Persönlichkeiten der Kirchengeschichte angeht –

2 das ist zu ermitteln über die Website <http://stats.grok.se>.

qualitativ am hochwertigsten. „→Martin Luther“ (der teilweise mit über 100.000 Zugriffen im Monat wahrscheinlich meistgelesene christliche Artikel der Wikipedia überhaupt – Nr. 208 der Wikipedia-Hitliste) ist dabei einer der umkämpftesten und laut Versionsgeschichte meistvandalisierten Artikel der Wikipedia. Im Vergleich mit dem sehr ordentlich dargebrachten Lebenslauf vermag die Darstellung der Theologie Luthers jedoch nicht wirklich zu überzeugen. Kirchengeschichtliche Themenartikel wie „→Arianischer Streit“ oder „→Reformation“ sind verschiedentlich fachlich etwas schwächer, glänzen jedoch wie in „→Investiturstreit“ mitunter durch viele Detailinformationen, die den Griff zur RGG überflüssig machen. Des Weiteren ist die Wikipedia im Überschneidungsfeld von Theologie, Architektur und Kunstgeschichte, also bei der Darstellung von Kirchenbauten (vgl. etwa „Kategorie: Kirchengebäude nach Ort“; „Kategorie: Kirchenbautyp“), allein schon durch die Fülle der Artikel jeder papierernen Enzyklopädie überlegen.

Die Artikel der „→Praktische[n] Theologie“ sind auf umfänglich sehr knappe, jedoch für eine öffentliche Information durchaus sinnvolle „Basics“ konzentriert. In der „→Systematische[n] Theologie“ dagegen zeigt der Artikelbestand tiefe Wissenskrater; diese Disziplin findet – vergleiche nur das Lemma – in der Wikipedia mehr oder weniger nicht statt. Den wenigen Lichtblicken wie die Art. „→Sünde“ oder „→Christologie“, die trotz erkennbarer Überarbeitungsbedürftigkeit (zum Teil Wartungsbausteine) immerhin einen Grundbestand bieten, stehen zu zentralen Themen wie „→Theologische Anthropologie“, „→Rechtfertigung (Theologie)“, „→Gnade“, „→Glaube“, „→Kirche“ oder den vier „sola“ der Reformation noch keine über Erstsemesterniveau hinausgehenden Darstellungen gegenüber. Evangelikale Mitarbeiter müsste sich hier wie überhaupt in diesem Arbeitsbereich im solidarischen Dienst an der weltweiten Kirche Christi verstehen. Die Wikipedia ist zu einem bedeutenden Medium der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit geworden, und es ist für die Gesellschaft der Gegenwart und noch mehr der Zukunft nicht gut, wenn das Wissen des Christentums in seiner konfessionellen Vielfalt hier unterrepräsentiert ist. Durch seine Diffusion aus dem öffentlichen Bewusstsein würden wesentliche Elemente unserer sozialen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart unverständlich. Dem religiösen Analphabetismus als Folgeerscheinung, der sich bereits heute in zahlreichen christentumskritischen Erzeugnissen des modernen Journalismus beobachten lässt, kann am wirksamsten durch die Bereitstellung sachlich richtiger Informationen an dieser Stelle begegnet werden, deren Lektüre von jedem Journalisten mit Fug und Recht erwartet werden kann. Dabei kann im Rahmen des Selbstverständnisses der Wikipedia nicht erwartet werden, dass ein Artikel wie „→Sünde“, „→Rechtfertigung“ oder „→Jesus Christus“ unbedingt eine spezifisch evangelikale Anschauung wiedergibt. Es kann jedoch erwartet werden, dass – wenn es sie gibt – etablierte evangelikale Positionen darin vorkommen und korrekt dargestellt sind. Es kann *nicht* erwartet werden, dass sie kritiklos stehenbleiben, sofern in der Litera-

tur namhafte Kritik an ihnen geäußert wurde. Es kann jedoch erwartet werden, dass diese Kritik ebenfalls neutral dargestellt ist, die Formulierung dem Leser also keine automatische Zustimmung zu dieser anträgt.

3. Phänomenologie evangelikalen Lebens und Wirkens

Von besonderem Interesse ist für evangelikal geprägte Christen, wie Wikipedia-Artikel mit ihren spezifischen Themen und Persönlichkeiten umgehen. Die hierzu gehörigen Lemmata lassen sich größtenteils im ohnehin starken Fachgebiet Kirchengeschichte verorten und bieten nach Quantität und Qualität ein im Ganzen positives Bild. So wird sachlich zutreffend und zum Teil ausführlich über die Biographien von „→Philipp Jacob Spener“, „→Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf“, „John Wesley“ oder „→Johann Christoph Blumhardt“ informiert. Bisweilen könnte die Theologie deutlicher herausgearbeitet sein wie bei „→August Hermann Francke“, bei dem weder das Bekehrungserlebnis noch der Gehalt des Pietismus noch dessen Zusammenhang mit seinem Lebenswerk der „→Francke'schen Stiftungen“ deutlich wird. Ebenfalls ausbaufähig sind etwa „→Johann Albrecht Bengel“, zu dessen Werk die Fachliteratur inzwischen deutlich mehr zu sagen weiß, oder „→Friedrich von Bodelschwingh der Ältere“, bei dem namentlich die kompromittierende Hervorhebung seiner Freundschaft zum Antisemiten „→Adolf Stöcker“ einer völligen Fehlanzeige seiner Erweckungstheologie gegenübersteht. Derartige Missverhältnisse sind in der Wikipedia häufiger anzutreffen, sobald eine Person in Zusammenhang mit den etablierten Wikipedia-Konfliktfeldern wie dem Nationalsozialismus steht. Dann kann es vorkommen, dass Wikipedia-Autoren, die sich auf die kritische Aufarbeitung eines Problemfeldes spezialisiert haben, hierzu Passagen in Artikel einfügen, die zwar belegt und auch zutreffend sind, aber auf Grund ihrer Alleinstellung dennoch die Neutralität des Artikels verletzen, da weitere Informationen zu einem differenzierten Urteil fehlen. Das ist bei anderen Konfliktfeldern (zum Beispiel beim Thema Homosexualität) analog zu beobachten. Die hier zu leistenden Arbeitsschritte bestünden nicht in der Entfernung von Belegtem (das wird als Vandalismus bewertet und grundsätzlich von anderen Autoren zurückgesetzt), sondern in der Erweiterung des Artikels zu einem sachlich zutreffenden Gesamtbild der Persönlichkeit, das Kritikpunkte weder verschweigt noch übertreibt, sondern in einem angemessenen Verhältnis berücksichtigt. Dies erfordert die Bereitschaft, Kritik an liebgewordenen Glaubensvätern auszuhalten statt Hagiographie zu betreiben.

Die historischen Überblicksartikel wie „→Pietismus“, „→Erweckungsbewegung“, aber auch der historische Teil in „→Evangelikalismus“ entsprechen weitgehend dem Stand der Literatur, harren bisweilen aber der Einarbeitung der neuesten Forschung. Was die theologischen Begrifflichkeiten von Pietismus und Neupietismus angeht, so finden sich beispielsweise in den äußerst schwachen

Artikeln „→Bekehrung (Christentum)“, „→Wiedergeburt (Christentum), „→Heiligung“ analoge Probleme wie in der systematischen Theologie allgemein. Entlang der Reizbegriffe „→Mission“ und „→Evangelisation“ finden sich erstaunlich hochwertige Artikel, vereinzelt jedoch auch Fehlinterpretationen evangelikaler Positionen wie in „→Missionsbefehl“. Bei den Glaubenswerken der „→Deutsche[n] Evangelische[n] Allianz“ scheint die Qualität umso besser, je historischer die Artikel aufgebaut sind und je mehr eine genuin deutschsprachige Geschichte des Werkes namhaft gemacht werden kann. Je jünger die Werke sind und je mehr sie US-amerikanische Ursprünge haben, desto mehr laufen sie Gefahr, von den Ausläufern des anglo-amerikanischen Kulturkampfes und ihrer Literatur getroffen zu werden, in der teils harsche Kritik vor allem an christlich-fundamentalistischen, aber eben auch an genuin evangelikalen Werken geübt wird. Damit wären wir beim dritten Bereich:

4. Aktuelle Konflikte um Persönlichkeiten und Vorgänge

Die vor kurzem zu beobachtende Welle kritischer journalistische Berichterstattung über evangelikale Personen und Werke der Gegenwart, die inzwischen etwas abzuebben scheint, findet öfters Eingang als Beleg in die Wikipedia, und zwar bevorzugt in Lemmata, zu denen kaum wissenschaftliche Literatur existiert (normalerweise kommen diese auch in gängigen Lexika nicht vor). Belege aus dem Bereich des (häufig investigativen) Journalismus verfolgen oft eine kritische Absicht, wenn sie nicht sogar mit Methode grob verzeichnen³, und sind dann, wenn überhaupt, gemäß „→WP:NPOV“ und „→WP:Q“ nur mit Standpunktzuschreibungen verwendbar. Da die Entfernung kritischer Passagen mitunter als Artikelmanipulation aufgefasst wird, muss ein in Literatur erhobener Vorwurf, wenn er falsch ist, auch in Literatur widerlegt werden; in der Wikipedia selbst ist das grundsätzlich *nicht möglich*. Harte Konflikte gab es in der Vergangenheit zum Beispiel rund um das Reizwort „→Kreationismus“, dessen Artikel inzwischen zumindest in denjenigen Passagen, in denen die zugehörigen Positionen sowie die geäußerte Kritik ohne implizite Wertungen sachlich dargestellt werden, ein erstaunliches Maß an Neutralität erreicht hat. Evangelikale Missionsgesellschaften sehen sich besonders dann kritischen Artikeln gegenüber, wenn ihnen

3 Paradebeispiel ist das Buch der Journalisten Oda Lambrecht und Christian Baars: *Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland*, Berlin: Links, 2009, denen Reinhard Hempelmann vorwirft, die „Wahrnehmung der evangelikalen Bewegungen allein auf ihre Schattenseiten zu konzentrieren“ (Reinhard Hempelmann: *Evangelikale Bewegungen*, EZW-Texte Nr. 206, 2009, S. 7) Zu ergänzen wäre, dass der Darstellung offensichtlich die Absicht zugrunde liegt, mit Hilfe der Subtraktion von Informationen, die den evangelikalen „mainstream“ betreffen, ein negatives Bild der Bewegung zu erzeugen. Wissenschaftlichen Wert kann das Buch nicht beanspruchen.

der Vorwurf gemacht werden kann, ihre Absichten zu verschleiern. Rund um das Thema „→Homosexualität“ gab es in der Wikipedia besonders um das Jahr 2009 herum den sogenannten „Schwuppikalen Streit“, eine scharfe Auseinandersetzung um evangelikale Personen und Vorgänge, die von der öffentlichen Diskussion um das „→Christival 2008“ und dessen Vorsitzenden „→Roland Werner“ ausging. Hier wurden Presseartikel, die sich erkennbar am Konflikt beteiligten (statt darüber nur zu berichten), ungefiltert als Belege in die Artikel übernommen; einige der zugehörigen Lemmata sind jedoch inzwischen positive Beispiele, wie in der Zusammenarbeit mehrerer Autoren mit unterschiedlichem „Point of View“ etwas näherungsweise Neutrales entstehen kann. Die Artikel in diesem dritten Bereich, in dem es häufig zu Feedback-Schleifen kommen kann (eine fehlerhafte Presseveröffentlichung wird in die Wikipedia übernommen, die Presse schreibt die Inhalte ungeprüft wiederum ab), sind jedoch insgesamt am anfälligsten für Fehldarstellungen.

5. Fazit

Die Wikipedia kann in der Theologie punktuell hervorragende Artikel vorweisen, kommt aber in der Breite besehen noch nicht an die Qualität der papierenen Enzyklopädien heran. Dennoch gibt es zu ihrem Ausbau meines Erachtens keine Alternative, auch wenn die Mitarbeit wahre Mühsal bedeuten kann. Das Arbeitsklima ist oftmals schlecht und der Umgangston auch unter Fachautoren ruppig; das Fachargument muss sich zu oft gegen lautstark vorgetragenen Dilettantismus durchsetzen; Beschimpfungen und in letzter Zeit ausgesprochenes Mobbing von Benutzern sind an der Tagesordnung und unter den in jüngster Zeit immer weniger werdenden freiwilligen Administratoren fehlt es an Koordination, einer gemeinsamen Marschroute, hie und da auch an Sozialkompetenz und vor allem am Willen, die eigentlich in den Richtlinien niedergelegten Bestimmungen über die Form der Zusammenarbeit nachhaltig durchzusetzen. Die Wikipedia sieht sich darum derzeit vor Probleme gestellt. Unterschiedliche Vorstellungen, was die Enzyklopädie in der modernen Gesellschaft leisten kann und soll (manche halten sie zum Beispiel für eine Art „Wikileaks“ und sind darum vorrangig an der Dokumentation und manchmal auch der Genese von Skandalen interessiert, andere halten sie für ein Instrument ideologischer Einflussnahme auf die Gesellschaft, wieder andere für ein Politikforum oder für ein PR-Instrument zur geschönten Außendarstellung der eigenen Firma oder Gruppierung⁴) haben zu harten Benutzerkonflikten und zu massiven Projektstörungen geführt, die diese virtuelle Sozi-

4 Vgl. jüngst Marvin Oppong: Das geschönte Bild vom Daimler-Konzern, in: Spiegel-Online, 12.03.2012, <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,817802,00.html> [Stand: 02.04.12]

alform mit Elementen aus Demokratie, Oligarchie, Anarchie und simplem Chaos seit mehreren Monaten nicht befriedigend in den Griff bekommt. Eine größere Anzahl langjähriger Autoren hat darum jüngst ihre Mitarbeit (zumindest offiziell) eingestellt; im Gegenzug misslingt der Versuch, wissenschaftliches Fachpersonal zu gewinnen, da die Arbeitsbedingungen zu raschen Frusterlebnissen führen und viel kostbare Zeit kosten können. Wenn die Wikipedia den Sprung auf ein Qualitätsniveau schaffen will, das es mit den bislang üblichen redigierten Lexika aufnehmen kann, ist die Mitwirkung von Fachwissenschaftlern jedoch unerlässlich. Die Enzyklopädie hätte dann beispielsweise das Potential, als Plattform multipler Zugänge zur Wirklichkeit eine bidirektionale Brückenfunktion zwischen den Sprachräumen von Wissenschaft und Publizistik einzunehmen, die in die eine Richtung Forschungsergebnisse präsentiert und in die andere Richtung Forschungsrückstände offenlegt. Derzeit erscheint jedoch mehr als fraglich, ob das Projekt innerhalb seiner derzeitigen Strukturen den Sprung auf ein solches Niveau schaffen kann. Der Anspruch, eine Art „digitales Weltkulturerbe“ auf den Weg bringen zu wollen, wirkt angesichts der Stagnation der Mitarbeiterschaft mit der Folge der einsetzenden Erosion der Gehalte (wie sie zum Beispiel beim „→WP:WikiProjekt Kategorien“ droht) ausgesprochen gewagt. Was für die Wikipedia spricht ist die *Faktizität ihrer Benutzung* durch Menschen aus Politik, Journalismus und Wirtschaft bis hin zum Einzelnen – und da sich diese voraussichtlich nicht verändern wird, ist eine verantwortungsvolle Mitarbeit sowohl in gesamtchristlicher als auch in gesamtgesellschaftlicher Perspektive meines Erachtens dringend geboten.

Christian Weiser

A survey of the quality of theological entries in the German online encyclopedia Wikipedia

On some points the theological content of the German Wikipedia reaches a level which corresponds to that of printed encyclopedias, sometimes however it displays quite a weak state of quality despite some high hit rates. Actually it cannot be spoken of as an adequate exposition of Christian knowledge. In the face of Wikipedia's usage by politics, journalism and business and in light of its character as a forum of multiple accesses to reality where the Christian voice dare not be absent, the voluntary contribution of theological experts is imperatively necessary, although such collaboration may be painful from time to time.

„Nicht der einzige Kiesel am Strand“¹ Bedeutung und Funktion der Hinweise auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief

Für Gisela und Bernd Brockhaus
in herzlicher Verbundenheit
Winter 2011/2012

1. Einführung

Die meisten Briefe des *Corpus Paulinum* sind an eine bestimmte Ortsgemeinde gerichtet. Sogar die Briefe, die an Einzelpersonen (Philemon, Timotheus, Titus) adressiert sind, wurden wahrscheinlich auch in bestimmten Gemeinden vorgelesen², unter vielleicht ähnlichen Umständen wie das Verlesen offizieller römischer *mandata principii*.³

- 1 Ich übernehme diese Zeile aus Anthony Thiselton: *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, Carlisle, 2000, 74. Sie beschreibt treffend einen Aspekt der Hinweise auf andere Christen im 1Kor und 2Kor. Das Zitat stammt von dem amerikanischen Lyriker Harry Braisted (19. Jh.): *If you want to win her hand, / Let the maiden understand / That she's not the only pebble on the beach.*
- 2 Der Titusbrief schließt etwa mit dem Segen: „Gnade sei mit euch allen“ (3,12).
- 3 Vgl. Philip H. Towner: *The Letters to Timothy and Titus*, NIC, Grand Rapids, Cambridge, 2006, 52f: „since the letters, incorporating mandate elements, served to endorse the delegates to the receiving communities as well as set out their authoritative job descriptions for public appraisal“ (53); vgl. Auch 85f. Weitere Diskussion bei Margaret M. Mitchell: *New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus*, in: *JBL* 111, 1992, 641–662.
Neben Einzelgemeinden als Empfänger gibt es einige Ausnahmen: Der Gal ist an „die Gemeinden in Galatien“ adressiert (Gal 1,2). Gelegentlich wird erwogen, dass der Eph ein Rundschreiben an mehrere Gemeinden war, da in einigen der ältesten Manuskripte die Worte *ἐν Ἐφέσω* in Eph 1,1 fehlen; vgl. die textkritische Diskussion in Harold W. Hoehner: *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, 2002, 145–148. Jedoch ist Vorsicht geboten, da der Brief an die Kolosser, der eindeutig an diese bestimmte Gemeinde adressiert war („an die Heiligen in Kolossä, die gläubigen Brüder in Christus“), auch vor der Gemeinde Laodizäas verlesen werden sollte (Kol 4,16). Diese Briefe müssen sich genügend voneinander unterscheiden haben, um einen Austausch zu lohnen. Gleichzeitig waren beide Briefe für beide Gemeinden von Bedeutung. Ist dieser Austausch eine Ausnahme, oder kann man davon ausgehen, dass ein solcher Austausch auch dann stattfand, wenn nicht explizit dazu aufgefordert wird? Wenn ja, mit welchen Gemeinden?

In diesen Briefen an einzelne Gemeinden verweist Paulus wiederholt auf *alle Gemeinden*, auf die Gemeinden *einer bestimmten Region* oder auf näher bestimmte Ortsgemeinden oder Einzelpersonen. Ähnlich erwähnt Paulus in einem umfassenden Sinn „die Brüder“, „die Gläubigen“ oder „die Heiligen“ einer bestimmten Gegend oder eines bestimmten Ortes. Dieser Aufsatz untersucht solche Verweise im 1. und 2. Korintherbrief. In diesen Briefen betont Paulus, dass – obwohl er in Korinth (möglicherweise in ganz Achaja oder in einzelnen Gegenden) umstritten war – seine Autorität, sein Wirken und seine Lehre in anderen Gemeinden tief verwurzelt sind und dort anerkannt werden. Diese überörtliche Vernetzung gilt aber auch für die Empfänger: die Korinther sind ein Teil des größeren Volkes Gottes und teilen – wie alle anderen Christen auch – die Privilegien und Pflichten dieser Berufung. Auch wenn die Korinther von sich eingenommen waren, erinnert sie Paulus doch daran, dass sie „nicht der einzige Kiesel am Strand“ sind. Für sie gelten die gleichen Erwartungen und Anordnungen wie für alle anderen Gemeinden.

2. Andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief

2.1 Andere Christen im 1. Korintherbrief

2.1.1 Paulus begrüßt die Gemeinde Gottes in Korinth, die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen „samt *allen*, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen *an jedem Ort, bei ihnen und bei uns*“ (1Kor 1,2).⁴ Damit werden die korinthischen Christen bereits im Präsript in einen größeren Zusammenhang hineingestellt. Garland beschreibt dies treffend:

Paul simply wishes to remind them that the church of God extends beyond Corinth. They were called to be saints together with all those who „call on the name of the Lord in every place“ ... The church of God that is in Corinth is not the centre of God's witness in the world but simply a constituent part of that witness ... Paul notes their calling to sanctity that bonds them to others ... By linking them up with [all Christians] and underscoring that it is „their Lord and ours“, Paul sounds a universal note that undermines their independent streak and egotism ...

4 Es fällt auf, dass sich Paulus bei diesen Hinweisen auf andere Christen nie ausdrücklich auf Gemeinden bezieht, die von ihm gegründet worden waren oder auf „seine“ Gemeinden oder ähnliche Einschränkungen, obwohl er dies im Sinn gehabt haben mag, wenn er beispielsweise von den Gemeinden in Achaja und Mazedonien spricht. Sieht Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden nur als Teil einer Einheit, die größer war als der Bereich (geographisch, Heiden – Gal 2,9) seines Dienstes und Einflusses? Gelegentlich erwähnt Paulus, dass andere Missionare in den gleichen Gegenden wirkten (zum Beispiel in 1Kor 3,3–15). In welcher Weise relativieren oder bestätigen diese anderen Arbeiter den Dienst und die Autorität des Paulus?

This universalising reference does two other things as well. It sets up Paul's appeals to the practice in all the churches as a guide for the Corinthians' conduct ..., and it lays the foundation for his later request for them to make a charitable contribution to Christians in Jerusalem.⁵

Im Brief spricht Paulus mehrere Fälle defizitärer Heiligung an, obwohl die Korinther geheiligt sind und Heilige genannt werden. Paulus fordert von ihnen die Heiligung, die von *allen Christen* erwartet wird. Die Korinther werden in diesen größeren Kontext gestellt – es gibt für sie keine Ausnahme vom ethischen Konsens. Im Brief verweist Paulus an mehreren Stellen auf diesen *größeren Kontext* all derer, „*die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort*“, wenn er die besonderen Defizite in Korinth anspricht (7,11; 11,16; 14,33.36)⁶:

2.1.2 Paulus hatte Timotheus gesandt, um die Korinther an seine Weisungen in Christus zu erinnern, wie er sie *überall in allen Gemeinden* lehrte (1Kor 4,17, auch wenn Paulus nicht behauptet, dass diese Lehre überall angenommen und befolgt wird). Seine Forderungen im Brief und sein Wirken an und unter ihnen stellen keine Ausnahme dar. Die Korinther waren mit ihnen vertraut bzw. sollten daran erinnert werden.⁷ Was Paulus die Korinther persönlich und durch Briefe oder Boten lehrt und von ihnen einfordert, ist, was er *überall in allen Gemeinden* lehrt. Die Reichweite könnte kaum umfassender formuliert sein. Paulus ist also nicht *besonders* streng mit den Korinthern. Er räumt ihnen aber auch keine Ausnahme ein.

-
- 5 *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, 2003, 28f. Garland schreibt ferner: „The letter betrays that an attitude of superiority had crept into the church at Corinth and was destroying solidarity“. Galt dies nur in Korinth oder auch überörtlich im Verhältnis zu anderen Gemeinden?
- 6 Richard S. Ascough bemerkt zurecht: „It is unlikely that Paul's words that others 'invoke the name of our Lord Jesus Christ in every place' (1 Cor 1,2) would have been any different than a similar claim of a priest of Isis or of Asclepius, the worship of whom was spread throughout the empire. Meeks simply assumes this indicates 'translocal connections'“, in: *Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity*, in: *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, (223–241) 240. Während sie nicht unbedingt überörtliche Verbindungen zwischen all diesen Gemeinden andeuten, setzt dieser Hinweis voraus, dass die Gemeinden mit Paulus und – durch ihn – auch miteinander verbunden waren.
- 7 Die Sendung des Timotheus nach Korinth und deren Notwendigkeit lässt ahnen, dass manche Korinther die Anordnungen des Paulus zurückgewiesen hatten. In Form eines fiktiven Briefes des Unzüchtigen in Korinth (1Kor 5) hat M. Wolter eine mögliche Position gegen Paulus in Korinth konstruiert: „Der Brief des sogenannten Unzuchtüunders“ in: Michael Wolter: *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, WUNT 236, Tübingen, 2009, 181–196.

2.1.3 Paulus behauptet ferner, *eine* Anweisung („so ordne ich es an“) *in allen Gemeinden zu haben*: Die Gläubigen sollen so leben, wie Gott einen jeden berufen hat (1Kor 7,17). Da es sich um die Anordnung *in allen Gemeinden* handelt, sind die Korinther davon nicht ausgenommen. Weder unterscheidet Paulus zwischen verschiedenen Gemeinden noch lehrt er *ad hominem* oder, in diesem Fall, *ad ecclesiam*. Trotz aller in den Paulusbriefen erkennbaren Kontextualisierung⁸ und der streckenweisen Toleranz gegenüber unterschiedlichen Positionen (vgl. etwa Römer 14,1–15,6) fordert Paulus einen ethischen Grundkonsens von allen Gemeinden ein. Zur Bedeutung dieses Hinweises auf *alle Gemeinden* und damit auf den Einflussbereich des Paulus bemerkt Garland:

First, it reminds them of his authoritative teaching as an apostle. Second, it makes clear that he is not giving them *ad hoc* counsel. This principle is the rule of thumb everywhere. Third, by appealing to the practices of other churches, as he does throughout the letter (cf. 4,17; 11,16; 14,33; 16,1), he notifies them that deviating from this principle makes them peculiar.⁹

2.1.4 Die Korinther werden aufgefordert, durch den Genuss von Fleisch aus paganer Kultpraxis (1Kor 10,23–31) weder Juden oder Griechen noch der *Gemeinde Gottes* Anstoß zu geben (10,32). Ihr Verhalten darf Ungläubigen und der *Gemeinde Gottes* keinen Anstoß geben. Hätte Paulus bei seiner Warnung vor Götzendienst nur *bestimmte Korinther* im Blick, würde er wohl zuerst mit *Gemeinde Gottes* (im Gegensatz zur Gemeinde der Dämonen) die Gemeinde vor Ort meinen.¹⁰ Wenn er sich aber an die *ganze Gemeinde in Korinth* wendet, dann bezieht sich der Hinweis auf die *Gemeinde Gottes* nicht nur auf die Gemeinde in Korinth, sondern auch auf den größeren Verbund christlicher Gemeinden.¹¹ Dies impliziert, dass das problematische Verhalten der Korinther in anderen Gemeinden bekannt wurde und dort Ärgernis erregte. Paulus führt nicht aus, wie dies geschah. Geht man von diesem weiteren Verständnis der *Gemeinde Gottes* aus, dann ist das Verhalten der Korinther nicht nur eine „lokale Angelegenheit“, son-

8 Vgl. zum Beispiel Dean Flemming: *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, 2005, 89–233.

9 *1 Corinthians*, 304.

10 So z. B. James D. G. Dunn: *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, 1998, 533: „The sequence indicates clearly enough that by ‚the church of God‘ Paul had in mind the church in Corinth (10,23–33). ‚Jews and Greeks‘ could be referred to vaguely as the social groups most likely to influence and to interact locally with believers in Christ“ (kursiv CS).

11 So z. B. Peter Eckstein: *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft: Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, HBS 42, Freiburg, Basel, Wien, 2004, 195:

... so muss er in 1Kor 10,32 eine übergeordnete Einrichtung im Blick haben: Hier erscheint die *ἐκκλησία θεοῦ* als dritte Größe neben Juden und Heiden, und die Korinther werden aufgefordert, keinem von diesen dreien Anlass zu einem Vorwurf zu geben. Damit wird deutlich, dass sich „Kirche“ für Paulus nicht allein im Bereich der Ortsgemeinde erschöpft, sondern eine Größe ist, die gemeindeübergreifenden Charakter hat.

dern betrifft die (ganze) Gemeinde Gottes. Die Korinther sollten daher nicht nur auf ihre eigenen Gewissen und aufeinander achten, sondern auch mit Rücksicht auf andere Gemeinden und die gemeinsame Ethik handeln.

2.1.5 Am Ende der Anweisungen zur Kopfbedeckung der Frauen weist Paulus jeden weiteren Streit und Kritik zurück: „Ist aber jemand unter euch, der Lust hat, darüber zu streiten, so soll er wissen, dass wir diese Sitten¹² nicht haben, *die Gemeinden Gottes auch nicht*“ (1Kor 11,16). Was von einigen Korinthern vertreten wurde, widerspricht der Position und Praxis der *Gemeinden Gottes*. Auf diesen Konsens beruft sich Paulus und behauptet, dass seine Position in dieser Frage (so umstritten sie in Korinth auch sein mochte!) mit der weiteren christlichen Gemeinschaft übereinstimmt. Der Rekurs auf diesen Konsens steigert seine Autorität und das Gewicht seiner Argumente: *die Korinther, nicht Paulus, isolieren sich* durch ihr Verhalten. Um mit Garland zu sprechen: „they are *peculiar*, not he“.¹³

2.1.6 Mit der rhetorischen Frage „Oder verachtet ihr die *Gemeinde Gottes* und beschämt die, die nichts haben?“ in 1. Korinther 11,22 bezieht sich Paulus zunächst auf andere *korinthische* Christen (11,21), die durch die von Paulus kritisierte Praxis beim gemeinsamen Herrenmahl beschämt wurden. Im Hinblick auf die Leibmetaphorik in 1. Korinther 12,12–31 ist es jedoch möglich, dass sich Paulus mit seinem Verweis auf die *Gemeinde Gottes* auf eine Gemeinschaft bezieht, die über die lokale Gemeinde hinausgeht und die durch solches Fehlverhalten beeinträchtigt wird.¹⁴

2.1.7 In 1. Korinther 14,26–40 rekurriert Paulus mit seinem Gebot, dass die Frauen schweigen sollen, auf die Praxis (ὥς) *aller Gemeinden der Heiligen*

12 Vgl. Garland, *1 Corinthians*, 531f zur Frage, ob „Sitte“ sich auf die Kopfbedeckung bezieht oder auf eine Haltung des Streitens („Does it refer to the custom regarding head coverings or the Corinthian custom of being quarrelsome?“, 531): „It is more likely ... that ‘custom’ concerns head attire and that Paul is insistent about women covering their heads ... when all is said and done, *they must be mindful of the universal practice in other churches*. That alone should cause them to take stock and rethink their own practices“ (532; kursiv CS).

13 *1 Corinthians*, 304.

14 Obwohl Paulus den Korinthern sagt, dass *sie der Leib Christi sind* (12,27; nicht ein Teil des Leibes), ist es möglich, dass die Leibmetapher impliziert, dass auch andere Gemeinden unter dem einen Haupt Christus sind. In diesem Fall würden die Korinther nicht nur einander brauchen, sondern auch andere Christen; vgl. Heon-Wook Park: *Die Kirche als „Leib Christi“ bei Paulus*, TVG 378, Gießen, Basel, 1992 und Matthias Walter: *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“*, NTOA 49, Freiburg, CH, Göttingen, 2001.

(14,33).¹⁵ Mit seiner Anordnung vertritt er also nicht die Position einer Minderheit; vielmehr haben die Korinther (deren Praxis von den Überzeugungen des Paulus abweicht) den Konsens *aller Gemeinden der Heiligen* verlassen. Die übereinstimmende Praxis *aller Gemeinden* ist die pln. Norm für die einzelnen Gemeinden. Freilich kann man fragen: War dieser Konsens den Korinthern bekannt? Erwartet Paulus, dass sie sich auf sein Wort verlassen und entsprechend handeln?

2.1.8 Eine Häufung der Hinweise auf andere Christen in den Korintherbriefen findet sich im Zusammenhang der Kollekte für die Heiligen in Jerusalem.¹⁶ Die Korinther sollen den *gleichen* Anweisungen folgen, die auch die Galater erhalten hatten: „Wie ich in den Gemeinden in Galatien angeordnet habe, so sollt auch ihr tun ...“ (1Kor 16,1).¹⁷ Da Paulus in 1. Korinther 16,2 Anweisungen gibt, wie die Kollekte konkret zusammengelegt werden soll, bedeutet der Verweis auf die den Galatern gegebenen *gleichen* Anweisungen nicht unbedingt, dass diese Anweisungen in Korinth bereits bekannt waren.

Mit dem Hinweis auf die Gemeinden Galatiens versichert Paulus den Korinthern, dass andere Gemeinden, sogar die Gemeinden ganzer Landstriche (die genauso weit von Jerusalem entfernt lagen wie die Korinther!¹⁸) bereits tatkräftig an der Sammlung beteiligt waren: „Their mention may be intended to suggest how many others are involved in the enterprise ... and how their examples (cf. 1 Cor 9,14; 11,16; 14,33b) should be followed“.¹⁹ Die Kollekte war kein „privates Projekt“ von Paulus und den Korinthern. Er wollte mit dieser Sammlung nicht *ihr* Geld eintreiben (nachdem er früher ihre finanzielle Unterstützung aus verschiedenen Gründen abgelehnt hatte!)²⁰, wie manche Korinther vielleicht vermutet oder ihn gar entsprechend beschuldigt haben mögen. Außerdem gelten die gleichen Anweisungen *allen Gemeinden*, die (freilich mehr oder weniger freiwillig)

15 Vgl. Garland, *1 Corinthians*, 669f. Zum Zusatz „der Heiligen“ bemerkt Garland: „It is remotely possible that Paul has reference to Jewish churches, since the saints are connected to the Jerusalem church in 16,1 (cf. Rom 15,25f.31, 2 Cor 8,4;9,1)“.

16 Vgl. David J. Downs: *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem and Its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*, WUNT II.248, Tübingen, 2008; vgl. meine Rez. in: *ETHL* 85, 2009, 559–563.

17 Es ist unbekannt, wann und wie Paulus die Christen Galatiens von der Sammlung unterrichtet hat (vgl. Apg 18,23).

18 Eine weitere Gemeinsamkeit mit den Korinthern besteht darin, dass Paulus auch mit den Galatern in der Vergangenheit beträchtliche Schwierigkeiten hatte, wie der Gal bezeugt (dies ist von der Datierung des Gal unabhängig). Erklärt dies, warum Paulus gerade die Galater erwähnt?

19 Garland, *1 Corinthians*, 753.

20 Vgl. dazu ausführlich Peter Marshall: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT II.23, Tübingen, 1987.

lig!) an dieser *diakonia* teilnahmen.²¹ Paulus stellt daher an die vermutlich wohlhabenderen Korinther keine besonderen Forderungen, aber er lässt sie auch nicht mit weniger Einsatz davonkommen – auch ihnen gilt die eine Anweisung: *ὄντως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε*.

1. Korinther 16,1 schweigt darüber, ob sich die Galater tatsächlich an diese Anweisungen gehalten haben.²² Da Gajus (aus Derbe) und Timotheus (aus Lystra) unter den Mitgliedern der Delegation genannt werden, die in Korinth die Gelder übernahm, um sie nach Jerusalem zu bringen (Apg 20,4f), kann man annehmen, dass die Anweisungen befolgt wurden. Interessanterweise wird in diesem Zusammenhang kein Delegationsmitglied aus Korinth oder Achaja erwähnt.²³ Deutet dies an, dass die Aufforderung sich zu beteiligen, dort auf taube Ohren stieß?

Während einige Hinweise in den Paulusbriefen auf „(alle) Heiligen“ örtlich begrenzt sind, weisen andere Hinweise auf „die Heiligen“ zugleich auf eine größere Gruppe von Christen hin, auch ohne den Zusatz *πάντας*; von den Korinthern hebt Paulus besonders die Mitglieder des Hauses des *Stephanas* hervor, die sich selbst zum Dienst für *die Heiligen* zur Verfügung gestellt haben (1Kor 16,15). Der Hinweis auf die „Heiligen“ ist zunächst lokal zu verstehen. Da Paulus jedoch vom Kommen des *Stephanas* (und anderer) spricht, die seinen Geist erquickten, und da die Christen in Jerusalem in 16,1 als „Heilige“ bezeichnet werden, ist es möglich, dass der Dienst dieser Gruppe an den Heiligen auch andere Christen einschloss.

2.1.9 In 1. Korinther 16,19f – Verse, die mit 1. Korinther 1,2 den Brief umschließen – übermittelt Paulus die Grüße der *Gemeinden* einer bestimmten Region,

21 Vgl. Anni Hentschel: *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT II.226, Tübingen, 2006, 146–156.

22 Diese Anweisung und der einzige Hinweis auf eine Sammlung im Galaterbrief – d. h. die Vereinbarung in Gal 2,10, dass Paulus weiterhin der Armen gedenken sollte – ist nur schwer mit dem Kollektenprojekt im Römerbrief und in 1Kor und 2Kor zu korrelieren. Wenn der Galaterbrief zu einem späteren Zeitpunkt an die Christen in Nordgalatien geschrieben wurde, ist nur schwer zu erklären, warum Paulus die Sammlung dort nicht ebenso erwähnt hat wie im Römer- und den beiden Korintherbriefen. Gal 2,10 hat eine ausgesprochen *persönliche* Note, gegen Hentschel, *Diakonia*, 155: „Obwohl Paulus die Verpflichtung zur Geldspende aus dem Apostelkonzil ableitet, sieht er sich nicht oder zumindest nicht allein in der Rolle des Auftraggebers für dieses Unternehmen, sondern er delegiert die Verpflichtung und auch die Verantwortung an die von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden ...“.

23 War sein Warten auf die Abgesandten der Gemeinden und ihre Beiträge in Griechenland/*Korinth* am Ende der dritten Missionsreise Teil der Strategie des Paulus, um zusätzlichen Druck auf die Korinther auszuüben oder geschah es zu seiner persönlichen Sicherheit oder aus anderen Gründen?

nämlich der *Provinz Asia*²⁴, sowie von Aquila und Priscilla und der Gemeinde in ihrem Haus (vgl. Apg 18,19) und – weit darüber hinaus – die Grüße von *allen Geschwistern*. Dadurch erinnert Paulus die Korinther daran, dass sie keineswegs allein sind, sondern Teil einer größeren Gemeinschaft von Glaubenden. Ihnen gehören alle Privilegien, die damit verbunden sind. Diese überörtliche Gemeinschaft gehört wesentlich zu ihrer Identität. Jedoch relativiert sie auch ihre Stellung: die Korinther sind eben „nicht der einzige Kiesel am Strand“. Diese Verbundenheit erfordert ein bestimmtes Verhalten, das Paulus an mehreren Stellen des Briefes unter Verweis auf andere Christen eingefordert hat.

Die Grüße unterstreichen auch die Autorität des Paulus: während er in Korinth umstritten sein mochte, schätzen ihn viele anderen Christen, ja *alle* Brüder (!), und erkennen seine Autorität an. Sie identifizieren sich mit ihm und er kann andere Christen von ihnen grüßen. Seine Anweisungen sind nicht nur von seiner eigenen (umstrittenen) Autorität als Apostel getragen, sondern auch von der ganzen „Bruderschaft“, die als geschlossen hinter dem Apostel stehend erscheint. Die Korinther täten gut daran, sich nicht von allen anderen Christen zu isolieren, die Autorität des Paulus anzuerkennen und seinen Anweisungen zu folgen.²⁵

Mit ihrer Reaktion auf den Apostel (die auch den anderen Christen bekannt wird), haben die Korinther einen Ruf zu verlieren bei bestimmten Hausgemeinden, bei den Gemeinden der Provinz Asia, ja sogar bei allen Christen. Paulus verhandelt mit den Korinthern nicht nur *coram Deo*, sondern auch vor allen anderen Gemeinden.

2.2 Andere Christen im 2. Korintherbrief

2.2.1 Der zweite Korintherbrief geht „an die Gemeinde Gottes in Korinth samt *allen Heiligen* in ganz Achaja“ (1,1; vgl. auch 2Kor 11,10).²⁶ Dieser größere Kreis von Adressaten setzt voraus, dass es außerhalb von Korinth Christen gab.²⁷ Man kann daraus schließen, dass die Korinther mit andere Christen in Achaja

24 Der Brief wurde von Ephesus aus geschrieben (1Kor 16,8).

25 Diese Absicht ist etwa vergleichbar mit der Funktion der Grußliste in Röm 16,3–16.

26 Zur geographischen Reichweite von *Achaja* vgl. Ralph P. Martin: *2 Corinthians*, WBC 40, Waco, 1986, 3 der sich für ein kleineres Gebiet an der Nordküste der Peloponnes ausspricht. Zur Beziehung zwischen Korinth und anderen Orten in Achaja vgl. auch Furnish. Dies ist das einzige Vorkommen von ἐκκλησία in einem Präskript im *Corpus Paulinum*; vgl. dazu Victor P. Furnish: *II Corinthians*, Anchor Bible 32A, Garden City, 1984, 100.

27 Es ist nicht bekannt, ob diese Gemeinden durch die pln. Mission (z. B. eine Gemeinde in Athen in Apg 17,34? Eine Gemeinde in Achaja ist Kenchreä, die Paulus in Röm 16,1 erwähnt), durch andere führende Personen und deren Mitarbeiter (vgl. 1Kor 1,12; Apg 18,27f) bzw. durch die missionarischen Aktivitäten der Korinther (vgl. C. Stenschke, „Paul and the Mission of the Church“, *Missionalia*, im Druck) gegründet wurden. Hatten diese Gemeinden von der in 2Kor 9,13 erwähnten Großzügigkeit der Korinther profitiert?

Kontakt hatten und den Brief oder seinen Inhalt weitergaben (vgl. die Parallele in Kol 4,16). Paulus spricht die Probleme in Korinth und seine Konflikte mit den Korinthern vor einem weiteren Hörerkreis an: die ausführliche Verteidigung seines Dienstes ist somit nicht nur an die Korinther gerichtet (vgl. 2Kor 11,10). Für dieses Vorgehen gibt es verschiedene Erklärungen: war Paulus nicht nur in Korinth angegriffen worden, sondern in der ganzen Provinz Achaja oder Teilen davon, so dass er mit seiner Verteidigung einen weiteren Leserkreis erreichen wollte? Wie viel Einfluss hatten die Korinther oder die „Superapostel“ in der Region? Wendet sich Paulus, rhetorisch geschickt, an einen größeren Kreis von Christen, um zusätzlichen Druck auf die Korinther auszuüben (in der Annahme, dass die anderen Christen Achaja auf seiner Seite sind)?²⁸

2.2.2 Am Anfang der Kollektenkapitel weist Paulus die Korinther auf die begeisterte Unterstützung der Kollekte durch die Mazedonier hin: „Wir tun euch aber kund ... die Gnade Gottes, die in den *Gemeinden Mazedoniens* gegeben ist“ (2Kor 8,1; in 1Kor 16,1 erwähnt Paulus die Anweisungen für die Gemeinden in Galatien). In viel Bedrängnis und obwohl sie sehr arm sind, hat ihre überschwängliche Freude die Mazedonier dazu gedrängt, reichlich und großzügig zu geben (8,2; durchgehend bis Vers 5). Furnish schreibt dazu: „The apostle’s comment about the extreme poverty of the churches in Macedonia shows that he perceives the Corinthian Christians to be relatively well off“.²⁹ Auf diese Weise verleiht Paulus seiner Aufforderung an die Korinther Nachdruck: die besser situierten Korinther sollten sich nicht durch die Großzügigkeit der armen mazedonischen Christen beschämen lassen. Das Lob der Mazedonier drängt die Korinther zu ähnlicher Hingabe.³⁰ Sie sollen sich in dieser Sache genauso hervortun, wie sie es in anderen Dingen getan hatten. Ruft Paulus damit eine Art Rivalität zwischen den Christen Mazedoniens und Korinths her oder verstärkt vorhandene Rivalität? Im antiken Wertesystem von Ehre und Scham – besonders da, wo Ehre ein erstrebenswertes, aber nur begrenzt verfügbares Gut war, das von außen zu-

28 In 2Kor 1,16 erwähnt Paulus Reisepläne nach Mazedonien und drückt seine Erwartung aus, dass die Korinther ihn auf den Weg nach Judäa geleiten sollen (προπεμφθησαι). Er erwähnt die Gebiete, aber nicht *die Christen*, die er dort treffen wollte. Es ist unwahrscheinlich, dass er zu diesem Zeitpunkt eine neue Phase der Pioniermission in diesen Gebieten plante.

29 *II Corinthians*, 413. Zu den Gründen für diese Armut in Mazedonien Furnish, *II Corinthians*, 413. Waren die Thessalonicher weniger arm als die anderen mazedonischen Christen und daher in der Lage, sie finanziell zu unterstützen? Wurde ihr Vorbild im Leiden (1Thess 1,6–8) durch diesen Liebesbeweis in Mazedonien und Achaja weithin bekannt?

30 Paulus sendet Titus, um die Sammlung unter den Korinthern abzuschließen. Wollte er sich nicht nur auf seine vorigen Ermahnungen und das gute Beispiel anderer Christen (2Kor 8,6) verlassen? Ein zuverlässiger Mitarbeiter sollte sich vor Ort um die Durchführung der Kollekte kümmern.

erkannt werden muss – wäre das eine wirksame Strategie.³¹ Die von Paulus beschriebene Ernsthaftigkeit anderer Christen (hier der Mazedonier) dient dazu, die Echtheit der Liebe der Korinther herauszufordern und zu beweisen (8,8).³²

Anschließend verbindet Paulus den Kollektenbeitrag der Korinther mit dessen Empfängern in Jerusalem („die anderen“, V. 13) und zeigt auf, dass die Kollekte nicht als Einbahnstraße gedacht ist. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann der Überfluss der Korinther (an den er die Korinther erinnert!) dem Mangel der Heiligen abhelfen. Jedoch kann eine Zeit kommen, wo die Korinther von dem Überfluss anderer Christen profitieren (8,13f). Die Christen verschiedener Orte und Regionen stehen in Beziehung zueinander.³³

Paulus kündigt an, dass er einen „Bruder, dessen Lob wegen seines Dienstes am Evangelium durch *alle Gemeinden* geht“, mit Titus senden wird (2Kor 8,18).³⁴ Warum erscheint dieser Hinweis auf alle Gemeinden hier? Befürchtet Paulus, dass dieser Mann abgelehnt werden könnte? Paulus nennt seinen Namen nicht, wie es gewöhnlich bei seinen Mitarbeitern geschieht.³⁵ Als begabter Evangelist in einem größeren Gebiet hatte sich dieser Mann einen hohen Bekanntheitsgrad erworben. Deshalb, wie auch immer sein Name lautet und wie seine

31 Zu den Begriffen von Ehre und Scham in der Antike vgl. Claudia Janssen, Rainer Kessler: Ehre/Schande, in: Frank Crüsemann (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh, 2009, 97–100; Victor H. Matthews (Hg.): *Honor and Shame in the World of the Bible*, Semeia 68, Atlanta, 1996; Joseph Plevnik: Honor/Shame, in: Bruce Malina, John J. Pilch (Hg.): *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody, 2000, 106–115 und Kunio Nojima: *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*, Wuppertal, 2012.

32 Die Spende der mazedonischen Christen wird noch einmal in 2Kor 11,9 erwähnt. Paulus nahm von den Mazedoniern Gelder an, was er von den Korinthern ablehnte. Für das Verhältnis zwischen der Ablehnung des Unterhalts in Korinth und der dringlichen Aufforderung an die Korinther, zur Kollekte beizutragen vgl. Furnish, *II Corinthians*, 508: „His promotion of this project at the same time that he was declining to let the congregation become his own patron evidently aroused the suspicion, or allowed his rivals to plant the suspicion, that the collection was but a subterfuge, a way of gaining the support from the Corinthians without obliging himself to them as their client (see 12,16). This, too, seems to be behind Paul’s remarks in 11,5–15“.

33 In der Beschreibung der Kollekte in den Korintherbriefen deutet nichts darauf hin, dass die Jerusalemer Gemeinde eine höhere Stellung als die anderer Gemeinden gehabt hätte; vgl. jedoch den anderen Akzent in Röm 15,27.

34 Zu seiner Identität vgl. Martin, *2 Corinthians*, 275. Wenn er tatsächlich aus Mazedonien stammt, kommen Aristarch oder Sekundus aus Thessalonich in Frage (Apg 20,4). Johannes Chrysostomus identifizierte ihn mit dem Evangelisten Lukas, der für das Schreiben des Evangeliums (des Lukas) gelobt wurde; vgl. Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Luke*, ICC, Edinburgh, ⁵ohne Jahr, xx. Vgl. auch William O. Walker: Apollos and Timothy as the „Unnamed Brothers“ in 2 Corinthians 8,18–24, in: CBQ 73, 2011, 318–338.

35 Die einzige andere Ausnahme stellt Phil 4,2 dar. Jedoch handelt es sich nicht bei allen namentlich erwähnten Personen im *Corpus Paulinum* um Mitarbeiter des Paulus.

frühere Verbindung zu Paulus war, hatte er einen tadellosen übergemeindlichen Ruf. Sein Kommen und Wirken sollte den Korinthern willkommen sein. Sie sollten einen Bruder mit einem solch guten Ruf zu schätzen wissen! Titus, der Mitarbeiter des Paulus, den *Paulus* wärmstens empfiehlt (16f) und der aus eigenem Antrieb nach Korinth reist, wird von einem Mann begleitet, der bei *allen Gemeinden* geschätzt war.

Die Empfehlung dieses Mannes geht noch weiter: „... er ist auch von *den Gemeinden* dazu eingesetzt, uns zu begleiten, wenn wir diese Gabe überbringen ...“ (2Kor 8,19). Mehrere Gemeinden (die Gemeinden Mazedoniens?) hatten ihn beauftragt, ihren Beitrag zur Sammlung zu begleiten und mit Paulus zur Übergabe nach Jerusalem zu reisen. Der Mann, der von diesen Gemeinden wohl aus eigener Initiative berufen wurde (nichts deutet darauf hin, dass sie damit einem Wunsch des Paulus nachkamen), wird von Paulus nach Korinth gesandt. Dies zeigt, dass verschiedene Gemeinden Vertreter für eines der „Projekte“ des Paulus beriefen und zur Verfügung stellten.³⁶

Seine Berufung und Sendung macht die Kollektenaktion gegenüber den Korinthern in hohem Maß *transparent* (8,19–21): eine Anzahl von *Gemeinden* haben sich bereits – für die Korinther nachprüfbar – an der Kollekte beteiligt (vgl. das Lob für die Gemeinden in Mazedonien in 8,1), ihre Beiträge zusammengelegt und durch einen von ihnen berufenen Vertreter an Paulus weitergeleitet, der wiederum die Gelder bis nach Jerusalem begleiten und auf die zweckgebundene Übergabe achten wird. Die Korinther sollen davon erfahren und ihrem Beispiel folgen.

Zusätzlich zu Titus und diesem Bruder erwähnt Paulus einen weiteren anonymen Bruder, „dessen Eifer wir oft in vielen Stücken erprobt haben, nun aber ist er noch viel eifriger aus großem Vertrauen zu euch“ (8,22). Mit ihm erscheint eine weitere, ebenfalls besonders qualifizierte Person, deren Autorität die Korinther respektieren und die sie lieber nicht enttäuschen sollten. Während Titus als Partner und Mitarbeiter des Paulus zum Wohl der Korinther beschrieben wird (εἰς ὑμᾶς συνεργός; von Paulus beauftragt, an seiner Mission beteiligt und seine Autorität teilend), erscheinen die beiden unbenannten Männer als „ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν und eine Ehre Christi“ (8,23).³⁷ Sie kommen mit der Anerkennung und Autorität aller Gemeinden: die Korinther tun gut daran, sie zu respektieren, mit ihnen zusammenzuarbeiten und sie nicht zu enttäuschen.

Anschließend ruft Paulus die Korinther auf, Beweise εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν (von Mazedonien und wo immer sonst die beiden Männer beauftragt

36 Vgl. John P. Dickson: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II.159, Tübingen, 2003, 122–131, 194–201; vgl. meine ausführliche Rez. im *EJT* 15, 2006, 125–134.

37 Vgl. die Diskussion in Martin, *2 Corinthians*, 277–279.

worden waren) ihrer Liebe zu geben und für seinen Ruhm der Korinther gegenüber diesen Männern (und gegenüber anderen? 8,24). Die Beteiligung an der Kollekte (und die Art und Weise, wie dies geschieht) ist daher keine private Angelegenheit in Korinth, zwischen Paulus und den Korinthern oder zwischen Korinth und den Jerusalemer Christen, sondern steht in einem größeren Kontext: die Korinther sollen etwas unter Beweis stellen gegenüber Paulus, seinem Mitarbeiter Titus, den beiden Abgesandten und der weiteren christlichen Gemeinschaft. Ihre Beteiligung oder aber ihre Verweigerung werden bekannt. Wenn sie nicht von der Liebe der Korinther überzeugt sind, werden diese Männer auf Grund des Rühmens des Paulus enttäuscht sein und ihre Enttäuschung ausdrücken, vielleicht auch anderen gegenüber. Wird Paulus selbst dafür sorgen, sollten sich die Korinther nicht beteiligen?³⁸

Die Argumentation setzt voraus, dass die Korinther von diesen Gemeinden wussten und um ihren Ruf unter ihnen besorgt waren. Die geographische Nähe Korinths zu Mazedonien erklärt vielleicht, warum sich Paulus neben anderen Gemeinden gerade auf die mazedonischen Christen bezieht.³⁹

Paulus berichtet den Korinther ferner, dass er gegenüber den Mazedoniern ihre zunächst geäußerte Bereitwilligkeit zur Sammlung gerühmt hatte, indem er ihnen meldete, dass die Christen von Achaja (einschließlich Korinth) schon im vorigen Jahr bereit waren (9,2).⁴⁰ Obwohl die tatsächliche Sammlung der Kollekte in Korinth problematisch war (von Anfang an oder erst in der Zwischenzeit?), hatte Paulus die Korinther schon angeführt, um andere Christen anzureizen. Paulus spricht von ihrer *Bereitschaft* und schweigt darüber, ob sie schon angefangen hatten, das Geld einzusammeln oder mit welchem Erfolg dies geschehen war (vgl. 1Kor 16,1–4). Seine Absicht ging auf: als sie von dem Eifer der Korinther hörten, ließen sich die meisten Mazedonier anspornen (9,2). Paulus informiert nicht nur die Mazedonier über die Christen Achajas, er berichtet auch den Korinthern von dem weitgehend zufriedenstellenden Ergebnis der Sammlung bei den Mazedoniern („die meisten von ihnen“).

Damit sich sein Rühmen der Korinther nicht als vergeblich erweist, schickt Paulus die drei oben genannten Brüder (vgl. auch V. 5), um sicherzustellen, dass die Korinther auch tatsächlich bereit sind, wie er es den Mazedoniern berichtet hatte. Anscheinend bedurften die Korinther noch weiteren Überzeugens, um sich

38 2Kor 9,1 deutet an, dass die Korinther informiert wurden (vgl. auch 1Kor 16,1). Dies muss während eines Besuchs des Paulus, durch einen verlorengegangenen Brief oder durch einen Mitarbeiter erfolgt sein.

39 Die Bezeichnung „Heilige“ in 1Kor 9,1 bezieht sich auf die Jerusalemer Christen.

40 Es ist unbekannt, wie dies geschah, obwohl Paulus eine wichtige Rolle in den überörtlichen Verbindungen zwischen frühchristlichen Gemeinden spielte. Geschah dies bei einem Besuch in Mazedonien auf seinem Weg von Korinth nach Ephesus, dem Abfassungsort des Briefes? Oder durch seine Mitarbeiter oder durch einen Brief? Auch hier erscheint eine enge Verbindung zwischen Korinth und Achaja.

nach den Vorstellungen des Paulus an der Sammlung zu beteiligen. In 2. Korinther 9,4 übt Paulus noch weiteren Druck aus: dass nicht, wenn die aus Mazedonien mit ihm nach Korinth kommen (um von dort aus nach Jerusalem aufzubrechen; vgl. Apg 20,4) und die Korinther nicht vorbereitet finden, – wenn sie nicht gemäß den Anweisungen in 1. Korinther 16,1–4 eine größere Summe zusammengelegt hatten – Paulus zuschanden würde, weil er sich vergeblich mit ihnen gerühmt hatte, und auch *sie* gedemütigt würden: „um nicht zu sagen: ihr“ (9,2–4).⁴¹

Der Hinweis auf das gute Beispiel der Mazedonier und auf Paulus' Bericht an die Mazedonier über die Hingabe der Korinther soll die Korinther anspornen. *Sie* hatten Paulus nicht darum gebeten⁴² – er war aus eigenem Antrieb aktiv geworden und hatte dafür gesorgt, dass die Korinther davon erfuhren! Jetzt sollen sie handeln, wie sie es selbst versprochen hatten (9,5) und wie Paulus es bereits anderen Christen mitgeteilt hatte. Damit sollen sie Paulus *und sich selbst* die Schande ersparen, ihrem eigenen Entschluss und Ruf sowie dem Rühmen des Paulus nicht entsprochen zu haben.⁴³

Schließlich weist Paulus auf die zu erwartende Reaktion der Heiligen Jerusalems hin: die Sammlung wird nicht nur ihrer materiellen Not abhelfen (9,12), sondern wird auch zu überschwänglichem Dank und Lob Gottes führen: „Denn für diesen treuen Dienst preisen sie Gott über eurem Gehorsam im Bekenntnis zum Evangelium Christi und über der Einfalt eurer Gemeinschaft mit ihnen *und allen [anderen Christen]*“ (9,13). Die Jerusalemer würden die Beteiligung der Korinther an der Kollekte als ein Zeichen von deren Gehorsam gegenüber dem Evangelium ansehen, der sich in Großzügigkeit ausdrückt und als Ausdruck lauterer überörtlicher Gemeinschaft (vgl. Röm 15,27).

Die letzten Worte von Vers 13, καὶ εἰς πάντα bedeuten nicht, dass die Jerusalemer Gott auch wegen der Beteiligung anderer Gemeinden preisen werden, sondern deuten an, dass die Korinther auch mit (*allen*) *anderen Christen* geteilt ha-

41 Dies scheint später geschehen zu sein. Nachdem er Ephesus verlassen hatte, kam Paulus nach Mazedonien und reiste dann westwärts nach Griechenland (Apg 20,1). Von dort brach er drei Monate später mit verschiedenen Christen auf, die ihn bisher nicht auf seiner dritten Missionsreise begleitet hatten. Unter den erwähnten Männern sind die beiden Mazedonier Aristarch und Sekundus aus Thessalonich. Die Begleiter müssen während seines Aufenthalts in Griechenland (Korinth?) aus verschiedenen Orten zu Paulus gekommen sein. Der Römerbrief weist auch auf Korinth als Abfassungsort des Briefes hin (16,1f; wenn der Gajus in 16,23 mit dem Gajus in 1Kor 1,14 identisch ist) unmittelbar vor der Abreise nach Jerusalem zur Übergabe der Kollekte (15,25).

42 Falls es zwischen den Gemeinden verschiedener Städte ein Konkurrenzdenken gab, könnten einige der Korinther dieses Vorgehen des Paulus (Lob vor anderen Gemeinden) begrüßt haben.

43 Hatte Paulus mit dem Bericht an die Mazedonier von Anfang an vor, Druck auf die Korinther auszuüben? Zunächst war der Bericht des Paulus dazu gedacht, die Mazedonier anzuspornen.

ben: „... the generosity of those who graciously share their resources with them and (so the saints may presume) with all Christian brothers and sisters“.⁴⁴ Obwohl dieses Geben zum Teil *innerhalb* der korinthischen Gemeinde geschehen sein mag, ist es nicht lokal begrenzt: εἰς πάντα. Martin bemerkt: „This should strictly mean that the Gentile congregations raised money *gifts for other churches and worthy causes other than the needs of the people at Jerusalem*“. Da es jedoch keine Hinweise auf solche Aktionen gibt, schließt Martin, dass diese Aussage verstanden werden muss als „a general one in praise of the generous spirit that moves the readers, and would move them wherever there may be need“.⁴⁵ Dennoch kann die Tatsache, dass *uns* solche Aktionen unbekannt sind, nicht bedeuten, dass Paulus lediglich eine großzügige *Haltung* lobt. Deshalb sollte dieser Hinweis – buchstäblich – für bare Münze genommen werden.⁴⁶ Welche Rolle Paulus dabei spielte, ist unbekannt.⁴⁷

Ferner werden sich die Christen in Jerusalem nach den Korinthern *sehnen und für sie beten*⁴⁸ wegen der überschwänglichen Gnade Gottes bei den Korinthern, die sie an deren Beteiligung an der Kollekte erkennen (2Kor 9,14). „The ‚saints‘ of Jerusalem are also bound to Paul’s mission churches – at least, so he writes with expectation – by ties of prayer and common grace“.⁴⁹ Der Inhalt dieser Gebete wird nicht erwähnt.⁵⁰ Durch die Überbringer der Kollekte werden die Jerusalemer über die Entstehung und Entwicklung verschiedener heidenchristlicher Gemeinden informiert, die sich an der Sammlung beteiligt haben, sowie über die Gnade Gottes, die unter ihnen wirksam ist (vgl. Apg 21,19: „Paulus erzählte *eins*

44 Furnish, *II Corinthians*, 451. Für die Begrenzung auf Christen vgl. Furnish, *II Corinthians*, 445.

45 *2 Corinthians*, 294 (kursiv CS).

46 Könnte Paulus sich mit πάντα auf die anderen Gemeinden beziehen, die an der Kollekte beteiligt waren? Haben die Korinther zu diesem gemeinsamen Fond beigetragen?

47 Könnte dieses bereits geschehene Teilen die zögerliche Beteiligung der Korinther an der pln. Kollektenaktion erklären? Bezieht sich Paulus auf Mittel, die die Gemeinden zu seiner Mission beisteuern sollten? Vgl. Dickson, *Mission-Commitment*, 178–213: „Providing for the Gospel: Mission-Commitment as Financial Assistance“. Die mögliche Beteiligung des Paulus an diesem Teilen muss im Zusammenhang seiner Haltung zu Finanzen in Bezug auf die Korinther gesehen werden. Hat ihre Gabe den Korinthern eine herausragende Stellung in Achaja verschafft? Erklärt dies vielleicht die Intensität der pln. Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in Korinth?

48 Furnish, *II Corinthians*, 452: „Those who have been aided by the collection will also respond with intercessory prayers on behalf of their benefactors“. Angesichts der bekannten Einschätzung von Heiden im Frühjudentum ist dieses Sehnen jüdischer Christen nach *Heidenchristen* umso bemerkenswerter. Hat Paulus die Atmosphäre und die Gefühle in Jerusalem falsch eingeschätzt?

49 Martin, *2 Corinthians*, 294.

50 Die Danksagung wird in 2Kor 9,12 erwähnt. Werden sie dafür beten, dass sich die Anliegen der Verse 8 und 10f bei den Korinthern erfüllen? Schätzte Paulus das Flehen der Heiligen in *Jerusalem* als besonders wirkungsvoll ein?

nach dem anderen, was Gott unter den Heiden durch seinen Dienst getan hatte“; siehe auch Apg 11,4–17; 14,27; 15,3f; 18,22), wie und warum sie sich an der Sammlung beteiligt hatten und welche geistlichen Erwartungen damit verbunden waren.

Der Gegenstand dieses Sehns und Betens sind die Korinther: „... because of the surpassing grace of God they shall have perceived to be at work in the Corinthian congregation“⁵¹. Sie beten für sie und sehnen sich nach ihnen wegen der überschwänglichen Gnade Gottes bei ihnen, die von den Jerusalemern anerkannt wird.⁵²

2.2.3 Indem er den Korinthern das Evangelium ohne Lohn predigte, „beraubte (Paulus) andere Gemeinden und nahm Geld von ihnen, um (den Korinthern) dienen zu können“ (2Kor 11,8). Diese Gemeinden werden identifiziert: *Brüder* waren aus *Mazedonien* gekommen, um dem finanziellen Mangel des Apostels abzuhelpen.⁵³ In V. 9 erklärt Paulus, warum es möglich war, die Korinther nicht zu belasten. Auf diese Weise beschämt er sie: die Gemeinden in Mazedonien hatten seinen Dienst unter ihnen finanziert. Von den Mazedoniern nahm er bereitwillig an (trotz ihrer Armut, 8,21⁵⁴), was er von den Korinthern vehement abgelehnt hatte, da deren Unterstützung – aus der Perspektive des Paulus – zu sehr mit Elementen antiker Wohltätigkeit und des Patronatswesens (Reziprozität) verbunden gewesen wäre.⁵⁵

51 Vgl. Furnish, *II Corinthians*, 452.

52 Setzt Paulus voraus, dass das Sehnen und Beten bei allen an der Sammlung beteiligten Heidenchristen (und möglicherweise darüber hinaus?) ähnlich war? Da das Sehnen und Beten der Heiligen als *Antwort* auf den Erhalt des Geldes („Denn für diesen treuen Dienst preisen sie Gott“, 9,13a) dargestellt wird, ist es nicht als ausschlaggebendes Motiv für die Sammlung zu sehen, etwa im Sinne von: die Heiligen sehnen sich noch nicht nach den Korinthern und sollten deshalb von ihnen nicht enttäuscht werden.

53 In Phil 4,15 stellt Paulus fest, dass am Anfang seiner Verkündigung des Evangeliums keine Gemeinde (οὐδεμία ἐκκλησία) außer den Philippern mit ihm Gemeinschaft hatte im Geben und Nehmen. Das mag sich später geändert haben. Furnish, *II Corinthians*, 492 bemerkt, dass ἀδελφοί bedeutet „Either representatives of the congregations in question or ... Paul's own co-workers, Silvanus (Silas) and Timothy (1,19), who, according to Acts 18,5, 'came down from Macedonia' after Paul had inaugurated his mission in Corinth“. Die Verbindung von ἄλλας ἐκκλησίας und ἀδελφοί legt nahe, dass Paulus sich nicht auf seine Mitarbeiter bezieht, sondern auf Vertreter der Gemeinden von Mazedonien oder auf seine Mitarbeiter als Überbringer von deren Gaben; vgl. die Diskussion von ἀδελφοί in M. Luther Stirewalt: *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids, Cambridge, 2003, 94–101.

54 Die Großzügigkeit und das vorbildliche Verhalten der *Gemeinden in Mazedonien* in finanziellen Dingen wurden bereits früher im Zusammenhang mit der Kollekte gelobt (2Kor 8,1–5).

55 Weitere Interpretationen auf dem Hintergrund antiker *benefactio* und des Patronatswesens bei Furnish, *II Corinthians*, 507f; Marshall, *Enmity* und Ronald F. Hock: *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, 1980.

Während Paulus und sein Wirken in Korinth umstritten war und einige Korinther – zumindest in seiner Wahrnehmung! – ihn dazu benutzen wollten, ihre eigene Stellung zu erhöhen (daher die ausführliche Verteidigung seines Dienstes und seiner Integrität im 2. Korintherbrief!), unterstützten andere Christen Paulus nicht nur, während er unter ihnen wirkte, sondern auch, als er an andere Orte weiterzog und die, denen er woanders diente, eigentlich dran gewesen wären. Diese anderen Christen wussten offenbar um seinen finanziellen Mangel und auch um die Gründe, die ihn verursacht hatten. Auch hier hat der Hinweis auf andere Christen eine wichtige Funktion in der Argumentation des Paulus.

Das Rühmen des Paulus, dass er den Korinthern nicht zur Last gefallen war (und seine finanzielle Unabhängigkeit bewahrt hatte!), wurde in den Gegenden *Achajas*, also unter den dortigen Gemeinden, wohl zur Kenntnis genommen (11,10). Die anderen Christen erfuhren, was in Korinth geschah. Der Konflikt zwischen Paulus und den Korinthern war keine private Angelegenheit – die Korinther taten auch um ihrer selbst willen gut daran, das im Auge zu behalten.

Wie hatten die Christen in Achaja davon gehört oder sollten sie es erst noch hören? Wollte Paulus sich selbst ob seines Verhaltens in Korinth rühmen oder hatte er die Absicht, dies durch Boten oder Briefe zu tun? Wird er in Achaja und womöglich anderswo seinen Ruf gegenüber der Kritik aus Korinth verteidigen? Es scheint, dass die Christen in Korinth *und* in den Regionen von Achaja in den Konflikt mit Paulus verwickelt waren. War dies von Anfang an der Fall oder hatte sich der Konflikt erst später ausgebreitet? Zogen Paulus, die Korinther, die Superapostel (oder andere Gegner?) oder möglicherweise sie alle zusammen die Christen der Region mit in den Konflikt hinein – alle zum gleichen Zeitpunkt oder in verschiedenen Phasen des Konflikts?

2.2.4 Die Leiden des Paulus schließen auch die tägliche Sorge für *alle Gemeinden* ein (ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, 2Kor 11,28). Während seiner Reisen und seines Wirkens in einer bestimmten Gemeinde hat Paulus alle Gemeinden vor Augen.⁵⁶ Er beschränkt sich dabei nicht auf die von ihm gegründeten Gemeinden: die Kollektenaktion für die Heiligen in Jerusalem zeigt, dass sich Paulus auch für Gemeinden verantwortlich wusste, die er nicht gegründet hatte und sogar für Gemeinden, in denen sich Widerstand gegen seinen Auftrag regte.⁵⁷

Die Korinther sollten wissen und es zu schätzen wissen, dass sie – wie auch immer ihre Selbsteinschätzung aussah – nicht die einzige Gemeinde sind, die Paulus im Blick hat. Ihr Anspruch auf die Aufmerksamkeit und Fürsorge des

56 Diese (Für-)Sorge äußert sich darin, dass sich Paulus informiert, betet (die Hinweise auf Gebet in den Einleitungen zu den Paulusbriefen zeigen dies), Briefe schreibt und Mitarbeiter in die Gemeinden sendet, in denen er nicht persönlich wirken kann; vgl. 1Thess 3,1 und Mitchell, Envoys.

57 Die Briefe an die Römer und Kolosser weisen in dieselbe Richtung.

Apostels ist begrenzt. Es gibt noch andere „Kiesel am Strand“, die gesammelt und bearbeitet werden wollen!

2.2.5 Bei der Verteidigung seines Dienstes stellt Paulus die ironische Frage, auf welche Weise die Korinther denn zu kurz gekommen waren *gegenüber den anderen Gemeinden*, außer dass Paulus ihnen keine finanzielle Bürde aufgelegt hatte (2Kor 12,13). Seine Ablehnung finanzieller Unterstützung in Korinth war eine wohlbegründete Ausnahme. In allen anderen Fällen erwartete Paulus finanzielle Unterstützung und belastete somit die Gemeinden. Von dieser Ausnahme abgesehen weist Paulus auf seinen einheitlichen Dienst *in allen Gemeinden* hin. Paulus diente in *einer* Gemeinde, nämlich Korinth, im Hinblick auf *alle* Gemeinden (wo es keine solchen Vorbehalte gegen Paulus gab) und damit dem Konsens und den Erwartungen an sein Wirken. Die Korinther sollen wissen, dass es für sie keine weiteren Ausnahmen geben wird. *Paulus verankert sie fest in der größeren christlichen Gemeinschaft*. Wiederum: sie sind nicht „der einzige Kiesel am Strand“.

Diese Aussagen im 2. Korintherbrief weisen möglicherweise darauf hin, dass es einen allgemein akzeptierten Verhaltenskodex in der „paulinischen“ oder der weiteren frühen Christenheit gab, der bei den verschiedenen Gemeinden bekannt und für alle gültig war (vgl. 1Kor 4,17; 7,17; 11,16; 14,33.36, siehe oben).⁵⁸

2.2.6 Vor seinem Segenswunsch versichert Paulus den Korinthern, dass *alle Heiligen* sie grüßen (2Kor 13,12). Dieser Gruß hat eine ähnliche Funktion wie der in 1. Korinther 16,19f (Paulus behauptet, alle Heiligen auf seiner Seite zu haben). Der Gruß deutet auch darauf hin, dass Paulus die Korinther, trotz der andauernden und harten Auseinandersetzungen, immer noch als Teil der größeren Gemeinschaft aller Heiligen sieht, die sie grüßen und für sie Sorge tragen.

3. Schlussfolgerungen

3.1 Zusammenfassung

Im 1. und 2. Korintherbrief bezieht sich Paulus an mehreren Stellen auf bestimmte Einzelgemeinden, auf eine Gruppe von Gemeinden (gewöhnlich in einer bestimmten Region, zum Beispiel die Gemeinden von Mazedonien oder Achaja),

58 Setzt beispielsweise der Ausdruck „der Gestalt der Lehre, der ihr ergeben seid“ (Röm 6,17) voraus, dass es einen weit verbreiteten frühchristlichen Katechismus gab? Enthielt diese Lehre eine Ethik, die „der Heiligen würdig“ war (vgl. Eph 4,1; Phil 1,27; Kol 1,10; 1Thess 2,12)? Dies wurde 1903 von Alfred Seeberg vertreten; vgl. *Der Katechismus der Urchristenheit*, ThB NT 26, repr. München, 1966.

bzw. auf alle Gemeinden. Zusätzlich zu diesen unterschiedlichen Referenten von ἐκκλησία bezieht sich Paulus auf dieselben Gruppen als (alle) Brüder oder Heilige. Diese Begriffe müssen zusammen mit den Vorkommen von ἐκκλησία im Singular oder Plural gesehen werden, wenn es um das pln. Verständnis von Gemeinde und der überörtlichen Verbundenheit urchristlicher Gemeinden geht.

Wie in anderen Paulusbriefen erscheinen im 1. und 2. Korintherbrief Hinweise auf andere Christen, wenn Paulus von seiner Berufung oder seinem Dienst spricht und in Aufrufen zu Dank und Fürbitte für andere Christen. Bei einigen Stellen spricht Paulus davon, dass die Adressaten an den geistlichen Privilegien sowie an den Herausforderungen (aller) anderen Christen teilhaben. Paulus ruft auch zur Verantwortung für alle Heiligen über die Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus auf. An einigen Stellen rekurriert Paulus auf das Verhalten anderer Christen als Teil einer ethisch ausgerichteten Argumentation. Er versichert bzw. erinnert daran, dass die gleichen Regeln für alle Christen gelten. Paulus macht keine Ausnahmen und duldet es auch nicht, wenn eine bestimmte Gemeinde dies für sich reklamiert. Eng verbunden mit ethischen Anweisungen, aber auch mit seinem Dienst, ist die Konzentration solcher Hinweise im Zusammenhang mit der Kollekte für Jerusalem zu finden. Dies überrascht nicht, da das ganze Unternehmen die Einheit zwischen Heiden- und Judenchristen zum Ausdruck bringen sollte. Ferner bezieht sich Paulus in den Grüßen im 1. und 2. Korintherbrief auf Christen außerhalb des Adressatenkreises.

3.2 Funktion

Die Hinweise des Paulus auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief haben mehrere Funktionen:

3.2.1 Die Adressaten

Die Adressaten werden in einen größeren Zusammenhang mit anderen Gemeinden gestellt. In diesem Kontext – *volens, nolens* – leben sie und von ihnen wird das gleiche Verhalten erwartet wie von anderen Christen. Paulus macht deutlich, dass sie „nicht der einzige Kiesel am Strand“ sind, unabhängig davon, wie sie sich selbst verstehen mögen. Die Korinther sind nur *eine* der Gemeinden, die dem Apostel Sorgen machen (2Kor 11,28).

a) In den Präskripten zu beiden Briefen und in den Briefschlüssen mit den Grüßen stellt Paulus die Korinther in den größeren Kreis von Gemeinden (1Kor 1,2; 16,19f; 2Kor 1,1; 13,12). Das oben zitierte Resümee Garlands hat sich als rundum zutreffend erwiesen.⁵⁹

59 1 Corinthians, 28f.

b) Das von den Korinthern eingeforderte Verhalten ist das gleiche, das Paulus von allen anderen Christen erwartet (1Kor 4,17; 7,17; 11,16; 14,33; 16,1). Für die Korinther gibt es keine Ausnahmen. Wenn sie von diesem Verhalten abweichen, isolieren sie sich, nicht Paulus, der lediglich bei ihnen den Konsens einfordert. Das vorbildliche Verhalten anderer Christen wird erwähnt, um die Korinther anzuspornen, deren Vorbild zu folgen. Das Lob der armen Christen Mazedoniens in 2. Korinther 8 soll die Korinther zur großzügigen Durchführung der Geldsammlung motivieren. In einer Kultur, die von Ehre und Scham geprägt war, war dies ein indirektes, jedoch wirksames Mittel, um das gewünschte Ziel zu erreichen.

c) Eine Häufung dieser Hinweise findet sich im Zusammenhang der Kollektenaktion in 1. Korinther 16 und 2. Korinther 8f. Sie haben verschiedene Funktionen. Paulus betont, dass für die Korinther die gleichen Regeln gelten wie für die anderen Christen (ähnlich wie in b). Genauso wie die anderen Gemeinden sollen sich die Korinther von ganzem Herzen und großzügig an der Sammlung beteiligen.

d) Paulus kann sich auf die anderen Gemeinden beziehen, um die Korinther zu beschämen (2Kor 11,8–10; 12,13). Durch diese Hinweise relativiert Paulus die Stellung der Korinther. Gleichzeitig können diese Funktionen als Beiträge zur *Identitätsbildung* verstanden werden – sowohl der Korinther (Revision des Selbstverständnisses), als auch der Identität der Gesamtheit der Gemeinde(n) (u. a. hinter Paulus vereint) sowie der Identität des Paulus (Ausdruck seines Selbstverständnisses).⁶⁰

In ihrer Untersuchung „Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians“⁶¹, zeigt Margaret Mitchell, dass der 1. Korintherbrief ein überzeugendes Lehrstück antiker Rhetorik ist, das auf die Wiederherstellung der *Einheit innerhalb der korinthischen Gemeinde* abzielt.⁶² Unsere Untersuchung hängt eng mit Mitchells Analyse zu-

60 Verschiedene neuere Studien haben das Wesen und die Konstruktionsmechanismen frühchristlicher Identität untersucht, vgl. zum Beispiel Torrey Seland: *Strangers in the Light: Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter*, Biblical Interpretation NS 76, Leiden, 2005; Jan G. van der Watt, Francois S. Malan (Hg.): *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin, New York, 2006; Jörg Frey, Daniel R. Schwartz et al. (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, AJEC 71, Leiden, 2007; Bengt Holmberg, Mikael Winninge (Hg.): *Identity Formation in the New Testament*, WUNT 227, Tübingen, 2008 und Bengt Holmberg (Hg.): *Exploring Early Christian Identity*, WUNT 226, Tübingen, 2008.

61 HUTH 28, Tübingen, 1991.

62 Mitchell, *Paul*, 300 schreibt: „1 Corinthians represents the fundamental problem of *practical ecclesiology* which Paul chose to treat by employing Greco-Roman political terms and concepts for the society and the interrelationship of its members. This means that Paul in 1 Corinthians presents a viewpoint on the church as a *real political body* (even the local church) to which some Greco-Roman political lore, especially the call for concord, is di-

sammen. Der gleiche Brief bzw. die gleichen Briefe drängen – auf verschiedene Art und Weise – auf eine *Übereinstimmung zwischen den Korinthern und den anderen urchristlichen Gemeinden*. Sowohl die Einheit in der Ortsgemeinde als auch mit der weiteren Gemeinschaft von Gemeinden war für Paulus von großer Bedeutung. Die Korintherbriefe können daher als ein Bemühen um Herstellung bzw. Wiederherstellung von Einheit und Harmonie *innerhalb* der Gemeinde und *mit anderen Gemeinden* verstanden werden.

3.2.2 Paulus

Welches Selbstverständnis des Paulus verraten die Hinweise auf andere Gemeinden? Durch diese Hinweise macht sich Paulus zum Mittelpunkt und Vertreter aller Gemeinden. Sie unterstreichen seine Autorität. In einer ethischen Streitfrage kann Paulus sich auf die Praxis (aller) anderen Christen beziehen, um den Lesern zu versichern, dass die gleichen Regeln (die Paulus teilt, weitergibt und gegebenenfalls einfordert!) für alle Christen gelten. Es handelt sich dabei nicht um Regeln, die Paulus für eine besondere Situation bzw. Gemeinde aufgestellt hat, vielmehr repräsentieren sie den christlichen Konsens. Paulus reklamiert keine Ausnahmen für sich selbst und duldet es nicht, wenn andere dies tun. Durch diese Hinweise auf andere Christen übt Paulus Druck auf die Korinther aus.

Die Konzentration solcher Hinweise in den beiden Korintherbriefen im Kontext der Kollektenaktion erscheint im Zusammenhang ethischer Lehre, aber auch mit seinem eigenen Dienst. Paulus führt verschiedene Gruppen von Christen behutsam einander vor, um sie anzuspornen. Weil Paulus die Sammlung als gemeinsames Projekt der heidenchristlichen Gemeinden betrachtet bzw. konstruiert (wie viel diese dabei mitzureden hatten, ist schwer einzuschätzen!), tun sie gut daran, sich zu beteiligen. Paulus weist indirekt auf die Folgen hin, sollten sich die Korinther nur unzureichend engagieren. Angemessene Beteiligung an der Geldsammlung ist daher keine private Angelegenheit zwischen Paulus und einer bestimmten Gemeinde.

Paulus weiß – oder behauptet stillschweigend zu wissen – was in allen Gemeinden geschieht und was sie glauben und wie sie es in die Praxis umsetzen.

rectly applicable.“ Für einen ausführlichen Überblick über die Parteilagen in der korinthischen Gemeinde bzw. Gemeinden vgl. Charles K. Barrett: *Sectarian Diversity at Corinth*, in: Trevor J. Burke, J. Keith Elliott (Hg.): *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict*. FS M. Thrall, NT.S 109, Leiden, Boston, 2003, 287–302. Trevor Burke: *Paul's Role as „Father“ to his Corinthian „Children“ in Socio-Historical Context* (1 Corinthians 4,14–21), in: Burke/Elliott, *Paul*, 95–111 weist auf eine weitere Argumentationsstrategie in dem Brief hin. Paulus verwendet die Vater-Kind-Metapher, um die Korinther unter sich selbst als ihrem gemeinsamen *pater* zu vereinen: „As the founding-father of the community Paul expects his children to heed his position, submit to his authority, follow his example, obey his instructions and be aware of his love for them“ (113).

Seine Position ist die Position aller Gemeinden. Er grüßt die Korinther von anderen Gemeinden oder sogar von allen Gemeinden und präsentiert sich so als deren Sprecher bzw. Vertreter. Mit diesem Anspruch verortet sich Paulus fest in den Kontext oder, besser gesagt, in die Mitte des Urchristentums. Dieses Wissen und diese Fähigkeit tragen zum Ruf und zur Autorität des Paulus bei. Paulus ist keineswegs ein isoliertes Individuum am Rand der Gemeinden, sondern vielmehr der Mittelpunkt. Diese Art, sich selbst, seinen Dienst und seine Überzeugungen in den Gemeinden zu verankern, ist nicht auf die von ihm gegründeten Gemeinden beschränkt.⁶³

Paulus lässt keinen Zweifel daran, dass es für die Korinther keine Ausnahmen geben wird. Die gleichen Standards (einer Gemeinschaft, die größer ist als die der von ihm gegründeten oder unter seinem Einfluss stehenden Gemeinden – Paulus bindet sich selbst auch daran!) gelten für alle Christen. Da Paulus in Korinth aus verschiedenen Gründen umstritten war, rekurriert er auf eine Einheit, die größer und von anderer Art ist als seine Berufung und sein eigener Dienst. Diese Aussagen weisen auf vernachlässigte Aspekte im Selbstverständnis des Paulus hin: wie er sich selbst wahrnahm, wie er seinen Dienst in seinen Briefen darstellte und wie er beabsichtigte, dass andere ihn und sein umstrittenes Wirken wahrnehmen sollten.

Wie ist diese Selbstdarstellung zu beurteilen? War angesichts seiner Aktivitäten und der vermutlichen Zahl seiner Gegner (und deren Einfluss, von dem Paulus wusste und den er sehr ernst nahm) sowie der Vorbehalte von Christen (zum Beispiel in Jerusalem und Korinth) gegen ihn das von ihm gezeichnete Bild nur Wunschdenken oder Teil einer bewussten Strategie? Auf Grund des Quellenmaterials ist es kaum möglich, festzustellen, inwiefern diese Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung (obwohl beides nicht übereinstimmen muss) den „Tatsachen“ entspricht. Was war „nur“ Teil einer rhetorischen Strategie (und sollte als solche gesehen werden), was war eine gute Kombination der von Paulus empfundenen Tatsachen und Rhetorik, was war tatsächlich der Fall?

Die Hinweise auf andere Christen und Gemeinden gehören zur argumentativen Strategie des Paulus in den beiden Korintherbriefen, um sein in Korinth umstrittenes Apostelamt zu verteidigen. Wie wurden die Verweise auf andere Christen in Korinth aufgenommen? Konnten sie die Gegner des Paulus beeindrucken? Erwartete Paulus von den Korinthern tatsächlich, dass sie seine Aussagen hinsichtlich der Praxis *aller* Gemeinden für bare Münze nahmen und einen „Rückzieher“ machten? In welchem Umfang hatten die Korinther Kenntnis von ande-

63 Dieser zweite Aspekt wurde von Ascough beschrieben und zu Recht betont. Ascough vernachlässigt jedoch viele der anderen Hinweise.

ren Gemeinden und deren Praxis? Aus 1. Korinther 1,12 geht zumindest hervor, dass sie mit anderen führenden Gestalten des Urchristentums vertraut waren.⁶⁴

Vermutlich waren einige Korinther nicht überzeugt von der Selbstdarstellung des Paulus durch diese Hinweise und seiner Strategie, sie und ihre defizitäre Haltung angesichts des Glaubens und der Praxis der großen Glaubensgemeinschaft zu isolieren (1Kor 4,17; 7,17; 11,16; eine Spielart eines „Arguments durch Dissoziation“).⁶⁵ Möglicherweise haben sie die Darstellung des Paulus hinterfragt und die Anschuldigung umgedreht: Paulus, nicht sie, isoliert sich durch seine Überzeugungen und seine Praxis und weicht vom Konsens ab – wenn ihnen der gemeindeübergreifende Konsens überhaupt von Bedeutung war.⁶⁶

Wenn Paulus seine unmittelbaren Adressaten über andere Christen und deren Praxis, Erfolge und Reaktionen informiert, müssen die Leser annehmen, dass er auch sie anderen Christen gegenüber erwähnt hat oder erwähnen wird. In 2. Korinther 8,24 und 9,2–4 berichtet Paulus, dass er dies bereits getan hatte. Die Korinther sollten wissen, dass der Streit des Paulus mit ihnen über ihr Verhalten und ihre Beteiligung an der Kollekte keine Privatangelegenheit war, sondern sich vor allen Gemeinden abspielte. Wäre es den Korinthern angenehm, wenn andere Christen wüssten, dass sie sich dem Konsens, den Paulus zu verkörpern behauptete, widersetzten? Würden sie nicht etwa wie die Mazedonier lieber gelobt werden – von Paulus und von anderen (vgl. 2Kor 8,7)? War ihnen eine solche Anerkennung überhaupt wichtig?

3.3 Konsequenzen für die Ekklesiologie und das Wesen des Urchristentums

3.3.1 Ekklesiologie

Die Hinweise auf andere Christen im 1. und 2. Korintherbrief werden gewöhnlich im Zusammenhang des pln. Verständnis von ἐκκλησία diskutiert. Da Paulus keine ausführliche Theologie der „(universellen) Gemeinde“ entwickelt, hängt

64 Bedeutet 1Kor 9,5f, dass die Korinther Barnabas oder einige dieser reisenden Apostel und ihre Frauen getroffen oder wenigstens von ihnen gehört hatten? Sowohl solche Anmerkungen wie auch die Hinweise auf die Gegner des Paulus erfordern methodische Vorsicht, wenn man vorschnell von den „paulinischen“ Gemeinden spricht, so als ob Paulus die einzige treibende Kraft in einer vorwiegend heidnisch geprägten Christenheit gewesen wäre.

65 Vgl. G. Walter Hansen: Rhetorical Criticism, in: *DPL*, (822–826) 824. Paulus versucht, seine Gegner in Korinth von der weiteren Glaubensgemeinschaft zu dissoziieren.

66 Schließlich war Paulus nicht die einzige führende Gestalt des Urchristentums, die die Korinther kannten. Apollos und Kephas waren ihnen persönlich bekannt und sie wussten um Barnabas und um die Praxis der anderen Apostel, wie Jakobus und Kephas (1Kor 9,5; 3,4f). Wolters fiktive Antwort des Unzüchtigen in 1Kor 5 auf den Rat des Paulus behauptet: „Denn ich halte natürlich am Herrn fest, und ich bin auch gewiss, dass ich bei allem, was mir widerfahren sollte, mit allen anderen, die in Korinth und anderswo den Namen des Herrn anrufen, im Glauben und im Geist verbunden bleibe“, Brief, 192 (kursiv CS).

viel davon ab, wie er den Hintergrund und die Bedeutung von ἐκκλησία versteht. Er bezieht sich gewöhnlich im Plural auf die Gemeinden eines bestimmten Ortes oder einer Region. Wenn man seine Hinweise auf eine Gemeinde oder Gemeinden im Zusammenhang mit Hinweisen auf (alle) *Heiligen, Brüder* oder *Gläubige* sieht und wenn man ferner den Zusammenhang beachtet, in dem sie erscheinen, wird klar, dass die einzelne Gemeinde – trotz ihrer Würde und Autonomie in vieler Hinsicht (wie Dunn zu Recht betont!) – kein isoliertes Phänomen, sondern Teil eines größeren Ganzen ist. In einzelnen Ortsgemeinden gibt es ein Wissen um andere Christen, ob persönlich bekannt oder nicht, und ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, das sich in Dank und Fürbitte ausdrückt. Jede Gemeinde nimmt Anteil an den geistlichen Segnungen und Herausforderungen anderer Christen. Es gibt ein Verantwortungsbewusstsein für andere Christen (auch in finanzieller Hinsicht, obwohl dazu manchmal einige Überzeugungsarbeit nötig war!). Der ethische Konsens und die Praxis anderer Christen spielen eine wichtige Rolle bei ethischen Fragen. Ferner gibt es Verbundenheit durch Grüße an und von anderen Christen und Gemeinden.

Paulus setzt voraus und kommuniziert dies auch seinen Lesern, dass sie zu etwas Größerem gehören als nur zu ihrer örtlichen Gemeinde. Es bleibt schwer einzuschätzen, inwieweit dieses „größere Ganze“ *mehr* oder etwas entscheidend *anderes* ist als die Summe der verschiedenen Gemeinden (als ob man sie zusammenzählen könnte!). Um diese Frage zu beantworten, müsste man die Konzepte untersuchen, die Paulus für die Gemeinde verwendet – zum Beispiel die Gemeinde als den Leib Christi mit Christus als Haupt – und andere Hinweise auf den überörtlichen Charakter des Urchristentums (siehe unten).⁶⁷

Die hier zusammengetragenen Verweise auf andere Christen deuten an, dass es im *Denken des Paulus* Verbindungen „among Christian groups within one or more provinces rather than simply within a town ... sometimes he uses the singular to indicate the church ‚universal““. ⁶⁸ Was aber dachten seine *Leser*? Sahen sie sich als Teil eines größeren Ganzen über ihre eigene Gemeinde hinaus? Deuten einige seiner Aussagen in diesem Zusammenhang an, dass dieser Gedanke, zu-

67 Vgl. Dunn, *Theology*, 548–553; Ronald Y. K. Fung: *Body of Christ*, in: *DPL*, 76–82 und Ferdinand Hahn: *Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 2. Aufl. 2005, 356–358.

68 Ascough, *Translocal Relationships*, 238. Das ist nicht überraschend im Hinblick auf die frühjüdische Identität des Paulus, wo die Juden in der ganzen antiken Welt eine größere Einheit bildeten als die einzelnen Gemeinden, seien sie in Jerusalem, Judäa oder in der Diaspora; vgl. die Überblicke bei Menahem Stern: *The Jewish Diaspora*, in: *CRINT I.1*, 1974, 117–183 und Shmuel Safrai: *Relations between the Diaspora and the Land of Israel*, in: *CRINT I.1*, 1974, 184–215; ferner Michael Zugmann: „*Hellenisten*“ in der *Apostelgeschichte: Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29, 11,20*, WUNT II.264, Tübingen, 2009, 257–294 („Der Kontakt des Mutterlandes mit der Diaspora“, „Der Kontakt der Diaspora mit dem Mutterland“).

mindest bei einigen Christen in einigen Gemeinden, besonders in Korinth, noch nicht ausgeprägt war? Oder zeigt die Argumentation im 1. und 2. Korintherbrief, dass die anderen Christen sehr wohl eine ernstzunehmende Größe waren?

Selbst wenn man davon ausgeht, dass die Leser die Sicht des Paulus teilten, kann man fragen, ob sie die gleichen praktischen Schlüsse daraus zogen und entsprechend handelten. Erklärt sich das Bemühen des Paulus hinsichtlich der Kollekte im 1. und 2. Korintherbrief mit seinen Hinweisen auf andere Christen (bzw. deren Reaktion) damit, dass einige Korinther *sich weigerten*, überörtliche Verantwortung zu übernehmen?⁶⁹ Richard Ascough bemerkt dazu:

Paul's troubles with raising the money promised, and his rhetorical strategies in his letter to the Corinthians ... suggest that they, at least, remained unconvinced that they had a social and religious obligation to an otherwise unknown group. What confuses the Corinthians is not necessarily the fact that they have to donate, but that the monies are going to Jerusalem rather than the common fund of the local congregation.⁷⁰

Ascough bemerkt weiter, dass die Hinweise auf andere Gemeinden und die gemeinsame Lehre und Praxis (1Kor 4,17; 7,17; 11,16) nicht notwendigerweise eine einheitliche Bewegung voraussetzen: „The Corinthians may not have been impressed with Paul's rhetorical strategy; it is unlikely that they moved swiftly and eagerly to ‚correct‘ their practices in light of Paul's letters.“⁷¹ Jedoch ist es genauso möglich, dass die Korinther beeindruckt waren und tatsächlich schnell reagierten!⁷²

3.3.2 Überörtliche Verbindungen

Das hier untersuchte Material trägt zum Verständnis der überörtlichen Verbindungen bei. Während Paulus sich ganz klar an örtliche Gemeinden wendet, befinden sie sich doch in einem größeren Netzwerk. Vieles von diesem größeren Ganzen dürfte den Lesern bekannt gewesen sein, von denen die meisten von Paulus besucht worden waren, als er das Evangelium erstmalig verkündigt und ihre Gemeinden gegründet hatte. Diese Erstverkündigung durch Paulus und seine

69 Vgl. die Diskussion bei Furnish, 2 *Corinthians*, 398–453.

70 *Translocal Relationships*, 237. „... the Corinthians who, given Paul's rhetoric and his repeated appeals, did not have such a feeling of obligation – that is to say, they considered themselves to be a localised group ...“.

71 Paulus war sich nicht (mehr?) sicher, ob die Christen in Jerusalem die Kollekte überhaupt annehmen würden, die er unter den heidenchristlichen Gemeinden gesammelt hatte (Röm 15,31). Einige Jerusalemer Christen mögen ernsthafte Zweifel gehabt haben, ob diese Gemeinden wirklich zum Volk Gottes gehören und so angesehen werden sollten. Es sind jedoch auch andere Gründe für eine Zurückweisung möglich.

72 Vgl. den milderen Ton im 2Kor; vgl. auch den Zustand der korinthischen Gemeinde, wie er im 1. Klemensbrief beschrieben wird.

Mitarbeiter sowie spätere Besuche hatten bereits stattgefunden, als Paulus von Gemeinden ausgesandt worden war und selbst von einer Gemeinde kam.⁷³ Andere führende Gestalten des Urchristentums waren einigen der Leser (persönlich) bekannt (vgl. 1Kor 1,11f; 3,4–9,22). Auch erfahren die Leser durch die Briefe des Paulus von anderen Mitgliedern dieses Netzwerks.

Um der Rhetorik des Paulus in verschiedenen Zusammenhängen Überzeugungskraft zu verleihen, war ein Netzwerk seitens des Paulus und seiner Mitarbeiter, aber nicht nur von diesen, Voraussetzung. Unter den urchristlichen Gemeinden muss es ein solches Netzwerk gegeben haben und es muss in einzelnen Gemeinden auch weitgehend bekannt gewesen sein.

Die überörtlichen Verbindungen, die wir in diesen Verweisen auf andere Christen finden, sind tatsächlich in erster Linie Verbindungen, die durch Paulus und direkt an seiner Mission Beteiligte entstanden waren. Ascough hat zu Recht davor gewarnt, Untersuchungen des überörtlichen Charakters des Urchristentums auf Paulus allein zu beschränken. Er fragt, wie viel vom überörtlichen Charakter des Urchristentums übrig bliebe, wenn man Paulus und seine Mitarbeiter nicht berücksichtigte. Dass Paulus im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht, ergibt sich aus der Tatsache, dass er der Autor dieser Briefe war, die an Gemeinden, Gläubige, Heilige und Brüder adressiert waren. Das im *Corpus Paulinum* gezeichnete Porträt überörtlicher Beziehungen muss durch das anderer neutestamentlicher Bücher ergänzt werden.

Die Hinweise spiegeln das pln. Verständnis des überörtlichen Charakters des Urchristentums wieder. Man kann daher nur begrenzt daraus schließen, inwieweit die Gemeinden, die Paulus anscrieb oder über die er anderen berichtete, das Beziehungsgeflecht innerhalb der weiteren christlichen Gemeinschaft verstanden und geschätzt haben und welche Schlüsse sie eventuell daraus gezogen haben.

73 Eine ergänzende Perspektive für diese Fragestellung findet sich bei Edwin A. Judge: *Contemporary Political Models for the Interrelations of the New Testament Churches*, in: Edwin A. Judge: *The First Christians in the Roman World*, WUNT 229, Tübingen, 2008, 586–596. Eine instruktive Parallele aus späterer Zeit ist das Kapitel über „Vernetzung“ in Sünne Juterzenka: *Über Gott und die Welt: Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 143, Göttingen, 2008, 127–213.

Christoph Stenschke

„Not the only pebble on the beach“: The significance and function of references to other Christians than the recipients in 1 and 2 Corinthians

1 and 2 Corinthians contain surprisingly many references to Christians other than the addressees, be they individuals, groups in particular places or regions, or the whole community of faith. This essay examines these references in their context and studies their function in Paul’s argument regarding the portrayal of the addressees and Paul’s presentation of himself vis-à-vis the addressees. In addition it considers the significance of these references for New Testament ecclesiology (the relationship between the local congregation and the universal church) and for the nature of early Christianity (translocal relations between churches distinguish them from ancient associations).

Ein Gott, der Vater, ein Herr, Jesus Christus

Verwendung und Vermeidung der Gottesbezeichnung „Vater“
in den Gemeinde- und Pastoralbriefen des Paulus¹

In seinem aktuellen Literaturüberblick zu den Pastoralbriefen benennt H. Marshall drei Gemeinsamkeiten der „Past“, die sie von den übrigen Briefen des Corpus Paulinum unterscheiden: „*The absence of fatherhood language ... the use of ‚Saviour‘, both of the Father and of Christ ... the use of virtue and vice lists involving the use of long strings of nouns ...*“ und fährt fort: „Some defenders of Pauline authorship claim that the absence of ... notable items of Pauline theology from the Pastorals ... is due simply to their not being required by the different subject-matter and is therefore not remarkable. The fundamental question, however, is not just why they are not explicit but rather whether the same Pauline way of theologising as is expressed by these items is still forming the underlying structure of the author's thought.“²

Ich möchte in diesem Aufsatz untersuchen, warum Gott im Briefkorpus von 1Tim, 2Tim und Tit nie „Vater“ genannt wird. Dabei wird auch grundsätzlich die Frage geklärt, wann der Paulus der unumstrittenen und umstrittenen Briefe des Corpus Paulinum Gott „Vater“ nennt und wann nicht. Eine solche Untersuchung hat es meines Wissens bisher noch nicht gegeben. Die Verwendung von $\omega\tau\eta\rho$ und Tugend- und Lasterkatalogen in den Briefen an Timotheus und Titus wird, soweit es die Frage nach ihrer Verwendung und Vermeidung von „Vater“ für Gott betrifft, mitbehandelt. Auf meine Nachfrage, was genau „the absence of fatherhood language“ meine, schrieb mir Professor Marshall: „References to God as father occur in the body of every other Pauline letter except Philemon, not as deliberate instruction, but as Paul's regular way of thinking of him. I can argue that the author of the PE expresses himself in other ways to bring out the same kind of theological understanding, but it remains odd that if he is Paul he does

-
- 1 Ich widme diesen Aufsatz Herrn Prof. Dr. Haacker, der mich seit meinen ersten exegetischen Versuchen zu den Briefen an Timotheus und Titus im Vergleich zu paulinischen Gemeindebriefen von Zeit zu Zeit konstruktiv-kritisch beraten hat. Der Untertitel meines Aufsatzes ist in Anlehnung an die Überschrift eines seiner für mich wegweisenden Arbeiten formuliert: Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im Lukanischen Werk, NT 30 (1988) 9–38.
 - 2 The Pastoral Epistles in Recent Study, in: A. J. Köstenberger, T. L. Wilder (Ed.): *Entrusted with the Gospel. Paul's Theology in the Pastoral Epistles*, Nashville/Tennessee 2010, 268–312, hier: 309.

not do so *in his accustomed manner*.“³ (kursiv RF) Aber wie genau verwendet der Paulus der unbestrittenen (Röm, 1–2Kor, Gal; 1Thess; Phil; Phlm) und umstrittenen Gemeindebriefe (Eph; Kol; 2Thess) die Gottesbezeichnung „Vater“ üblicherweise? Tritt der Gebrauch von „Vater“ in den „Past“ zurück, weil der Autor seine theologischen Überzeugungen anders ausdrücken möchte oder weil Gott nach dem Empfinden des Paulus und seiner Schüler nur in bestimmten Briefabschnitten und Kontexten „Vater“ genannt werden kann, sonst aber nicht? Im Folgenden sind

(1.) alle Vorkommen der Gottesbezeichnung „Vater“ im Corpus Paulinum festzustellen und

(2.) miteinander zu vergleichen. Unterscheiden sich die „Past“ wirklich von „Paulus“, wenn sie Gott nur in der Salutatio „Vater“ nennen?

(3.) Außerdem wird eine weitere Frage erörtert: In der Salutatio der „Past“ steht das Personalpronomen 1. Pers. Plural nicht bei „Vater“, sondern bei Christus. Ist dies unapaulinisch?

(4.) Ein Resümee beschließt die Untersuchung.

1. Bezeichnungen Gottes als Vater im Corpus Paulinum

Die unumstrittenen Paulusbriefe nennen Gott selten „Vater“: 1Thess; 1Kor und Phil (auch 2Thess) 3x, Gal und Röm (und Kol) 4x sowie 2Kor 5x. Nur Eph nennt Gott 8 x „Vater“. In den „Past“ kommt diese vermutlich von Jesus übernommene Gottesbezeichnung (vgl. u. a. Mt 6,9 par Lk 11,2) genauso nur in der Salutatio vor (1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4) wie in Phlm (V. 3). Das Fehlen von „Vater“ im Briefkorpus der „Past“ muss also nicht bedeuten, dass der Autor nicht vom Grundgedanken bestimmt ist, Gott sei aller Menschen (Schöpfer)Vater. Die auch in Gemeindebriefen für Gott seltene Bezeichnung könnte in Briefen an geschulte Lehrer der nachpaulinischen⁴ oder paulinischen Zeit⁵ ganz natürlich noch weni-

3 In einer E-Mail vom 29.11.2011.

4 So die meisten Exegeten, beispielsweise: U. Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen, 6. Aufl., 2007, 369–376; G. Häfner, in: M. Ebner, S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart, 2008, dort: Kapitel D.XIII. Die Pastoralbriefe (1Tim/2Tim/Tit), 459–463.

5 So u. a. R. Fuchs: *Unerwartete Unterschiede, Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren?*, BWM 12, Wuppertal, 2003; Ph. Towner: *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids, Cambridge 2006; K. Jaros: *Das Neue Testament und*

ger vorkommen. 1–2Tim und Tit wollen keine Lehrschreiben sein. Lehrinhalte, die schon in Gemeindebriefen nicht mehr erklärt werden und selten vorkommen, müssen nur knapp oder gar nicht mehr angesprochen werden. Die anderen Adressaten könnten – gegen Marshalls Ansicht – der Grund dafür sein, dass „Vater“ im Briefkorpus der „Past“ fehlt. Auch Phlm und Phil sind für Adressaten bestimmt, deren Glaube Paulus eher nicht mehr für ergänzungsbedürftig hält (vgl. Phlm 4ff; Phil 1,3–11; 2,1.12; 4,1–2.9 mit anders u. a. 1Thess 3,10). Viele paulinische Lehrinhalte, die nur gegenüber abgefallenen (Gal 1,6), ungebildeten (1Kor 3,1–2) oder fremden Adressaten entfaltet werden müssen (Röm 1,11–15), um sie zurückzugewinnen oder zu unterrichten, kommen in beiden Briefen nicht oder nur andeutungsweise vor⁶. Phlm und Phil (und 2Thess) behandeln zum Beispiel den Themenkreis „Sohn Gottes“, „Söhne Gottes“, „Sohnschaft“ nicht. Folglich fehlt die in diesem Kontext häufige Gottesbezeichnung „Vater“ im Briefkorpus des Phlm und taucht in Phil (und 2Thess) nur einmal (in einem Zitat?) in 2,11 auf (vgl. nur 2Thess 2,16). „Sohn Gottes“ fehlt auch in den „Past“. In 1Thess, 2Kor, Eph und Kol ist Jesus nur 1x, in 1Kor 2x und nur in Röm 7x und Gal 4x „Sohn Gottes“. Der „Vater“ des „Sohnes“ und der „Söhne“ dürfte deshalb in letzteren beiden Briefen öfter erwähnt werden.

Es gibt noch andere Gründe, weshalb die „Past“ Gott im Briefkorpus nicht „Vater“ nennen. Wenn wir untersuchen, wo Paulus im Briefeingang, Briefkorpus und Briefschluss Gott „Vater“ nennt und wo nicht, entdecken wir Grundregeln, denen auch die „Past“ folgen.⁷ Die Vorkommen von „Vater“ im Corpus Paulinum sind:

1.1 Unbestritten echte Briefe

Briefeingang

Superskriptio: Gott wird hier normalerweise nicht „Vater“ genannt. Ausnahme Gal 1,1a: „Paulus, Apostel, ... durch *Jesus Christus* und Gott, den *Vater* ...“

seine Autoren. Eine Einführung, UTB 3087, Weimar, Wien 2008, 142–167; K. Berger: *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, 790–826.

- 6 Vgl. das breit entfaltete Thema Rechtfertigung in Röm und Gal, das in Phlm gar keine Rolle spielt und das sogar in Tit 2,11–3,8 grundsätzlicher und ausführlicher behandelt wird als in Phil 2,12; 3,3ff. Die Leib Christi-Metapher wird in Phlm, Phil nicht u. a. zur Streit-schlichtung eingesetzt oder um die Gleichberechtigung der Sklaven vor Gott auszudrücken.
- 7 Alle im Folgenden zitierten Texte sind weitestgehend nach der revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert. Die Vorkommen von „Vater“ und andere Textbefunde wurden anhand des *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), 27. revidierte Aufl. und der *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster unter besonderer Mitwirkung von H. Bachmann und W. A. Slaby, Berlin, 3. Aufl., 1987 ermittelt.

Adskriptio: Gott wird gewöhnlich nicht „Vater“ genannt. Ausnahme: 1Thess 1,1b. Diese Adskriptio „entzieht“ sozusagen der Salutatio die Erwähnung des Vaters, und Jesu Christi (s. u.): „An die Gemeinde der Thessalonicher in Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus ...“

Salutatio: Gleichlautend heißt es in Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Phil 1,2 und Phlm 3: „Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus!“ Ausnahme 1Thess 1,1c: „Gnade euch und Friede!“ Ausführlicher formulieren Gal 1,3–5: „Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich selbst für unsere Sünden hingegeben hat, damit er uns herausreißt aus der gegenwärtigen bösen Welt nach dem Willen unseres Gottes und Vaters, dem die Herrlichkeit sei von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“⁸

Briefkorpus

Röm 6,4: „Wir sind mit ihm begraben worden durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus aus den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln werden.“

8,14–15: „Denn so viele durch den Geist Gottes geleitet werden, die sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, wieder zur Furcht, sondern einen Geist der Sohnschaft habt ihr empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!“

15,6: „... damit ihr einmütig mit einem Munde den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht.“

1Kor 8,5–6: „Wenn es auch ... viele Götter und viele Herren gibt, so ist doch für uns ein Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind und wir auf ihn hin, und ein Herr, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“

15,22–24.28: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in seiner eigenen Ordnung: der Erstling, Christus; sodann die, welche Christus gehören bei seiner Ankunft; dann das Ende, wenn er das Reich dem Gott und Vater übergibt ... dann wird auch der Sohn

8 In Gal 1,1–4 wird nicht nur zweimal das Bekenntnis 1Kor 8,6 aufgenommen, dass Gott der Vater und Jesus Christus der Herr ist, sondern auch die Überlieferung 1Kor 15,3–4 eingearbeitet.

selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.“

2Kor 1,3: „Gepriesen sei der Gott und *Vater* unseres *Herrn Jesus Christus*, der *Vater* der Erbarmungen und Gott allen Trostes, ...“

6,17–18: „... ich werde euch annehmen und werde euch *Vater* sein, und ihr werdet mir *Söhne* und *Töchter* sein, spricht der *Herr*, der Allmächtige.“

11,31: „Der Gott und *Vater* des *Herrn Jesus*, der gepriesen ist in Ewigkeit ...“

Gal 4,4–7: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte *Gott* seinen *Sohn*, ... damit wir die *Sohnschaft* empfangen. Weil ihr aber *Söhne* seid, sandte *Gott* den Geist seines *Sohnes* in unsere Herzen, der da ruft: *Abba, Vater!* Also bist du nicht mehr Sklave, sondern *Sohn* ...“

Phil 2,9–11: „Gott hat ihn hoch erhoben und ihm den *Namen* verliehen, der über jeden *Namen* ist, damit in dem *Namen* Jesu jedes Knie sich beuge... und jede Zunge bekenne, dass *Jesus Christus Herr* ist, zur Ehre Gottes, des *Vaters*.“

1Thess 1,2–3.10: „Wir danken *Gott* allezeit für euch alle... und denken vor unserem *Gott* und *Vater* an euer Werk des Glaubens und an die Bemühung der Liebe und das Ausharren in der Hoffnung auf unsern *Herrn Jesus Christus*... ihr habt euch von den Götzen zu *Gott* bekehrt, dem lebendigen und wahren *Gott* zu dienen und seinen *Sohn* aus den Himmeln zu erwarten ...“

3,11–13: „Unser *Gott* und *Vater* selbst aber und unser *Herr Jesus* richte unseren Weg zu euch. Euch aber lasse der *Herr* zunehmen und überreich werden in der Liebe zueinander und zu allen ..., um eure Herzen zu stärken, untadelig in Heiligkeit zu sein vor unserem *Gott* und *Vater* bei der Ankunft unseres *Herrn Jesus* mit allen seinen Heiligen.“

Briefschluss

Im paulinischen Briefschluss wird *Gott* nicht „*Vater*“ genannt. Ausnahme ist *Phil* 4,19–20: „Mein *Gott* aber wird alles, wessen ihr bedürft, erfüllen nach seinem Reichtum in Herrlichkeit in *Christus Jesus*. Unserem *Gott* und *Vater* aber sei die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“

1.2 Umstrittene Gemeindebriefe

Briefeingang

Superskriptio: Gott wird nicht „Vater“ genannt.

Adskriptio: Nur in **2Thess** 1,1b wird Gott „Vater“ genannt: „An die Gemeinde der Thessalonicher in Gott, unserem *Vater*, und dem *Herrn Jesus Christus* ...“

Salutatio: **Eph** 1,2 und **2Thess** 1,2 formulieren gleichlautend: „Gnade euch und Friede von Gott, unserem *Vater*, und dem *Herrn Jesus Christus*!“ **Kol** 1,2 (ohne Erwähnung Jesu): „Gnade euch und Friede von Gott, unserem *Vater*!“ Jesus wird erst im anschließenden Dankgebet an „Gott, den *Vater* unseres *Herrn Jesus Christus*“ in 1,3 genannt.

Briefkorpus

Eph 1,3: „Gepriesen sei der Gott und *Vater* unseres *Herrn Jesus Christus*! ...“

1,17: „... dass der Gott unseres *Herrn Jesus Christus*, der *Vater* der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und Offenbarung in der Erkenntnis seiner selbst ...“

2,18: „Denn durch *ihn* (= Christus / Christus Jesus: 2,12.13.20) haben wir beide durch einen Geist den Zugang zum *Vater*.“

3,14–17: „Deshalb beuge ich meine Knie vor dem *Vater*, von dem jede *Vaterschaft* ... benannt wird: Er gebe euch ... mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist..., dass der *Christus* durch den Glauben in euren Herzen wohne ...“

4,6 bzw. evtl. bis 4,13: „Ein *Herr*, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und *Vater* aller, der über allen und durch alle und in allen ist ... bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des *Sohnes Gottes*, ...“

5,20: „Sagt allezeit für alles dem Gott und *Vater* Dank im Namen unseres *Herrn Jesus Christus*!“

Kol 1,3 bzw. evtl. bis 1,13: „Wir danken Gott, dem *Vater* unseres *Herrn Jesus Christus*, allezeit, wenn wir für euch beten, ... er hat uns gerettet aus der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich des *Sohnes* seiner Liebe.“

1,12: „... dem *Vater* danksagend, der euch fähig gemacht hat zum Anteil am Erbe der Heiligen im Licht; er hat uns gerettet aus der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich des *Sohnes* seiner Liebe ...“

3,17: „Und alles, was ihr tut, im Wort oder im Werk, alles tut im Namen des *Herrn Jesus*, und sagt Gott, dem *Vater*, Dank durch ihn!“

2Thess 2,16: „Er selbst aber, unser *Herr Jesus Christus*, und Gott, unser *Vater*, der uns liebt und uns in seiner Gnade ewigen Trost und gute Hoffnung gegeben hat ...!“

Briefschluss

Im Briefschluss von Kol und 2Thess wird Gott nicht „Vater“ genannt.

Eph 6,23: „Friede den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott, dem *Vater*, und dem *Herrn Jesus Christus!*“

1.3 Die Briefe an Timotheus und Titus

Briefeingang

In der *Superkriptio* und *Adskriptio* wird Gott nicht „Vater“ genannt.

Salutatio: **1Tim 1,2:** „Timotheus, meinem *echten* Kind im Glauben: Gnade, *Barmherzigkeit*, Friede von Gott, dem *Vater*, und von *Christus Jesus, unserem Herrn!*“

2Tim 1,2: „Timotheus, meinem *geliebten* Kind: Gnade, *Barmherzigkeit*, Friede von Gott, dem *Vater*, und von *Christus Jesus, unserem Herrn!*“

Tit 1,4: „Titus, meinem *echten* Kind nach dem *gemeinsamen* Glauben: Gnade und Friede von Gott, dem *Vater*, und von *Christus Jesus, unserem Retter.*“

Briefkorpus und Briefschluss

Gott ist im Briefkorpus nicht „Vater“ und wird im Briefschluss nicht erwähnt (wie 1Kor, Phlm; 2Thess; vgl. auch Kol 4,18b mit 1Tim 6,21b; Tit 3,15b; 2Tim 4,22b).

2. Gebrauch und Nichtgebrauch von „Vater“ für Gott im Corpus Paulinum⁹

Unterscheiden sich „die Past“ wirklich von „Paulus“, wenn sie Gott nur in der Salutatio „Vater“ nennen? Alle Vorkommen von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in ihnen sind nun daraufhin zu prüfen, ob in den Gemeindebriefen in ähnlichen Zusammenhängen Gott „Vater“ genannt wird oder nicht. Ein Ausschlussverfahren hilft weiter. Es gibt Briefabschnitte und Kontexte, in denen der unbestritten authentische Paulus Gott nicht oder nur ausnahmsweise „Vater“ nennt. So finden wir die Bezeichnung „Vater“ für Gott bei Paulus in *Superskriptio*, *Adskriptio* und *Briefschluss* nur ausnahmsweise je einmal (Gal 1,1; 1Thess 1,1b; Phil 4,20; vgl. Eph 6,23). Die „Past“ folgen in diesen drei Briefabschnitten der paulinisch üblicheren Vermeidung von „Vater“ (zum Briefschluss s. unter 1.). Die Vorkommen von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in den „Past“ jenseits des Präskripts sind:

- 9 In der Pastoralbriefeexegese werden zumeist wenige Abschnitte der sog. Hauptbriefe an für Paulus fremde (Röm) oder problematische Adressaten (1–2Kor; Gal) recht willkürlich ausgewählt und als „Paulus“-Maßstab an „die Past“ angelegt. Die im Wortumfang zusammengekommen den „Past“ vergleichbaren Briefe Phil, 1Thess, Phlm hingegen, die für Leser geschrieben sind, die Paulus nicht nur kennt, sondern deren Glauben und Verhalten er vor allem lobt, werden bei Vergleichen der „Past“ mit „Paulus“ weitestgehend ignoriert. Gerade in ihnen müssten wir aber doch zuerst den „wahren“ Paulus suchen (der beispielsweise ohne Wenn und Aber die Ehe bevorzugt: 1Thess 4,3–5, anstatt sie mühsam – „den (Misch-) Ehegegnern wie zum Eheskeptiker“ werdend – zu verteidigen: 1Kor 7. Vgl. H. Chadwick, *All Things to all Men*, NTS (55) 1954, 261–275). Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt bewusst alle dreizehn Briefe des Corpus Paulinum, um derartige Einseitigkeiten zu vermeiden. Würden die „Past“ nur an „Phil/1Thess/Phlm“ gemessen – wie „unpaulinisch“ wären sie noch? Jesus wäre Soter (Phil 3,20), Gemeinde lebte recht bürgerlich (1Thess 4,1–12; Phil 4,5–8), geleitet von Episkopen und Diakonen und Hausvätern (Phil 1,1; Phlm 1–3; vgl. 1Thess 5,11–15). Sie wäre kein Leib Christi mit vielen Gliedern/Charismen. Die Rechtfertigung aus Glauben spielte kaum (nur knapp in Phil 3), der Heilige Geist (anders Tit 3,4–7; 2Tim 1,7; 3,15) und das AT so gut wie keine Rolle. Paulus wäre stattdessen – gleich nach Christus – die „norma normans“ (Phil 4,9) und von daher würden Gegner ohne eingehende theologische Diskussion abgrenzend extrem polemisch bekämpft (Phil 3,2ff bis 3,17–19 bzw. bis 4,9; vgl. 1,15–18) usw. Aber auch in den „Hauptbriefen“ kann es „unpaulinisch“ zugehen. Da wird Gemeinde Paulus, seinen Delegaten und örtlichen Autoritäten „untergeordnet“ (1Kor 4,14–21; 11,1; 16,11–18) wie so nie in den „Past“. Gal hat keine Naherwartung und sieht Gemeinde, unterteilt in Lehrer und Unterrichtete, uncharismatisch nicht als Leib, sondern als Hausgenossenschaft (Gal 6,6–10). Wenn Paulus nicht „den Charismatikern wie ein Charismatiker“ argumentieren muss (1Kor 12), sondern Fremden seine Sicht direkt darstellt, entfällt die Pneumatologie und Charismenlehre fast und Gemeinde besteht aus „besonnen“ lebenden Geleiteten und Leitern/Lehrern (Röm 12,3–10). Nicht einmal in Röm 12,11 dürfte der Geist Gottes gemeint sein. Basis ist eine feststehende Lehre (Röm 6,17; vgl. 1Kor 4,17), von der her Gegner bisweilen ohne jede Argumente heftig angegriffen werden (Röm 16,17–20). Vom „Kreuz“ weiß Röm nichts.

1Tim 1,4.11.17; 2,3.5 (2x); 3,5.15 (2x); 4,3.4.5.10; 5,4.5.21; 6,1.11.13.17

2Tim 1,3.6.7.8; 2,9.14.15.19.25; 3,17; 4,1

Tit 1,7.16; 2,5.10.11.13; 3,4.8

In 1–2 Tim wird manchmal nicht vom θεός, sondern vom „Herrn“ gesprochen. Meistens ist Jesus, selten sicher Gott gemeint (vgl. 1Tim 6,15). Nach paulinischem Denken kann eigentlich nur Jesus „Herr“ genannt werden (vgl. 1Kor 8,6; Röm 10,9–13 u. ö.). In den Gemeindebriefen und „Past“ finden wir darum keine direkte Kombination von κύριος mit θεός, wie es dem Bekenntnis Dtn 6,4LXX entspräche. In Briefen des Corpus Paulinum kann Gott nur so „Herr“ genannt werden, dass θεός nicht direkt damit kombiniert wird. Vgl. etwa Röm 4,(6–)8. Dahinter steht das urchristliche Bekenntnis, Gott habe seinen „Namen“ bis zur Parusie (vgl. 1Kor 15,28) auf Jesus übertragen (Phil 2,9–11). „Herr“ sei derzeit darum nur *einer*, Jesus. 1Kor 8,6 ist die Abwandlung des Bekenntnisses Dtn 6,4. Sie wurde für den strenggläubigen Juden Paulus notwendig, weil eine Erscheinung des Messias seinen immer vorhandenen Glauben an *Gott* – den er keinem jüdischen Volksgenossen „nach dem Fleisch“ absprach, auch keinem jüdischen Gegner (vgl. u. a. „Gott“ in 2Tim 1,3–5 mit u. a. Röm 10,1–2; 2,17–24; Tit 1,13.16; 1Tim 1,20) – als korrektur- und ergänzungsbedürftig erwiesen hatte (vgl. 1Tim 1,13ff mit Röm 10,1–2!). Zwischen 2Tim 1,3ff (*Gottes*glaube der Juden Paulus und Timotheus) und 1Tim 1,12ff (hier geht es nur um den „Unglauben“ des noch unbekehrten Paulus gegenüber dem Messias Jesus) besteht also kein Widerspruch.

Tit ersetzt „Herr“ durch Doppelgebrauch von „Retter“ für Gott und Jesus (s. 2.6). Nur 1–2Tim gebrauchen „Herr“ wie die Gemeindebriefe ab der Salutatio in Kombination mit dem Jesusnamen oder unverbunden. Ohne Kombination mit „Jesus“ finden wir „Herr“ in 1Tim 1,14; 6,15 und 15 x in 2Tim (einzige Ausnahme: 2Tim 1,2). Es ist also zu prüfen, ob Paulus, wenn er unverbunden vom „Herrn“ spricht, Gott im Kontext „Vater“ nennt (s. 2.5)?

2.1 Gott als „Vater“ im Präskript, Proömium und gesamten Anfangskapitel paulinischer Briefe

Wie wir sahen, wird Gott in der *Superkriptio* nur in Gal 1,1 „Vater“ genannt. Die Vermeidung von „Vater“ in 1–2Tim 1,1 und Tit 1,1 folgt dem paulinisch üblicheren Sprachgebrauch. Diese Vorkommen von θεός sind also genauso von der weiteren Untersuchung auszuschließen – wie die „gut paulinische“ Verwendung von „Vater“ in 1–2Tim 1,2; Tit 1,4. In die Salutatio fast aller Gemeindebriefe wird das Bekenntnis 1Kor 8,6 ohne Betonung des Monotheismus eingearbeitet. Diesem Sprachgebrauch folgen die „Past“.

Mit Ausnahme mancher, aber längst nicht aller (vgl. u. a. Röm 1,8ff; 1Kor 1,3ff; Phil 1,1ff; 2Thess 1,2ff; Phlm 4ff) einleitenden Eulogien, Danksagungen oder Doxologien (2Kor 1,3; 1Thess 1,2–3; Kol 1,3; Eph 1,3; vgl. Gal 1,4–5) ist es im Corpus Paulinum unüblich, Gott im Briefbeginn (außer in der Salutatio) „Vater“ zu nennen (Ausnahmen: Gal 1,1; Kol 1,12; Eph 1,17). Vgl. insgesamt die Vorkommen von θεός ohne „Vater“ in den kompletten ersten Kapiteln Röm 1,1.3.7a.8.9.10.16.17.18 (2x).19 (2x).21 (2x).23.24.25.26.28 (2x).32; 1Kor 1,1.4. (2x).9.14.18.20.21 (3x).24 (2x).25 (2x).27 (2x).28.29.30; 2Kor 1,1 (2x).4.9.12 (2x).18.19.20 (2x).21.23; Gal 1,10.13.15.20.24; Phil 1,3.8.11.28; 1Thess 1,4.8.9 (2x) und vgl. Phlm 4. Wenn wir mindestens 1Tim 1,1–5, Tit 1,1–5 und 2Tim 1,1–8 als briefeinleitende Abschnitte betrachten, weil hier wesentliche Themen des jeweiligen Briefs vorab angedeutet werden, so wäre es in diesen Passagen (außer in der Salutatio) unpaulinisch, Gott „Vater“ zu nennen. Für die weitere Untersuchung verbleiben also maximal folgende Vorkommen von θεός ohne „Vater“: 1Tim 1,11.17; 2,5; 3,5.15; 5,5; 6,1.11.17; 2Tim 2,9.14.15.19.25; 3,17; Tit 1,7.16; 2,5.10.11.13; 3,4.8.

2.2 Die Rede von Gott in der Formel ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

In Röm 3,20; 14,22; 1Kor 1,29; 2Kor 4,2; 7,12; 8,21; Gal 1,20 und in 1Tim 2,3; 5,4.21; 6,13; 2Tim 2,14; 4,1 finden wird die Wendung ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Gott wird hier nie „Vater“ genannt. Die Formel entstammt der LXX und fehlt im „griechischeren“ Tit. Auch diese Vorkommen von θεός ohne „Vater“ in 1–2Tim sind also von der weiteren Untersuchung auszuschließen. Es verbleiben 1Tim 1,11.17; 2,5; 3,5.15; 5,5; 6,1.11.17; 2Tim 2,9.14.15.19.25; 3,17; Tit 1,7.16; 2,5.10.11.13; 3,4.8.

Nur in Tit fehlt die die alttestamentlich-jüdische Formel „im Gesetz“ ablösende „in Christus“-Formel (vgl. u. a. Röm 3,19 und dann Röm 3[20–]24). Tit ersetzt das JHWH-Synonym „Herr“ durch „Retter“. Den Gemeindebriefpräskripten und Tit 1,1–4 fehlt die dreimalige, die Messianität betont voranstellende Reihenfolge „Christus Jesus“ in 1–2Tim 1,1–2, die beide Briefe auch im Briefkorpus fast ausnahmslos bevorzugen. Tit bevorzugt „Jesus Christus“ (1,1; 2,13; 3,6). Gott handelt in Tit, nicht aber in 1–2Tim, nur indirekt über Mittlermächte (Tit 1,3; 2,11; 3,4). In Tit 1,1–4 (anders Röm 1,1–7) und sonst in Tit fehlt jeder explizite AT-Gebrauch und Hinweis auf die Schrift (anders 1Tim 1,7ff; 2Tim 3,15–16 u. ö.). Stattdessen wird mit einem nichtjüdischen „Propheten“ argumentiert. Nur Tit kennt kein οὐνο-paraeneticum (anders 1Tim 2,1.8; 3,2; 5,14; 2Tim 1,8; 2,1.21 und alle Gemeindebriefe), stellt die hellenistische Tugendlehre ihrer Begründung immer voran (1,6ff vor 1,10ff; 2,1ff vor 2,11ff; 3,1ff vor 3,3ff) und arbeitet u. a. sogar mit einer hellenistischen Kardinaltugendtrias „besonnen, gerecht, fromm“ in Gemeindeleiter- und Gemeindeinstruktionen (1,8; 2,12). Die Rechtfertigungslehre von Röm 1–8 wird komprimiert in Tit 2,10–3,8 für hellenistische und hellenistisch-jüdische Neugetaufte in ihre Begrifflichkeit übersetzt. Vgl. u. a. Tit 2,11–12; 3,3–4 mit Röm 2,4; Tit 3,3–7 mit u. a. Röm 5,5b–11. Tit ist wohl die „griechischste“ Schrift des NT.

2.3 Die Rede von Gott im Rahmen der Soteriologie

In etlichen Briefen des Corpus Paulinum wird unter Verwendung von σώζω κτλ. von „Rettung“ gesprochen (außer in Gal, Phlm, Kol) – σώζω: Röm 5,9.10; 8,24; 9,27; 10,9.13; 11,14.26; 1Kor 1,18.21; 3,15; 5,5; 7,16 (2x); 9,22; 10,33; 15,2; 1Thess 2,16; Eph 2,5.8; 2Thess 2,10; σωτηρία: Röm 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11; 2Kor 1,6; 6,2 (2x); 7,10; Phil 1,19.28; 2,12; 1Thess 5,8.9; Eph 1,13; 2Thess 2,13; σωτήρ: Phil 3,20; Eph 5,23; σωτήριον: Eph 6,17; (vgl. auch άσωτία: Eph 5,18). Und in den „Past“: σώζω in 1Tim 1,15; 2,4.15; 4,16; 2Tim 1,9, 4,18; Tit 3,5; σωτήρ: 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2Tim 1,10; Tit 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6; σωτηρία: 2Tim 2,10; 3,15. Tit fällt quantitativ mit allein 6x σωτήρ plus 1x auch noch σωτήριος (2,11; vgl. 1x άσωτία in Tit 1,6) aus dem paulinischen Rahmen. Solche Häufigkeit von σωτήρ wie in nur 659 Worten des Tit gibt es sonst im NT und bei den „apostolischen Vätern“ nicht.

Weder „Past“ noch Gemeindebriefe verwenden „Vater“ in Aussagen und Sätzen, die Worte der Wortgruppe σώζω κτλ. enthalten. Röm 8,24 gehört nicht mehr zum Kontext 8,14–15, 2Thess 2,10.13 gehören nicht mehr zu 2Thess 2,16 und Eph 5,20 ist kurz nach άσωτία in 5,18 keine wirkliche Ausnahme, während Eph 5,23 nicht im Kontext von 5,20 steht. „Vater“ ist für den direkt oder durch Christus und menschliche Missionare rettenden Gott paulinisch unüblich. Tit 1,4 ist keine Ausnahme („Vater“ neben „Retter“). „Vater“ ist in der Salutatio paulinisch ein Muss. Tit folgt dieser Grundregel.

Es besteht die Möglichkeit, dass die im Kontext von σώζω κτλ. für Paulus unangebrachte Verwendung von „Vater“ auch deshalb in den „Past“ zurücktritt, weil diese Briefe – von Missionsleiter zu Missionsmitarbeitern – die Soteriologie stärker betonen¹⁰. Paulus sah sich als Menschenretter (vgl. u. a. Röm 1,16–17; 1Kor 9,22; 10,33; vgl. 1Tim 2,4–7; 2Tim 2,10 u. ö.). Die „Past“ erwarten von ihren Adressaten selbiges (vgl. u. a. 1Tim 4,16 und das Hauptthema Soteriologie in Tit 2,10–3,7). Wenn aber von Gottvater im Kontext von σώζω κτλ. paulinisch

10 Zur Soteriologie und missionarischen Ausrichtung der „Past“ vgl. H. Marshall: Salvation in the Pastoral Epistles, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel*, Tübingen 1996, 449–469; F. Jung: *Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, NTA, NF 39, Münster, 2002, 321–332; A. Wucherpfennig: *Missionarische Kirche im Neuen Testament. Paulus, Lukas und die Pastoralbriefe als Stationen einer Entwicklung innerhalb des frühen Christentums*, in: *Geist und Leben* 76, 2003, 434–445; G. M. Wieland, *The Significance of Salvation. A Study of Salvation Language in the Pastoral Epistles*, PBM, Milton Keynes, 2006; B. Mutschler: *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz*, WUNT 256, Tübingen, 2010, 179–186. Gegen Mutschlers Behauptung (ebd. 184), Tit sei die einzige Schrift im NT, die „Herr“ nicht gebrauche, sei auf das Fehlen dieses Titels auch in 1–3 Joh hingewiesen. Allerdings ist Tit die einzige Schrift im NT, die „Herr“ durch Doppelgebrauch von „Retter“ für Gott und Jesus ersetzt („Retter“ nur in 1Joh 4,14 und im Evangelium in Joh 4,42 im Munde von Samaritanern).

nicht gesprochen wird, verbleiben für die weitere Untersuchung höchstens diese Vorkommen von θεός ohne „Vater“: 1Tim 1,11.17; 3,5.15; 5,5; 6,1.11.17; 2Tim 2,9.14.15.19.25 und evtl. 3,17? (Soteriologie ist nach 3,15 Hauptthema); Tit 1,7.16; 2,5 und evtl. 3,8? (Rettung ist in Tit [2,10–]3,3–7 das aus 1,3.4 aufgenommene, nun entfaltete Hauptthema).

2.4 Die Rede von Gott in Tugend- und Lasterkatalogen

Tugend- und Lasterkataloge haben bes. in 1Tim und Tit eine andere Funktion als in anderen Briefen des Corpus Paulinum¹¹. Sie zählen oft *Eignungskriterien* auf, die Menschen erfüllen müssen, um als Gemeindeleiter oder für die Versorgung durch die Gemeinde u. ä. infrage zu kommen. Lasterkataloge nennen u. a. indirekt weitere Kriterien, die mögliche Kandidaten ausschließen, weil sie sich nicht so verhalten, wie es in Tugendkatalogen gefordert wird (vgl. insbes. Tit 1,6–9 als Gegenentwurf zu 1,10–16). Wie dem auch sei – wenn wir die Textstellen unter 1. durchsehen, stellen wir fest, dass Gottvater – mit Ausnahme von Kol 3,17 (s. u.) und Eph 4,6; 5,20 – nicht im Kontext von Tugend- oder Lasterkatalogen vorkommt. In Eph 4,6 ist die Rede vom „Vater“ sowohl durch die Einarbeitung von 1Kor 8,6 als auch durch υἱός in 4,13 mitbedingt. In Eph 5 werden „Kinder“ (5,1.8) des „Vaters“ (5,20) unterwiesen. In Kol 3 wird in 3,1.6.12.16 Gott nicht, aber dann in 3,17 doch einmal „Vater“ genannt. Wie durch reichliche Verwendung von „Herr“ ausschließlich in Kol 3,13–4,1 (3,13.17.18.20.22.23.24; 4,1, sonst nur 1,3.10; 2,6; 4,7.17) bes. die „Herren“ der Sklaven (3,22) sprachlich dem „Herrn“ Jesus (3,17) / „Christus“ (3,24) unterstellt werden (4,1), so beschließt der Gelenkvers 3,17 die gesamtgemeindlichen ethischen Weisungen Kol 3,1–17 zugleich als Einleitung der Haustafel 3,18ff mit dem Signalwort „Vater“ nahe vor 3,21. Die „Väter“ unterstehen dem „Vater“.

Auch in unumstrittenen Gemeindebriefen finden wir Tugend- und Lasterkataloge und im Kontext nicht wenige Vorkommen von θεός immer ohne „Vater“, zum Beispiel Röm 1,29–32 (vgl. θεός in 1,18.19 (2x).21 (2x).23.24.25.26.28 (2x).32); Gal 5,19–23 (vgl. 5,21); Phil 4,8 (vgl. 4,6.7.9); vgl. θεός ohne „Vater“ auch im Rahmen der „bürgerlichen“ Ethik 1Thess 4,1ff (4,1.3.5.7.8).

Wenn wir die Texte unter 1. betrachten, kann man generell sagen, dass „Vater“ in paraenetischen, nichttheologischen Texten des Corpus Paulinum wenig vorkommt. Ausnahmen sind eben Kol 3,17; Eph 4,6; 5,20 und auch Röm 15,6

11 Zum Hintergrund der Tugendkataloge in den „Past“ vgl. B. A. Paschke: The cura morum of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles, ZNW 98, 2007, 105–119. Zu den teilweise erheblichen Unterschieden der Tugendkataloge in den „Past“ vgl. R. Fuchs: Bisher unbeachtet. Zum unterschiedlichen Gebrauch von ἀγαθός, καλός und καλῶς in den Schreiben an Timotheus und Titus, in: *European Journal of Theology*, 2006, 15–33.

am Ende des ethisch unterweisenden Briefteils Röm 12–15. Aber in Röm 15,6 wird 1Kor 8,6 aufgenommen. Die „Past“ wollen eher Verhalten regeln, nicht lehren. Theologie gerinnt in ihnen zu gut lehrbaren, knappen Formeln und hymnischen Texten oder (statt Verben) zu Substantiven und Adjektiven als Stich- oder „Konzentratworte“, deren Inhalte geschulte Lehrer selbstständig entfalten konnten. Auch der paraenetische Gesamtcharakter der „Past“ könnte dazu führen, dass die Verwendung von „Vater“ – anders als in Schreiben, in denen Paulus seine Lehre entfalten muss¹² – zurücktritt. Im Kontext ihrer Tugend- und Lasterkataloge verzichten die „Past“ in 1Tim 3,5; 5,5; Tit 1,7 und – evtl. damit vergleichbar – auch in 2Tim 2,(24–)25 jedenfalls „gut paulinisch“ auf die Gottesbezeichnung „Vater“. Es verbleiben als möglicherweise „unpaulinische“ Auslassungen von „Vater“ 1Tim 1,11.17; 6,1.11.17; 2Tim 2,9.14.15.19 (evtl. auch 3,17? 2,24–25?¹³) und Tit 1,16; 2,5; und evtl. 3,8?¹⁴

Ab hier können wir das Ausschlussverfahren verlassen. Wenige Vorkommen von θεός ohne „Vater“ in den „Past“ könnten unpaulinisch sein. Die weitere Untersuchung erweist aber auch diese als „paulinisch“.

2.5 „Vater“ im Kontext der Verwendung des Titels „Herr“

Paulus nennt Gott fast (s. u.) ausnahmslos dann gelegentlich „Vater“, wenn er ausdrücklich Jesus im selben Atemzug das JHWH-Synonym „Herr“ zuspricht. Sein Denken ist von Bekenntnisartigen Texten wie 1Kor 8,6 und Phil 2,9–11 geprägt (vgl. die Texte unter 1.). Wie in 1Kor 8,6 wird der „Vater“ dabei zumeist vor dem „Herrn“ Jesus erwähnt (Ausnahmen: Röm 6,4; Gal 1,1; 1Kor 15,23–24; Phil 2,11; Vgl. Eph 2,18; 4,6; Kol 3,17). Gott ist nur *einer* und gelegentlich als „Vater“ von Jesus zu unterscheiden, wenn dieser alttestamentlich Adonaj / „Herr“ genannt wird. Die wenigen Ausnahmen sind Röm 6,4; 1Kor 15,(22–)24; Gal 1,1; vgl. Eph 3,14–17. Hier wird unverbunden von „Christus“ gesprochen und dennoch Gott zugleich „Vater“ genannt. Besonders in 1Kor 15,22–24 geht es aber auch um den Unterschied zwischen Jesus, der jetzt Gottes Herrschaft inne-

12 Vgl. beispielsweise in 1Kor 9x nur das besser für eine Lehrentfaltung geeignete Verb σφίζω. Die Past oder Phil bevorzugen für gut geschulte Adressaten (vgl. Phil 4,1–2.8–9) knapp zusammenfassende Substantive und Adjektive dieser Wortgruppe. Vgl. ferner das Adjektiv ὀφείλιμος im NT nur gegenüber loyalen und ausgebildeten Lehrern in 1Tim 4,8; 2Tim 3,16; Tit 3,8, aber in 1Kor verwendet Paulus als Vorbild der Korinther das Verb ὀφειλέω. Wenig Gebildeten (1Kor 3,1–3) muss erst noch dargelegt werden, dass Liebe (1Kor 12,31–13,13) in Taten und Worten/Lehre sich selbst (1Kor 13,3; vgl. 1Tim 4,8) und anderen (1Kor 14,6) „nützen“ möchte.

13 In 2Tim 2,24–25 entfällt „Vater“ evtl. wegen des paraenetischen Kontextes und in 3,17 evtl. auf Grund des soteriologischen Oberthemas des Abschnitts 2Tim 3,15–17 (s. o. unter 2.3 und 2.4).

14 Soteriologie war zuvor in Tit 3,3–7 Hauptthema! (s. o. unter 2.3).

hat, die er am Ende der Zeit dem „Vater“ übergibt. Nach 1Kor 15,28 ist Jesus außerdem Gottes „Sohn“. Dies wird die Bezeichnung „Vater“ zuvor mitbedingen (vgl. 1Thess 1,10 nach 1,2–3). In Eph 4,6 wird das urchristliche Bekenntnis 1Kor 8,6 wieder anders verarbeitet. Nur hier wird Gott als „Vater“ von dem „einen Herrn“ unterschieden, ohne diesen „Herrn“ ausdrücklich als Jesus Christus zu identifizieren. „Der Sohn Gottes“ in Eph 4,13 könnte außerdem die Gottesbezeichnung „Vater“ vorab mitbedingen. Ansonsten gilt jedoch die Grundregel in den zwölf Briefen des Corpus Paulinum, die den Titel „Herr“ verwenden: Wenn in Variationen nur unverbunden vom „Herrn“, von dem „einen Herrn“, von „dem Herrn“ oder in 1Tim 1,14; 2Tim 1,8 ohne Hinzufügung des Jesusnamens von „unserem Herrn“ gesprochen wird (nur hier im Corpus Paulinum!), erzwingt dies nie die Gottesbezeichnung „Vater“, wenn Gott im Kontext erwähnt wird.

Sehr schön können wir dies am Beispiel des Sprachwechsels in Röm 9–11 sehen. In Röm 1–8 legt Paulus das Evangelium für *alle* Menschen dar. Ab Röm 9 jedoch wendet er sich dem Thema Israel zu. Zuvor hatte Paulus häufig den Jesusnamen als „Konzentratwort“ für die Menschwerdung Jesu für alle Menschen verwendet und ihm meistens auch den Titel „Christus“ hinzufügt, um Jesu Herkunft aus Israel und seine Bedeutung nur für die Juden in Erinnerung zu rufen (Daher kann es bei Paulus nie „*unser*“ Christus heißen. Messias ist Jesus nur für die Juden). An anderen Stellen fügt Paulus im Kontext Röm 1–8 dem Jesusnamen „unser Herr“ und bisweilen sowohl „Christus“ als auch „*unser* Herr“ hinzu (nur in 1,7 ohne Personalpronomen 1. Plur.), um Jesu Bedeutung für alle, Juden wie Heidenchristen, knapp auszudrücken. Dann aber verlässt Paulus diesen Sprachgebrauch und spricht überleitend zu Röm 9–11 schon ab 8,9 (Ausnahme: der Abschluss von Röm 1–8 in 8,39 und evtl. 8,34) wie ein Judenchrist nur noch unverbunden vom „Christus“ / Messias mit und ohne Artikel (Röm 8,9.10.11.17.34.35; 9,1.3.5; 10,4.6.7.17). Zuvor kam „Christus“ unverbunden nur 6x (5,6.8; 6,4.8.9; 7,4) neben 19x Christustitel *mit* Jesusnamen vor (1,1.4.6.7.8; 2,16; 3,22.24; 5,1.11.15.17.21; 6,3.11.23; 7,25; 8,1.2.). Ebenso spricht Paulus in Röm 9–11 nur noch vom „Herrn“ (9,28.29; 10,12.13.16; 11,3.24, vorher so nur 4,8). Ausnahme: Röm 10,9 („Herr ist *Jesus*“). Im Rahmen von Röm 1–8 kann in 1,7 und später im Brief in Röm 15,6 das Bekenntnis verarbeitet werden, dass Gott unser bzw. der „Vater“ und Jesus Christus der „Herr“ ist. Es kann in Röm ferner vom „Vater“ im Unterschied zu „Christus“ (Röm 6,4) oder im Zusammenhang der Rede von „Söhnen“ und „Sohnschaft“ (Röm 8,14–15) gesprochen werden. Aber in Röm 9–11 ist Gott trotz „Kinder Gottes“ in 9,8 nie „Vater“: Röm 9,5.6.8.11.14.16.20.22.26,10,1.2.3 (2x); 9; 11,1.2 (2x).8.21.22 (2x).23.29.30.32.33.

Der Sprachwechsel in Röm 9–11 geschieht umfangreicher. Ein weiteres Beispiel: Während in Röm 1–8 die jetzige Zeit der „Gnade“ Gottes für *alle* Menschen thematisiert wird (vgl. „Gnade“ in 1,5.7; 3,24; 4,4.16; 5,2.15 (2x).17.20.21; 6,1.14.15.[17]; [7,25]; vgl. 8,32), fehlt χάρις in Röm 9–11 fast (Ausnahme: 11,5–6). An ihre Stelle tritt im Rahmen der *Israelthe-*

matik ein Schlüsselbegriff der alttestamentlich-jüdischen Theologie. Zuvor spricht Paulus nicht, dann aber – mit und ohne Schriftzitat – so häufig wie sonst nie in seinen Briefen von Gottes „Barmherzigkeit“: Röm 9,15 (2x).16.18.23; 11,30.31 (2x).32. Dies tut er in Röm nur noch einmal in 15,9 („Gnade“ nach Röm 11 nur in 12,3.6; 15,15 und 16,20). Vgl. den typisch paulinischen Sprachwechsel von „Gnade“ in Gal 1,3.6.15; 2,9.21; 5,4; 6,18 zu einmalig „... *Barmherzigkeit* über ... das *Israel* Gottes“ in Gal 6,16, oder vgl. die jeweils dreimalige Rede vom *Erbarmen* Gottes und / oder Christi im Briefanfangskapitel nur von 1–2Tim, also nur gegenüber dem Judenchristen Timotheus (vgl. Apg 16,1ff; 2Tim 1,3ff), und zwar nicht nur in 1Tim 1,13.16; 2Tim 1,16.18, sondern schon auffällig „unpaulinisch“ gleich in der Salutatio 1–2Tim 1,2: „Gnade, *Barmherzigkeit*, Frieden“. Im NT wird sonst nur Lk/Apg mit mehreren Hinweisen auf Gottes „Barmherzigkeit“ eingeleitet: Lk 1,50.54.58.72.78 (auch sonst finden wir ἔλεος κτλ. bei Lukas nur in innerjüdischer Kommunikation: Lk 10,37; 16,24; 17,13; 18,38.39). Vgl. einleitend je einmal 1Ptr 1,3; 2Jh 3; Jud 2. Der Verfasser von 1–2Tim imitiert nicht den Juden Paulus, sondern denkt und schreibt wie er. Mit Ausnahme (?¹⁵) von Phil 2,27 spricht Paulus fast nur im Hinblick auf sich selbst als einem Juden gelegentlich – wie in 1Tim 1,13 – von einem, „der vom *Herrn* die *Barmherzigkeit* empfangen hat“ (1Kor 7,25; vgl. im Wir-Stil evtl. Timotheus [1,1] mit einbeziehend: 2Kor 4,1). Alle hier aufgeführten Vorkommen von ἔλεος κτλ. sind auch schon fast alle Vorkommen im Corpus Paulinum (nur noch Eph 2,4; Tit 3,5¹⁶)! Wir sehen, wie bewusst diese für einen Juden höchst kostbare Rede von der „Barmherzigkeit“, basierend auf der Bundestreue Gottes gegenüber Israel (vgl. Röm 9,1ff), verwendet oder vermieden wird. Wenn Paulus nur einmal in Röm 15,9 auch mit Blick auf die Heidenchristen von der „Barmherzigkeit“ Gottes spricht (Röm 15,9), dann eben nur, weil sie für ihn und seine Schüler durch den Messias Jesus zum „Israel“ (Gal 6,16), zum „Eigentumsvolk“ (Tit 2,14 vor 3,5) und zum „Haus/Bau/Tempel Gottes“ (vgl. u. a. 1Kor 3,11ff; Gal 6,10; Eph 2,19–21) oder, hellenistisch-römisch ausgedrückt, zur „Bürgerschaft“ Gottes dazugehören (Phil 3,20–21). Diese neue Gemeinschaft ist auch in Eph 2 Thema. Die einmalige Rede von der „Barmherzigkeit“ Gottes in Eph 2,4, vor in 2,5.7.8 mehrmals der „Gnade“, könnte – wie in Röm 15,9 – absichtliche Aufnahme alttestamentlicher Sprache sein, um die getauften Nichtjuden als „Vollmitglieder“ im Volk Gottes sprachlich angemessen willkommen zu heißen.

Unverbundener Gebrauch von κύριος führt nach paulinischem Denken nicht dazu, Gott im selben Zusammenhang „Vater“ zu nennen, auch nicht in den „Past“:

In *Tit* wird „Herr“ sogar durch „Retter“ ersetzt (s. u.), kann also nicht, Jesus hinzugefügt, gelegentlich zur Gottesbezeichnung „Vater“ führen. Die unter 2.4 genannten Vorkommen von θεός ohne „Vater“ in Tit 1,16; 2,5; und evtl. 3,8 können von daher nicht weiter als evtl. unpaulinisch eingestuft werden. Tit betont zudem insgesamt die Soteriologie ganz auffällig einseitig. Im gesamten Brief wäre wohl die Gottesbezeichnung „Vater“ eher unpaulinisch. Tit ist außerdem der Brief im Corpus Paulinum, der Jesus im Vergleich zu Gott und im Verhältnis zum Wortbestand bei weitem am wenigsten erwähnt (nur je 2x im Präskript und

15 Wir wissen nicht, ob Epaphroditos Jude oder Nichtjude war.

16 Zum Sprachwechsel in Tit von mehr hellenistischer Begrifflichkeit zu gegen Ende immer mehr auch urchristlich-biblicher Sondersprache vgl. Fuchs, Unterschiede (s. Anm. 5), 153–159.

Briefkorpus, aber Gott 13x; schon im Präskript übertrifft Tit mit der 5-maligen Erwähnung von Gott selbst die 4 x in Röm 1,1–7). Er ist eher eine *theo*-logische Schrift, wie gleich die Voranstellung von Gott in 1,1 ankündigt. Tit stellt Gott auch sonst Christus streng voran. 1–2Tim erwähnen Christus ab jeweils der Superskriptio häufig vor Gott. Da Gott im Corpus Paulinum fast ausnahmslos nur dann „Vater“ genannt wird, wenn im Kontext auch der „Herr Jesus (Christus)“ erwähnt wird (vgl. 1.), könnte Gott, wenn überhaupt, paulinisch nur im Kontext der Erwähnungen Jesu in Tit 1,1,4; 2,13; 3,6 als „Vater“ bezeichnet werden. Außer in Tit 1,1 ist dies aber auf Grund der Verwendung von $\omega\tau\eta\rho$ κτλ. bei den anderen drei Erwähnungen Jesu im dazugehörigen Kontext in Tit 1,3; 2,10.11; 3,4 paulinisch nicht möglich (s. 2.3) und in einer Superskriptio wird Gott paulinisch gewöhnlich kein Attribut hinzugefügt (s. 2 und 2.1).

In 1Tim wird „Herr“ absichtlich als eine sonst im Corpus Paulinum so nicht vorkommende Briefklammer jeweils dreimal nur in Kap. 1 und 6 eingesetzt: 1Tim 1,2.12.14 und 1Tim 6,3.14.15, jeweils zuletzt in 1,14 und 6,15 unverbunden. Im Kontext dieser beiden Stellen wäre paulinisch also die Bezeichnung Gottes als „Vater“ unüblich. Auch bei der Verarbeitung des Bekenntnisses 1Kor 8,6 in 1Tim 2,4–5 muss „Herr“ fehlen, um die Beschränkung des Gebrauchs auf Kap. 1 und 6 nicht zu durchbrechen¹⁷. Das Bekenntnis 1Kor 8,6 wird in 1Tim 2,3–6 zudem soteriologisch ausgelegt. Vom „Vater“ kann paulinisch daher nicht gesprochen werden.

In 1Tim 1,12 und bis 1,16 ist nur von Jesus als „unserem Herrn“, nicht aber von Gott die Rede. In 1Tim 1,11 endete zuvor ein anderer Sinnabschnitt. Gott erhält in 1Tim 1,11 außerdem, wie in 1,17, hellenistische Attribute („die Herrlichkeit des glückseligen Gottes“). Es ist, wie wir später sehen werden, pauli-

17 Die bewusste Verwendung und Vermeidung von „Herr“ in den „Past“ geht soweit, dass sogar Sklavenbesitzer nicht „Herren“, sondern „Despoten“ genannt werden. In den „Past“ werden so gut wie alle Bezeichnungen von Herrschern, Wohltätern, Reichen und sonstigen über anderen Menschen stehenden Personen diesen vorenthalten und auf Gott und Jesus übertragen. Und selbst die „Könige“ in 1Tim 2,1–2 werden nur als der Fürbitte bedürftige Untergruppe aller Menschen und darum diesen nachgeordnet erwähnt. Sie werden zudem sprachlich am Ende des Briefs entgültig ihrer absoluten Macht „beraubt“. Sie sind nur „Könige des Königs“, des „Herrn der Herren“: 1Tim 6,15. Vom Kaiser ist sowieso nie die Rede und sein ehemaliger Statthalter Pilatus wird in 1Tim 6,13 nur mit seinem Vornamen Pontius, nicht mit Titel erwähnt. Vgl. K. Löning: Epiphanie der Menschenfreundlichkeit. Zur Rede von Gott im Kontext städtischer Öffentlichkeit nach den Pastoralbriefen, in: Lutz-Bachmann, M. (Hg.): *Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler*, Freiburg, 1994, 107–124. Löning weist für Tit nach, dass der Autor der „Past“ ganz im Sinne „der synoptischen Jesustradition, besonders auch der Bergpredigt und der Feldrede“ (ebd. 124) Stadtgemeinden dazu anregt, im Auftrag der Gnade Gottes als Elite die Rolle des antiken Herrschers und Wohltäters zu übernehmen. Sprachlich werde deshalb „die Requisitionskammer des ideologischen Gegners“, des Herrscherkultes, „geplündert“. Gott, der Soter, und sein Volk sind die wahren Wohltäter in der Stadt.

nisch daher ausgeschlossen, Gott hier „Vater“ zu nennen. Im Kontext 1Tim 1,12–16 geht es zudem nicht erst ab 1,15 um Soteriologie. Die erste Erwähnung Gottes erfolgt nach 1,11 wieder in 1,17. Dieser Vers schließt zwar 1,12–16 ab. Aber er nimmt kaum Bezug zum Vorhergehenden, steht zwischen soteriologischen Texten (1,12–16 und 2,1–6) und legt Gott hellenistische Attribute bei. Der Gebrauch von „Vater“ wäre somit im Kontext 1Tim 1,12–17 unapaulinisch (zu 1,11.17 s. 2.6).

In 1Tim 6,3–16 wird Jesus in 6,3 wie 6,14 zwar zweimal „unser Herr“ genannt, aber nie wird 1Kor 8,6 aufgenommen. Gott wird zwar in 6,1 („der Name Gottes“) und 6,11 („Mensch Gottes“) und mit anderen, ihn charakterisierenden Bezeichnungen auch in 6,13.17 erwähnt („Gott, der allem Leben gibt“ und „der uns alles reichlich darreicht zum Genuss“). Er erhält in 6,15 sogar den Titel „Herr der Herren“. Aber nirgends geht es – wie in 1Kor 8,6 – darum, Gott als „Vater“ von Jesus, dem „Herrn“, zu unterscheiden.

Dennoch besteht die geringe Möglichkeit, dass im Kontext von 1Tim 1 und 6 „unapaulinisch“ auf die eine oder andere Bezeichnung Gottes als „Vater“ verzichtet wird. Allerdings verzichtet auch der Paulus der Gemeindebriefe häufig darauf, wenn er Jesus „unseren Herrn“ nennt. Unter 2.6 komme ich auf 1Tim 1 und 6 zurück.

Der 2Tim gebraucht – von Tit und 1Tim abweichend – „Herr“ im Corpus Paulinum mit am häufigsten (16x)¹⁸ und im Briefkorpus und -schluss ist (wie u. a. Röm 9–11) gegenüber Timotheus nur *unverbunden* vom „Herrn“ / Adonaj mit oder ohne Artikel die Rede (1,16.18 [2x]; 2,7.19 [2x].22.24; 3,11; 4,8.14.17.18.22), auch einmalig von „*unserem* Herrn“ (1,8). Dem Autor liegt nichts an Paulusimitation. Kein anderer Paulusbrief verwendet „Herr“ so einseitig unverbunden. Nur in 2Tim „spricht“ ein Jude zu einem Juden. Und die „Past“ mit der Exegetenmehrheit wie einen Brief zu lesen, erweist sich hinsichtlich ihres Titelgebrauchs als unangebracht. Die drei Briefe sind hierin maximal verschieden. Nur 1Tim legt Gott mehrere Herrschertitel und die Bezeichnung „König der Könige“ bei. In Tit hingegen ist Gott, wie antike Götter, Wohltäter und Herrscher, lediglich „Retter“. Einmal ist er „der nicht lügende Gott“ (Tit 1,2). Sonst hat er nur *Eigenschaften* von Herrschern. In 1Tim sind Eigenschaften Gottes nie handelnde „Personen“ wie in Tit 2,11 und 3,4. In 2Tim erhält Gott gar keine Attribute (außer „Vater“ in 1,2).

Die Zahl der Exegeten, welche die drei Briefe nicht mehr als literarische Einheit lesen, nimmt zu. A. Merz meint zurecht, „dass es sich die kritische Exegese lange auf vermeintlich

18 Vgl. 2Tim gebraucht 16-mal „Herr“ = 1,3% von 1238 Worten; 1Tim 6-mal auf 1591 Worte = 0,4%; Tit -: Röm 44-mal „Herr“, also 0,6% von 7.111 Worten; 1Kor 65-mal = 0,9%; 2Kor 29-mal = 0,6%; Gal 6-mal = 0,3%; Eph 24-mal = 1,0%; Phil 15-mal = 0,9%; Kol 14-mal = 0,9%; 1Thess 24-mal = 1,6%; 2Thess 22-mal = 2,7%; Phlm 5-mal = 1,5%. Wortzahlen der Briefe s. Fuchs, *Bisher unbeachtet* (s. Anm. 11), 20.

sicherem Grund bequem gemacht hat, höchst zentrale Fragen ... wurden zu lange nicht gestellt und werden gegenwärtig auf sehr verschiedene Weise beantwortet ...“ Ob die Pastoralbriefeexegeese „zukünftig weiterhin unter der ... Voraussetzung betrieben werden wird, dass die Briefe ... ein gemeinsames Corpus formen,“ sei „eine der ... zentralen Fragen ...“¹⁹

- 19 A. Merz, *Amore Pauli*, Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes, in: *ThQ* 187, 2007, 274–294. Vgl. für die internationale Forschung den Literaturüberblick von Marshall (s. Anm. 2) und für die deutsche Forschung z. B. als Verteidiger der Einheitlichkeit G. Häfner: Das Corpus Pastorale als literarisches Konstrukt, in: *ThQ*, 2007, 258–273. Als Bestreiter der Einheitlichkeit vgl. im selben Band J. Herzer: Das Geheimnis der Frömmigkeit (1Tim 3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine methodische Problemanzeige, a. a. O. 309–329. Vgl. schon ders.: Abschied vom Konsens?, Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, *ThLZ* 129, 2004, 1267–1282. Ich habe seit 2003 begonnen, meine Bedenken gegen die Lektüre der drei Briefe als Einheit zu veröffentlichen: R. Fuchs, Unerwartete Unterschiede (s. Anm. 5); ders.: Ist die Agape das Ziel der Unterweisung (1Tim 1,5)?, Zum unterschiedlichen Gebrauch des ἀγαπ- und des φιλ-Wortstamms in den Schreiben an Timotheus und Titus, *JETH*, 2004, 93–125; ders.: Bisher unbeachtet (s. Anm. 11); ders.: Eine vierte Missionsreise des Paulus im Osten?, Zur Datierung des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs, *JETH*, 2011, 33–58. Auch Herzer hat seine Sicht inzwischen weiter dargelegt: ders.: Juden – Christen – Gnostiker, Zur Gegnerproblematik der Pastoralbriefe, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 25, 2008, 143–168; ders.: Die „Verheißung des Lebens“ (1Tim 4,8) im Spannungsfeld zwischen öffentlicher Verantwortung und persönlicher Hoffnung, in: E. Herms (Hg.), *Leben – Verständnis. Wissenschaft. Technik*, 2005, 300–311; ders.: Das ist gut und nützlich für die Menschen (Tit 3,8). Die Menschenfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik, in: *FS Günter Haufe*, Frankfurt, 2006, 101–120; ders.: Rearranging the ‚House of God‘. A New Perspective on the Pastoral Epistles, in: A. Houtman et al. (Hg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity, Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden: Brill, 2008, 547–566. Vertreter einer „modifizierten“ Einheitlichkeitshypothese wie Ch. Schaefer: Judentum und Gnosis? Die Gegnerpolemik im Titusbrief als Element literarischer Konstruktion, in: H.-U. Weidemann, W. Eisele (Hg.): *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief*, SBS 214, Stuttgart, 2008, 55–80 oder B. Mutschler (s. Anm. 10), erweisen die drei „Past“ als so verschieden, dass ihre Behandlung wie nur ein Brief aufgegeben werden muss.
- Weitere Exegeten betonen die Unterschiedlichkeit von 1Tim, 2Tim und Tit oder wenden sich gegen die Einheitlichkeits-Hypothese (alphabetisch): J. W. Aegeson: *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*, LOPS, Peabody/Mass., 2008; L. T. Johnson: *The First and Second Letters to Timothy*, AncB 35A, New York 2001; A. Kenny: *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford 1986, 98–100; H. Marshall, P. H. Towner: *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh, 1999; J. Murphy O’Connor: 2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus, in: *RB* 98, 1991, 403–418; H.-W. Neudorfer: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, Historisch Theologische Auslegung, Wuppertal, Gießen, 2004; K.-H. Ostmeyer: *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament*, WUNT 197, Tübingen, 2006, 141–160; M. Prior: *Paul the Letter-Writer and Second Letter to Timothy*, JSNT.SS 23, Sheffield, 1989; W. A. Richards: *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity, An Epistolary Analysis of the Pastorals*, SBL 44, New York, 2002; T. Robinson: Grayston and Herdan’s ‚C‘ Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles, in: *NTS* 30, 1984, 282–288; R. Schwarz: *Bürgerli-*

2Tim nennt Gott im Briefkorpus und -schluss gut paulinisch nie „Vater“, weil er „Herr“ unverbunden verwendet²⁰.

Nicht nur die Vermeidung des Sohnestitels führt zum Ausfall von „Vater“ im Briefkorpus der „Past“ (s. o. unter 1.), sondern sie folgen auch dem paulinischen Gebrauch von „Herr“. Wo der „Herr“ nicht ausdrücklich „Jesus (Christus)“ ist, nennt Paulus weder in den Gemeindebriefen noch in den „Past“ Gott im Kontext „Vater“ (Ausnahmen: Phil 4,20; Gal 1,4, aber beachte zuvor Gal 1,3; vgl. Kol 1,2, aber beachte 1,3; Eph 2,18; 3,14–15). Der Schöpfervater hat eine andere Beziehung zur Schöpfung und den Menschen als Jesus; der Christus und Herr (1Kor 8,6).

2.6 „Vater“ und andere Attribute Gottes

Der Römerbrief geht im Kleinen (vgl. u. a. häufige Verwendung der fast unpaulinischen Partikel $\tau\epsilon$ ²¹ oder Worte des $\sigma\epsilon\beta$ -Stammes im theologischen Briefteil Röm 1–11²²) wie im Großen recht eigene Wege. Paulus argumentiert in diesem Brief nicht mit seinem Vorbild, nicht von seiner Biographie und nicht von gemeinsam Erlebtem her – wie anders in 1Kor, 2Kor, Gal, Phil, 1Thess und sogar ansatzweise in Phlm 9.17.19.21. Der in vielem besondere Charakter des Röm rührt daher, dass er einen anderen (Mit-)Verfasser (vgl. Röm 16,22) und dem Absender teilweise *unbekannte* hellenistisch-römische Adressaten hat. Paulus kann ihnen kein Vorbild sein²³. So weicht Röm auch darin von anderen Briefen

ches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen: ÖBS 4, Klosterneuburg, 1983; P. H. Towner (s. Anm. 5); J. Wagner: *Die Anfänge des Amtes in der Kirche, Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, TANZ 53, Tübingen, 2011, 143–212; G. M. Wieland (s. Anm. 10). Gegen Häfner (260) scheinen mittlerweile mehrheitlich Vertreter der teilweisen oder gänzlichen Pseudonymität die übliche Einebnung der Differenzen der drei Mitarbeiterbriefe in „die Pastoralbriefe“ aufzugeben.

- 20 In 2Kor 6,17–18 wird alttestamentliche Sprache zitiert. Eph 4,6 ist die einzig echte Ausnahme.
- 21 Die Partikel $\tau\epsilon$ wird von Mk gar nicht, von Mt und Joh je nur 3x verwendet, aber von Lk 9x und Apg 151x. Sie fehlt in Gal, Kol, 1–2Thess, Phlm, Past, 1–3Joh, 1–2Petr. Vgl. Phil; Eph 1x; 2Kor 2x ; 1Kor 3x, aber Röm 18x (Hebr 20x). Röm wurde von Tertius „geschrieben“ (Röm 16,22), weswegen $\tau\epsilon$ wohl ungewöhnlich häufig auftaucht. Tertius konnte seinen Stil einbringen. Dies legen auch andere Besonderheiten des Röm nahe.
- 22 Vgl. Röm 1,18.25; 4,5; 5,6; 11,26, im Corpus Paulinum sonst nur in 2Thess 2,4 und 1Tim 1,9; 2,2; 3,16; 4,7.8; 5,4; 6,3.5.6.11; 2Tim 2,16; 3,5.12; Tit 1,1; 2,12.
- 23 Der Titusbrief unterscheidet sich vom Röm 1,1–7 sehr verwandten Präskript Tit 1,1–4 an ebenfalls darin erheblich von den Timotheusbriefen, dass nirgends von der Biographie oder vom Vorbild des Apostels her argumentiert wird (anders u. a. 1Tim 1,12ff; 2Tim 1,3ff; 3,10ff). Der Absender „verschwindet“ im Briefkorpus ganz hinter einem viel häufigeren Wir-Stil und hinter streng durchgehaltenen Ordne du an-Instruktionen (anders zum Beispiel

an dem Paulus persönlich bekannte Gemeinden ab, dass Gott wie in Tit und 1Tim öfters u. a. hellenistische Eigenschaften hat (Röm 1,23; 2,4; 3,4,5; 4,17; 8,33 [?]; 9,16,26; 11,22–23) oder eine Eigenschaft (τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ) wie eine Personen handeln lässt (Röm 2,4; vgl. Tit 3,4; 2,11).

Vgl. auch Stellen in Paulusbriefen, wo Gott anders als in 1Tim und Tit näher beschrieben wird, wo er zum Beispiel „treu“ ist (1Kor 10,13; 2Kor 1,18). Ihm wird die „Gerechtigkeit“ zugesprochen (Röm 3,21 u. ö.), die „Gnade“ (1Kor 15,10), der „Frieden“ (Phil 4,7) oder die „Weisheit“ (1Kor 1,21ff). Gott wird „der Gott der Geduld und des Trostes“, „der Gott des Friedens“ u. ä. genannt (Röm 15,5; 1Kor 14,33; Phil 4,9) oder er wird wie in 1Tim (s. u.) beispielsweise als „der lebendige (und wahrhaftige) Gott“ bezeichnet: 2Kor 3,3; 6,16; 1Thess 1,9. Paulus nennt ihn sogar „mein“ Gott (Röm 1,8; Phil 1,3; 4,19 u. ö.). Nirgends aber wird dann Gott gleichzeitig „Vater“ genannt. Nur in einer Eingangseulogie oder -danksagung kann Gott als Adressat des Gebetes neben anderem auch einmal „Vater“ sein: 2Kor 1,3. An folgenden Stellen vermeiden 1Tim und Tit also gut paulinisch die Gottesbezeichnung „Vater“, wenn sie Gott andere Attribute zusprechen:

2.6.1 Erster Timotheusbrief

1Tim 1,1: Θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν; 1Tim 1,11: (τῆς δόξης) τοῦ μακαρίου Θεοῦ; vgl. auch μακάριος in 1Tim 6,15; 1Tim 2,3: τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ; 1Tim 4,10: θεῶ ζῶντι, ... σωτῆρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν. In der Doxologie 1Tim 1,17 wird Gott insgesamt so nur in 1Tim, nie aber in Tit und 2Tim, beschrieben: „Dem *König der Äonen*, dem *unvergänglichen*, *unsichtbaren*, *alleinigen* Gott sei Ehre und Herrlichkeit von den Äonen zu den Äonen. Amen.“

Vgl. ferner: 1Tim 3,15b; 4,10: „der lebendige Gott“ und 1Tim 6,13: τοῦ Θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα; vgl. 6,17: „der uns alles reichlich darreicht zum Genuss“.

In 1Tim 6,14–15 erklingt wieder eine Doxologie: Die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus „wird... der *glückselige* und *alleinige Herrscher/Machthaber*, der *König der Könige* und *Herr der Herren* zeigen, der, der allein die *Unsterblichkeit* hat, der in einem *unzugänglichen Licht* wohnt, *den kein Mensch gesehen hat und auch keiner sehen kann*, dem sei *Ehre* und ewig *Macht*. Amen“. Auch wenn hier Θεός fehlt, kann derjenige, der die Erscheinung(en) Jesu initiiert wird, nur Gott sein. Der Verfasser nimmt 1Tim 1,11,17 wieder auf und steigert das Gotteslob durch größere Titelvielfalt und -qualität. So entsteht eine doxologische Briefrahmung, die 1Tim von allen anderen Briefen im Corpus Paulinum unterscheidet.

„Ich“ in 1Tim 2,1–3,1ff; 5,14ff). Tit geht wohl davon aus, dass Paulus auf Kreta unbekannt war. Vgl. Fuchs, Vierte Missionsreise (s. Anm. 19).

Gebet ist in 1Tim „vor allem anderen“ (2,1–2) das Wichtigste. Es wird – im Verhältnis zum Wortumfang – mit am häufigsten im Corpus Paulinum praktiziert und thematisiert (1,11.12–17; 2,1–2.8; 4,3–5; 5,5; 6,15–16). Völlige Gebetslosigkeit stellt Tit an das andere Ende des Corpus Paulinum²⁴.

Das Lob des alleinigen Gottkönigs und „Herrn der Herren“ in 1Tim 6,15 passt zum Thema dieses Briefs. Mit 1Tim 1,11.17; 6,15–16 werden die „Könige“ (2,2) Gott unterstellt – wohl gegen den in Ephesus im Wettkampf mit anderen kleinasiatischen Städten praktizierten Herrscherkult.

Möglicherweise ist in geringerem Maß auch die Sprache des 2Tim und evtl. des Tit u. a. aus dem Artemis- und Herrscherkult übernommen, um in der Sprache hellenistischer Nichtchristen Gott und Jesus als die wahren Regenten und Retter zu verkündigen. 2Tim schaut ausdrücklich und rückblickend in die Gegend um Ephesus (2Tim 1,15ff; 4,12.14–15.19). Dafür, dass Artemis auf Kreta in besonderer Weise verehrt worden sein soll, konnte ich allerdings keine Belege finden. Immerhin schreibt H. Stettler (im Anschluss an C. Spicq) zu Tit 2,13: Dass Jesus hier als „großer Gott“ bezeichnet werde, „könnte eine bewusste Antithese gegen heidnische Kulte sein... Insbesondere liegt ein Bezug auf die ‚große Artemis‘ nahe, die in beiden Bestimmungsorten der Past (vgl. 1Tim 1,3; Tit 1,5), nämlich in Ephesus (vgl. Apg 19,28.34) wie auf Kreta, ihrer Lieblingsinsel, verehrt wurde. Auch im hellenistischen Herrscherkult wird μέγας als ‚Regententitel‘ gebraucht“²⁵. Es mag auch sein, dass Tit 2,13 hellenistisch allgemeinverständlich formuliert worden ist und der Verfasser hier nicht in eine bestimmte Situation sprechen will. Vielleicht schreibt er ja von den Spannungen in Ephesus beeinflusst. Wie dem auch sei – jedenfalls warfen laut Apg 19 die Gegner der Christengemeinde in Ephesus dieser vor, durch sie würde bald „der Tempel der großen Göttin Artemis für nichts erachtet und auch ihre herrliche Größe (vgl. „groß“ in 1Tim 3,16; 6,6; Tit 2,13), die ganz Asien und der Erdkreis verehrt (σεβεται), vernichtet“. Den Christen wurde also „Gottlosigkeit“ (Asebeia) vorgeworfen. Nur 1Tim arbeitet allerdings intensiv mit Worten des σεβ- Stammes, um die Gegner als Aseboi zu erweisen (ab 1,9). Sie seien unter frommem Deckmantel (vgl. so auch 2Tim 3,2–5) *habgierig* und so „gegen die der Eusebeia gemäße Lehre“ (1Tim 6,3ff; vgl. Apg 19,23ff!). Die Christen hingegen leben die wahre Eusebeia sowohl persönlich als auch in der Gesellschaft und in der Familie, einschließlich des Gebetes für alle Menschen samt Königen und allen Machthabern: 1Tim 2,2; 3,16; 4,7.8; 5,4; 6,3.5.6.11. Asebeia und Eusebeia werden auch in 2Tim und Tit thematisiert, in 2Tim ausdrücklich gegen z. T. identische Gegner in Kleinasien (2Tim 1,15ff; 2,[16: Asebeia–]17; 4,12.14–15; vgl. 1Tim 1,20). Hier dürfte ein Reflex der Auseinandersetzungen mit u. a. Artemisverehrn vorliegen: 2Tim 2,16; 3,5.12. Vgl. undramatischer, aber evtl. ebenfalls Sprache aus der Situation des Verfassers: Tit 1,1; 2,12–13. Das Thema Asebeia und Eusebeia wird jedoch nur in 1Tim von Kapitel zu Kapitel dramatischer und polemischer zu einem Hauptthema. Christen leben „fromm“ und „gottesfürchtig“. Sie sollen sich so als ungefährlich für den allgemeinen Frieden erweisen bzw. diesem dienen (vgl. nach 1,9 bes. dann in 2,1ff; 2,2.8.10). Seit der Gemeindegründung wurden laut Apg 19,9–10 und 19,23ff (vgl. 1Tim 1,20) die Christen angegriffen (1Kor 15,32; 16,9; eine „große“ Tür – eine polemische

24 Fuchs, *Unterschiede* (s. Anm. 5), 43–44; Ostmeyer (s. Anm. 19), 160.

25 H. Stettler: *Die Christologie der Pastoralbriefe*, WUNT 105, Tübingen, 1998, 258.

Spitze?; vgl. ferner 2Kor 1,8) und öffentlich „gelästert“, d. h. in Verruf gebracht. 1Tim könnte gegnerische Polemik aufnehmen und gegen sie verwenden.

Auch Apg möchte die Christen als „fromm“ in Schutz nehmen, und zwar spätestens nach der Einführung Apg 1–2 gleich in Apg 3–4. Vgl. darin bes. den Auftakt in 3,12: christliches Glaubensleben wird bei der ersten apostolischen Wundertat nichtchristlichen Lesern u. a. als praktizierter Tempelgang und Armenfürsorge, d. h. – mit ihren Worten zusammengefasst – als *Eusebeia* erklärt. Die Glaubenspraxis wird zuvor in 2,44–47 (Armenfürsorge, Tempelkult, Gunst des Volkes) und danach gleich wieder in 3,16 zu einem „aus eigener Kraft“ praktizierten Außenaspekt des übergeordnet wichtigeren, heilsrelevanten Glaubens erklärt, zur Außenseite der eigentlichen Gottes- und Christusbeziehung. Gleiches geschieht in 1Tim: Christusglaube rettet (1,15–2,6). *Eusebeia* ist in diesem Kontext eine allen Menschen hilfreiche, einladend beeindruckende Gottesfurcht (2,2.10; vgl. 2,8), ist ein nach außen hin den Glauben verkündigender Aspekt desselben, einschl. in 3,15 einer Anspielung auf den „anderen“ Tempelkult („Säule“, „Fundament“, „Haus Gottes“) der Christen (3,9.15–16). Der Verfasser sieht in Feinden des Paulus aus Ephesus gefährliche Hauptgegner (vgl. von Apg 19,9 an bis Apg 21 und bes. darin Apg 19,33f mit 1Tim 1,20; 2Tim 4,14–15 und Apg 21,27).

Neben Gal 1,1 („Vater“) ist 1Tim 1,1 die einzige Superkription im Corpus Paulinum, die Gott ein Attribut hinzufügt: „unser Retter“. Nachahmung paulinischer Absenderangaben liegt also nicht vor. Der Titel fungiert als programmatisches Signal. Im Brief ist – anders als in Tit und 2Tim – nur Gott, nie Jesus, „Retter“, genauer: Gott ist „Retter“ einer heftig satanisch-dämonisch umlagerten, angefeindeten Gemeinde (1,20; 2,11ff; 3,6; 4,1ff; 5,11–15).

Kein Brief des Corpus Paulinum erwähnt so häufig wie 1Tim in nur 1591 Worten und außerdem *zugleich* den Versucher (vgl. 1Tim 2,14), „Diabolos“ (1Tim 3,6.7, sonst nur Eph 4,27; 6,11), „Satan“ (1Tim 1,20; 5,15; vgl. Röm 16,20; 1Kor 5,5; 7,5; 2Kor 2,11; 11,14; 12,7; 1Thess 2,18; 2Thess 2,9), „Geister/Dämonen“ (nur 1Tim 4,1 und 1Kor 10,21–22) und Engel (3,16; 5,21, sonst Röm 8,38; 1Kor 4,9; 6,3; 11,10; 13,1; 2Kor 11,14; 12,7; Gal 1,8; 3,19; 4,14; Kol 2,18; 2Thess 2,7). In 2Tim 2,26 wird einmal Satan erwähnt. In Tit spielen Satan, Dämonen und Engel gar keine Rolle.

Gott ist „Retter“ des Stadtfriedens / „aller Menschen“ (bes. 1Tim 2,(1–)3.15; 4,10)²⁶. Der kämpferisch andere Ton des 1Tim²⁷ erfordert die Bezeichnung „Retter“ für Gott, nicht „Vater“. Erst zukünftig wird Gott durch Jesus „militärisch“ in „Epiphanien“ in den Kampf eingreifen (1Tim 6,11–16). Jesus war zuvor nur in die Welt „gekommen“ (1,15, anders Tit 2,11; 3,4 und 2Tim 1,10). Wohl dem Artemis- und dem mit diesem in Ephesus von der Bevölkerung auch gegenüber den römischen Kaisern zur Zeit des NT begeistert zusammen praktizierten Herr-

26 Vgl. die Paraphrase von 1Tim 2,11f bei K. Berger, C. Nord (s. Anm. 19), 747: „Für alle Menschen sollt ihr bitten ..., dass unser Leben in eine Friedenszeit fallen möge, in der wir frei sind von Angst und keiner verbietet, an Gott zu glauben und ihn allein anzubeten.“

27 Vgl. zum von Tit und 2Tim abweichend kämpferischen Charakter des 1Tim u. a. G. M. Wieland (s. Anm. 10), bes. 17–106 sowie B. Mutschler (s. Anm. 19), u. a. 307–321; 385–393.

scherkult „entwendet“ 1Tim die dazugehörige Terminologie und überträgt sie auf Gott sowie mit dem – in Tit fehlenden – Titel „Herr“ auch auf Jesus: 1,1.2.11.12. 14.17; 2,3; 4,10; 6,3.14.15–16. Vgl. auch „der *alleinige*, lebendige, lebensspendende Gott“ in 1Tim 1,17; 3,15b; 4,10; 6,13.15 (vgl. gegen Götzenkult 1Thess 1,9; 2Kor 6,16). 1Tim bezieht zudem evtl. Stellung gegen Geister/Dämonenglauben (vgl. 1Tim 4,1ff). Apg 19,9–22.23–40 zeichnen ein insgesamt zu 1Tim passendes Szenario.

Eine Vermutung, die kritisch zu prüfen wäre, sei hier hinzugefügt: Die Artemis²⁸, Stadtgöttin von Ephesus, wird in der damals widersprüchlichen Mythologie *einerseits* u. a. als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt, als Hüterin der Gebärenden und Herrin der Tiere und Natur, als Göttin, *die Leben gibt und nimmt*. Sie schützte Frauen und Kinder. Sie half ihrer Mutter Leto bei Entbindung ihres Zwillingbruders Apollon. Deshalb beteten Frauen zu Artemis um eine leichte Geburt. *Andererseits* kann Artemis als *ewig jungfräuliche* Göttin allein und mit *jungfräulichen* Nymphen dargestellt werden, verteidigt ihre Jungfräulichkeit aggressiv und kann ihren Verehrerinnen Geschlechtsverkehr verbieten. Ihre Dienerinnen (Mädchen ab 9 J.) mussten jungfräulich sein. Sie kam ohne Geburtswehen auf die Welt und warf Männern vor, für die Geburtswehen der Frauen verantwortlich zu sein. Wenn wir von daher 1Tim 1,17; 3,15b; 4,10; 6,13.15.17 mit auch 2,(8–)15²⁹ sowie 4,1–5; 5,1–16 zusammenschauen, Instruktionen, wie sie ähnlich in Tit und 2Tim fehlen, ließe sich fragen, ob 1Tim nicht irgendwie auch Auseinandersetzungen mit Anhängern der jungfräulich-männerfeindlichen Artemis spiegeln könnte? Sicher ist jedenfalls, dass 1Tim 2,15 und 4,1ff gegen das Ehe- und also auch Familienverbot einiger asketischer Gegner Stellung bezieht. Das muss natürlich nicht mit irgendwelchen Konflikten mit Artemisanhängerinnen geschehen.

2.6.2 Titusbrief

In Tit sind Attribute nur in 2,13 nicht sicher Gott oder Jesus zuzuordnen. Falls Gott hier von Jesus unterschieden wird, wird er (gegen Artemis?) μέγας genannt. Neben Tit 1,12: ὁ ἀψευδὴς θεὸς und μακάριος in Tit 2,13, hier nicht wie in 1Tim 1,11; 6,15 direkt auf Gott bezogen, wird Gott nur in Tit dreimal *gleichlautend* τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ genannt (wie 1Tim 2,5, anders 1Tim 1,1 und 4,10), und zwar in einem streng durchgehaltenen Schema: *Erstens* stereotype Nennung Gottes als „unseren Retter“: Tit 1,3; 2,10; 3,4. Gott greift *zweitens* nur *indirekt* über Mittelmächte zugunsten der Menschen ein: durch seinen „Logos im Kerygma“ (Tit 1,3), seine „rettende Gnade“ (Tit 2,11), seine „Güte und Menschenliebe“ (Tit 3,4). Diese personifizierten Eigenschaften werden evtl. mit Jesus (nach 2,10–11 in 2,13) bzw. nach *zwei* Eigenschaften Gottes in 3,4 dann in 3,5–7

28 Vgl. J. Irmscher, R. Johne (Hg.): *Lexikon der Antike*, Augsburg, 1990, 62; W. Ellinger: *Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt*, Stuttgart, 1985, 113–136; K. Kerényi: *Die Mythologie der Griechen*, Bd. 1: *Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, München: DTV, 11. Aufl., 1988, 104–119.

29 Zum Verständnis dieser Stelle: B. Mutschler (s. Anm. 19), 273–278; R. Fuchs, *Agape* (s. Anm. 19), 106–108.

mit Jesus *und* dem Hl. Geist identifiziert. *Drittens* wird dies mit der Hinzufügung von „Retter“ in gleichlautenden Formeln immer auch für Jesus noch verdeutlicht: Tit 1,4 folgt Tit 1,3; Tit 2,13 folgt Tit 2,10–11 (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ σωτήριος ist in 2,11 sprachliche Brücke zwischen 2,10 und 2,13); Tit 3,6 folgt Tit 3,4. Die Leser werden mit diesem Gleichklang erzeugenden Schema „unser Retter Gott – unser Retter Jesus“ fortlaufend an die vorherigen Darlegungen zur Soteriologie erinnert. Dieses im NT sonst nie vorkommende Programm des Präskripts Tit 1,3,4 („unser Retter, Gott – Christus Jesus, unser Retter“) wird im Kontext der Darlegungen 2,10–14 und 3,1–8 entfaltet³⁰.

Nur Lk/Agg verwenden in ihrer Einleitung vergleichbar mit Tit den Titel „Retter“ *erstens* wie zeitgenössische Nichtchristen für Gott (Lk 1,47), um ihn sodann – mithilfe auch anderer Termini der Wortfamilie σῶζω κτλ. (Lk 1,69.71.77; 2,30; 3,6) – *zweitens* auf Christus zu übertragen (Lk 2,11).

Fazit: Sobald Gott andere Attribute zugesprochen werden, ist es in den „Past“ wie Gemeindebriefen ausgeschlossen, Gott „Vater“ zu nennen. Weil Gott beispielsweise in 1Thess 1,10 „der lebendige Gott“ genannt wird oder nach 1Kor 1,9 „treu“ ist, wird die Bezeichnung „Vater“ für Gott sogar dann vermieden, wenn vom „Sohn“ gesprochen wird (vgl. aber „Vater“ zuvor 1Thess 1,2–3, doch in 1Kor 1 nur in der Salutatio 1,3).

Nach den Arbeitsschritten 2.5 und 2.6 kann man nun in Texten wie z. B. Röm 15,5–7 paulinisch übliches Denken gut erkennen. In V. 5 kann Gott nicht „Vater“ genannt werden, da er als Gott „des Ausharrens und der Ermunterung“ beschrieben wird. In V. 6 aber erzwingt die Aufnahme des Bekenntnisses 1Kor 8,6 die Vaterbezeichnung. In V. 7 wiederum ist nicht vom „Herrn Jesus (Christus)“ die Rede, sondern nur von „Christus“. Gewöhnlich nennt Paulus dann – wie hier – Gott nicht „Vater“. In der Parallelstelle Phil 2,11 sieht es anders aus, weil ausdrücklich *Jesus* Christus der „Herr“ ist. Vgl. wieder anders Röm 14,1–11: Wenn Paulus im Rahmen der Diskussion *judenchristlicher* Fragestellungen „Herr“ – wie in Röm 9–11 – nur unverbunden gebraucht, ist auch nur von „Gott“ die Rede (14,3.6) und dies selbst in einer Parallelstelle zu Phil 2,11, in Röm 14,(10–)11, allerdings hier im Schriftzitat, das in Phil nur im Hintergrund steht. Das AT, das in Röm neben der Christologie *die* Argumentationsbasis ist, spielt gegenüber mehrheitlich hellenistisch-römischen Adressaten in Phil neben der alles bestimmenden Christologie von bes. 2,6–11³¹ kaum eine Rolle.

30 G. Häfner (s. Anm. 19), 261, übergeht alle diese Besonderheiten in Tit und anders in 1Tim beim Gebrauch von „Retter“, der beide Briefe deutlich unterscheidet. Häfner meint, es sei „im Corpus der Past“ ohne Bedeutung, welche Titel in welchem Brief verwendet werden.

31 Vgl. S. E. Fowl: *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT.SS 36, Sheffield, 1990, 49–101; P. Wick, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, BWANT 7.F 15, Stuttgart, 1994.

2.7 Gott als „Vater“ in der Eingangsdanksagung oder -eulogie

Die Gottesbezeichnung „Vater“ wird im Corpus Paulinum regelmäßig in der Salutatio verwendet. Sie kann aber auch in Eingangsgebeten vorkommen. Unbestritten paulinische Eingangsgebete nennen Gott aber überwiegend *nicht* „Vater“. 2Tim 1,3ff folgen also dem paulinisch üblicheren Sprachgebrauch³². In 1Tim 1,3–5; Tit 1,5 müssen Gebete fehlen. So wird der amtliche Charakter dieser in Anlehnung an antike Mandatserteilungen gestalteten Schreiben³³ betont.

2.8 Die Erwähnung Gottes in Gegnerauseinandersetzungen

In Gemeindebriefen (vgl. etwa Röm 2,17–24; 3,8; 16,17–20; 1Kor 5,9ff; 6,9ff; 2Kor 10–13; Gal 1,6ff; 5,12; 6,11ff; Phil 3,2–19; 1Thess 2,13ff) und „Past“ kann es extrem polemisch zugehen. In solchen Kontexten wird Gott nie „Vater“ genannt. Auch 1–2Tim bekämpfen zumeist real existierende, bekannte Gegner und von ihnen verursachtes Fehlverhalten heftig (vgl. u. a. 1Tim 1,3–20; 4,1–5; 5,5ff; 6,3ff; 6,20f; 2Tim 1,15–4,16). Tit instruiert nur prophylaktisch gegen eventuell auftretende, daher anonyme Gegner (Tit 1,10–16, 2,5,8; 3,9–11). Alle drei Briefe vermeiden es aber gut „paulinisch“, in polemischen Texten Gott „Vater“ zu nennen.

Tabelle 1: Vorkommen von „Vater“ in bestimmten Kontexten und Wortfeldern

Kontext, Wortfelder	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Phil	1Thess	Phlm	Eph	Kol	2Thess	1Tim	2Tim	Tit
Sohn ect.	8,14–15	15,22–28	6,17–18	4,4–7	Thema fehlt	1,3–10?	Thema fehlt	4,6–13?	Kol 1,3–13?	Thema fehlt	Thema fehlt	Thema fehlt	Thema fehlt
1Kor 8,6	1,7; 15,5–6	1,3; 8,6;	1,2; 1,3; 11,31	1,3–5	1,2; 2,9–11	1,1; 1,2–3; 3,11–13	V. 3	1,2; 1,3; 1,17; 4,6; 5,20	1,3; 3,17	2,16	1,2	1,2	1,4
Christus und Christus Jesus	6,4	15,22–24	-	Gal 1,1	-	-	-	2,18, s. in dieser Tabelle unter „Sonstige“; 3,14–17	-	-	-	-	-
Herr ohne Jesus	-	-	(6,17–18 „Herr“ in Schrift-„zitat“)	-	-	-	-	4,6	-	-	-	-	-
Sonstige Erwähnungen Jesu; „Vater“ und andere Bezeichnungen Gottes	-	-	1,3; „Vater der Erbarmung und Gott allen Trostes“	-	-	-	-	2,18: „durch ihm“; Kontext: Christus (Jesus)	-	-	-	-	-

32 Vgl. 1. und 2.1.

33 Vgl. u. a. M. Wolter: *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen, 1988, bes. 131–202.

Tabelle 2: Vorkommen von „Vater“ in bestimmten Briefabschnitten

Abschnitt	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Phil	1Thess	Phlm	Eph	Kol	2Thess	1Tim	2Tim	Tit
Super-skriptio	-	-	-	1,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ad-skriptio	-	-	-	-	-	1,1b	-	-	-	1,1b	-	-	-
Salutatio	1,7	1,3	1,2	1,3-5	1,2	-	V. 3	1,2	1,2	1,2	1,2	1,2	1,4
Eingangsgebet	-	-	1,3	(1,4-5)	-	1,3	-	1,3	1,3	-	-	-	-
Brief-korpus	6,4; 8,14- 15; 15,5-6	8,5-6; 15,22- 24	6,17- 18; 11,31	4,4-7	2,9-11	3,11-13	-	1,17; 2,18; 3,14f; 4,6; 5,20	1,12; 3,17	2,16	-	-	-
Brief-schluss	-	-	-	-	4,20	-	-	6,23	-	-	-	-	-

3. Das Personalpronomen 1. Person Plural bei Christus Jesus in der Salutatio der Pastoralbriefe

Die „Past“ nennen in der Salutatio Gott nicht „unseren Vater“, sondern „Christus Jesus, *unseren* Herrn / Retter“³⁴. Der Verfasser imitiert nicht Paulus, sondern denkt und schreibt eher wie er, denn in Grüßen an loyale Paulusschüler, mit denen ein Paulus sich nicht nur schöpfungstheologisch, sondern auch im Christusglauben sicher einig wusste³⁵, kann er Jesus unbedenklich als *gemeinsamen* Herrn bezeichnen³⁶. Vgl. z. B. die Unterscheidung des *Gottes*glaubens vom Christusglauben in Röm 10,1ff sowie in 2Tim 1,3ff und 1Tim 1,13ff. Derselbe Paulus, der nach 2Tim 1,3ff als Jude immer an *Gott* glaubte (auch Timotheus: 2Tim 1,3ff; 3,14ff), war gegenüber dem „Messias“ Jesus ein „Ungläubiger“ aus *Unwissenheit* gewesen (vgl. die dem jüdischen Eifer mangelnde ἐπίγνωσις in Röm 10,2). Auch in Gal beschreibt sich Paulus als schon vorgeburtlich in Bezie-

34 Mit Ausnahme von 1Thess 1,3; 3,11.13; 2Thess 1,1b; 2,16 wird Gott im Corpus Paulinum nur in der Salutatio und in Phil 4,20 „unser“ Vater genannt sowie in Eph 4,6 einmal „Vater *aller*“. Ansonsten wird Gott weder in der Super- und Adskriptio noch im Briefkorpus „unser“ Vater genannt.

35 Falls die „Past“ nicht authentisch sind, könnte Ihr Autor immerhin *wie* ein Paulus schreiben und *als ob* er an Timotheus und Titus schriebe – so zum Beispiel C. Schaefer (s. Anm. 19). Die Hinzufügung von „Barmherzigkeit“ nur in 1–2Tim 1,2 sowie die Betonung des „gemeinsamen“ Glaubens nur in Tit 1,4 zeigt meines Erachtens, dass der Verfasser paulinisch denkt (vgl. 1Kor 9,20–22). Er grüßt den Juden Timotheus wie ein Jude. Den Griechen Titus aber grüßt er wie ein zum Glaubenbruder jüdischer Herkunft gewordener Absender. Die Bruderschaft entstand durch den Messias/Christus Jesus, griechisch gedacht: „unseren *Retter*“.

36 Vgl. auch im Corpus Paulinum nur zwischen den Juden Paulus und Timotheus jeweils einmal die Rede von ausdrücklich „unserem“ *Herrn* (= unser beider Adonai) ohne Jesusnamen, jeweils im Briefanfang unmittelbar vor einer zum Briefthema passenden Skizze des Evangeliums vom „gekommenen“ oder „erschiedenen“ Christus Jesus: 1Tim 1,14; 2Tim 1,8.

hung zu Gott lebend, aber seinen Christusglauben als später hinzugekommen (vgl. u. a. Gal 1,12.15–16). Er muss außerdem bis Gal 6,14.18 fast vollständig auf den Titel „Herr“ für Jesus verzichten. Die Adressaten waren von diesem Herrn abgefallen. Der Titel kommt *ohne Pers.pron. 1. Plur.* nur zweimal im Briefanfang vor (1,3.19) und dann bis 5,10 nicht mehr. Dort heißt es zunächst jedoch nur von Paulus, er sei „im Herrn“. Erst nachdem die Galater komplett christologisch und ethisch neu unterrichtet und vor die Wahl „Fluch oder Segen“ (Gal 1,6ff und 6,11ff) gestellt worden sind, d. h. ob sie wieder an Christus glauben wollen (vgl. u. a. 4,19–20), spricht Paulus in 6,14.18 zweimal in Abgrenzung von Irrlehrern, die die Galater zum Abfall verführten, von „*unserem* Herrn Jesus Christus“. Er tut dies aber so, dass nur die Leser, die wieder zum „Israel Gottes“ gehören möchten (Gal 6,16), erneut in das Bekenntnis „*unser* Herr Jesus Christus“ einstimmen können.

Mit Blick auf fast dieselbe Region reduziert später auch Kol ganz merkwürdig den Gebrauch von „Herr“ (s. o. 2.4). War er, durch identische Häretiker verursacht (vgl. die Auslassung von $\sigma\upsilon\zeta\omega$ κτλ., auch in Phlm, aber die Verwendung von $\sigma\tau\omicron\lambda\chi\epsilon\iota\alpha$ in Gal 4,3.9; vgl. 5,25; 6,16 und Kol 2,8.20), für Jesus in Galatien und im Lykostal fraglich geworden? Vgl. bes. die merkwürdige Auslassung in 1,2, sodass *nur* Paulus und Timotheus im Gotteslob und Wir-Stil in 1,3 Jesus Christus als allein *ihren* „Herr“ bekennen (vgl. im Briefschluss 4,7.17: Jesus ist allein „Herr“ der Paulusgetreuen Tychikus und Archippus)? Wird Jesus durch die Häretiker herabgestuft und deshalb in Kol absichtlich nur umso betonter an entscheidenden Schlüsselstellen als „Herr“ bekannt, und zwar – außer häufig im Rahmen der aktuellen Sklavenproblematik in 3,13–4,1³⁷ – über 1,3 hinaus nur noch in 1,10 (hier ohne Jesusnamen und Personalpronomen, die Jesus als Herrn auch der Kolosser identifizieren würden) und 2,6–7. Hier werden die Kolosser sogar gezielt einmalig an ihr ehemaliges (?) Taufbekenntnis zum Messias Jesus, „dem *Herrn*“ erinnert, und zwar gezielt vor der Attacke auf vom Glauben an diesen Herrn abbringende Häretiker in 2,8–23. Waren die Kolosser in dem Glauben verunsichert worden, dass – wie es der Titel „Herr“ ausdrückt – in Jesus „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ wohnt (vgl. 1,9–20), so, wie sie es ursprünglich von dem (Judenchristen?) Epaphras, dem „Diakon / Knecht *des Messias* [Jesus]“ (1,7; 4,17), gelernt hatten, der nun (leider erneut?) „allezeit für euch in Gebeten *ringt*, dass ihr (wieder?) *vollkommen* und *völlig* überzeugt in *allem* Willen Gottes dasteht“ (Kol 4,12).

Der Christustitel wird im Corpus Paulinum in einem Präskript nur in Kol 1,2 unverbunden verwendet. Dies ist vermutlich ein programmatisches Signal. Die Messianität Jesu scheint gemeinsame Basis zwischen Absender und Adressaten geblieben zu sein. „Den Kolossern ein Kolosser“ (?) gebraucht der Brief 25x den Titel „Christus“, aber – dem angekündigt unverbundenen Gebrauch in 1,2 folgend – fast nur ohne Jesusnamen, außer in 1,1.3.4; 2,6 (!); 4,12 (?). Bei den verbleibenden 20 x unverbundenem „Christus“ wird sogar 12x von „*dem* Christus“ gesprochen (bes. in und auch ab 2,6). Vgl. auch in Gal die überwiegende Verwendung des Messiasititels (fast 40 x gegenüber nur 5x „Herr“), nur einmal in 1,7, aber dann dreimal in 5,24; 6,2.12 „*der* Messias“ ohne Jesusnamen. Die Authentizität des Kol ist un-

37 Entstanden u. a. durch Propaganda einer Häresie auch Probleme zwischen Sklaven und Herren – die Kol 3,18–4,1 allgemein und Phlm parallel dazu in einem speziellen Fall versuchten zu klären?

stritten, aber auch er verwendet und vermeidet sehr bewusst paulinisch das Personalpronomen 1. Plur. für den „den Messias Jesus, den Herrn“ (2,6).

4. Resümee

1Tim, 2Tim und Tit nennen Gott dort nicht „Vater“, wo die Gemeindebriefe es in vergleichbaren Kontexten gewöhnlich auch nicht tun: in der Super- und Adskription; im Eingangskapitel jenseits weniger Gebeteseinleitungen; im Briefschluss; in der Formel ἐνώπιον θεοῦ; im Kontext von σὺζω κτλ. sowie von Tugend- und Lasterkatalogen und polemischen Texten; im Zusammenspiel mit unverbunden gebrauchtem „Herr“ oder wenn Gott andere Attribute zugesprochen werden. Man kann also über die eingangs geäußerte Vermutung hinauskommen, dass die Gottesbezeichnung „Vater“ in den „Past“ selten vorkommt, weil sie keine theologischen Lehrschreiben sind.

Die Gottesbezeichnung „Vater“ muss im Corpus Paulinum nur dann (meist zuvor) vorkommen, wenn es im Kontext (meist etwa später) um den „Sohn“ oder die Christen als „Söhne“ Gottes geht. In Phil, Phlm, 2Thess, 1–2Tim und Tit ist Jesus nicht der „Sohn“ und also Gott selten „Vater“. Nur im Umfeld von 1Kor 1,9 fehlt die Vaterbezeichnung (zuvor nur in der Salutatio 1,3), obwohl Jesus in einer im Corpus Paulinum einmalig vollständigen Aufzählung seiner Titel unter anderem auch „Sohn“ genannt wird. Gott erhält im Kontext aber ein Attribut („treu“). Dies schließt die Vaterbezeichnung aus. Dass im Corpus Paulinum selten vom „Vater“ und „Sohn“ gesprochen wird, könnte daran liegen, dass „Gottessöhne“ (einschl. der römischen Kaiser) in der griechischen und römischen Mythologie aus sexuellen Vereinigungen von Göttern mit Göttinnen oder menschlichen Frauen hervorgehen. „Sohn Gottes“ hatte für Judenchristen eine andere Bedeutung als für Heiden(christen). Sohn Gottes war nach jüdischer Tradition unter anderem „der Davidide, der von Gott adoptierte Sohn (Ps 2; Röm 1,4) ...“ Bei Heidenchristen und erst recht gegenüber nichtjüdischen und nichtchristlichen Zeitgenossen im Missionsgespräch dürfte durch die Bezeichnung „Sohn“ Gottes „eine Assoziation hervorgerufen worden sein, die für Judenchristen Gotteslästerung war: Zeus hatte viele Söhne. Vielleicht geht Paulus deshalb so sparsam mit diesem Wort um, weil er als Judenchrist die Missverständlichkeit dieses Wortes unter Heidenchristen kannte“³⁸. Briefe konnten sogar von jüdischen und nichtjüdischen Nichtchristen mitgehört werden (vgl. 1Kor 14,23ff, auch 10,32–11,1). Aus Liebe (1Kor 12,31–13,13) zu ihnen mussten bei der Verlesung sogar für Christen kostbarste Gottes- und Christusbezeichnungen mit Bedacht verwendet oder vermieden werden (1Kor 9,20–22). Man vergleiche in Tit die Ersetzung von

38 W. Fenske, *Paulus lesen und verstehen, Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels*, Stuttgart 2003, 74.

„Herr“ oder in Apg 5,31; 13,23 von „Herr“ und sogar „Christus“ gegenüber nichtgetauften Juden durch „Retter“. Nichtchristen unter den Lesern/Hörern sollten „unanstößig“ zum Vater Jesu Christi eingeladen und zugleich von manchen Gottes- und Messiasvorstellungen befreit werden (vgl. u. a. Gal, Kol). Insbesondere dann, wenn Gott von Paulus und seinen Schülern „den Griechen wie ein Grieche“ verkündigt wurde und ihm deshalb hellenistische Attribute beigelegt wurden (s. o. 2.6), wollten sie den Schöpfer nicht zugleich „Vater“ nennen. Gott wäre dann manchen ihrer Zuhörer doch zu sehr wie ein hellenistisch-römischer „Vater“ von „Gottessöhnen“ verkündigt worden.

Die Gottesbezeichnung „Vater“ *kann* ferner, muss aber nicht vorkommen, wenn in der Salutatio und anderswo vor allem in Lehrtexten das Bekenntnis 1Kor 8,6 aufgenommen wird: „(Ein) Gott, der *Vater*, (ein) *Herr*, Jesus Christus.“ Dann geht es um die Unterscheidung von Gott und Jesus. Nur ausnahmsweise wird an vergleichbaren Stellen statt vom „*Herrn* Jesus (Christus)“ vom „Christus“ (Röm 6,4; Gal 1,1; Eph 3,14–17; vgl. 1Kor 15,24 – aber: „Sohn“ in 15,28) oder unverbunden vom „Herrn“ gesprochen (Eph 4,6 – aber „Sohn“ in 4,13). In Eph 4,6 ist „Vater“ gewiss auch deshalb hinzugefügt, weil hier der Monotheismus betont und darum zwischen Gott und dem „Herrn“ klar unterschieden wird.

Fazit: Keinem der Vorkommen von θεός im Briefkorpus der „Past“ würde der Paulus der unbestrittenen Gemeindebriefe das Attribut „Vater“ hinzufügen. Mit ihrer Vermeidung der Gottesbezeichnung „Vater“ in bestimmten Textabschnitten und Zusammenhängen folgen 1Tim, 2Tim und Tit ebenso dem paulinischen Sprachgebrauch wie mit der Verwendung von „Vater“ in der Salutatio.

Rüdiger Fuchs

One God, the Father, one Lord, Jesus Christ: The use of „Father“ designating God in the congregational and pastoral epistles of Paul

In the so-called Pastoral Epistles God is named „father“ only in the salutations (1 Tim 1:2; 2 Tim 1:2; and Tit 1:4). The common lack of fatherhood language in the main sections of 1-2 Timothy and Titus is viewed by some New Testament scholars as one of the characteristics that distinguish them from the Pauline letters to communities. A thorough study of the use of fatherhood language in the Corpus Paulinum, however, demonstrates that the letters to Timothy and Titus follow Pauline conventions regarding the use or avoidance of fatherhood language. For that reason the designation of God as „father“, which is hardly frequent in most of the Pauline Letters, occurs only in the introductory greetings of the Pastoral Epistles (and Philemon).

Zur Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion (KMDD)

1 Darstellung

1.1 Einleitung

Georg Lind¹ (geboren 1947) ist Psychologieprofessor an der Universität Konstanz und durch seine Beiträge zur Moralentwicklung von Kindern bis zu jungen Erwachsenen in Weiterentwicklung der Sicht Lawrence Kohlbergs und durch ihre praktisch-pädagogische Umsetzung durch die Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion (KMDD) bekannt.²

„Die KMDD kann in allen Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen eingesetzt werden. Sie fand Eingang in Schulen, Hochschulen, berufliche Weiterbildung, Streitkräfte, Gefängnisse und Altersheime im In- und Ausland.“³ Die KMDD wird vor allem in weiterbildenden Schulen, aber eben auch in so unterschiedlichen Einrichtungen wie im Justizvollzug⁴ oder in der Sozialarbeit angewendet. In Baden-Württemberg werden Biologielehrer für das Projekt Bioethik mit der KMDD vertraut gemacht. Außerhalb Europas wurden 100 Lehrer in einem Distrikt Kolumbiens ausgebildet, das Bildungsministerium empfiehlt das Programm allen Lehrern des Landes. In Mexiko haben Universitäten ihre Ethikprofessoren in der KMDD ausbilden lassen, vor allem Medizinethiker⁵. Eine polnische Universität nimmt die KMDD in ihr Ausbildungsprogramm auf.⁶

1 S. www.uni-konstanz.de/ag-moral/ und de.wikipedia.org/wiki/Georg_Lind [Stand der zitierten Webseiten: 22.4.2011].

2 S. www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm.

3 <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>.

4 Vgl. Kay Hemmerling, Matthias Scharlipp, Georg Lind: *Die Konstanzer Methode der Dilemmadiskussion für die Bildungsarbeit mit Risikogruppen*, 303-311 in: Klaus Mayer, Huldreich Schildknecht: *Dissozialität, Delinquenz, Kriminalität: Ein Handbuch für die interdisziplinäre Arbeit*, Zürich: Schulthess: 2009.

5 S. z. B. http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Hernandez-2005_Medicine-Professionalism_short.pdf.

6 Alles nach Eigenangaben Linds. Die aktuellste Zusammenstellung fand ich in Georg Lind: *Die Förderung moralisch-demokratischer Kompetenzen mit der Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion*, 285-301 in: Brigitte Latzko (Hg.): *Moralische Entwicklung und Erziehung in Kindheit und Adoleszenz*, Göttingen: Hogrefe: 2010, 288.

2007 erteilte die Bundeswehr Lind den Auftrag, ihre für Ausbildung aller Art Verantwortlichen, gleich ob Offiziere, Psychologen oder Militärgeistliche zu KMDD-Lehrern fortzubilden. Es war eine Diskussion im Anschluss meines Vortrages zur Ethikausbildung in der Bundeswehr in der Akademie für Kommunikation der Bundeswehr in Strausberg,⁷ die mich anregte, mich der Thematik einmal grundsätzlicher anzunehmen.

In der Praxis sind sog. Dilemma-Stunden⁸ das Hauptwerkzeug der KMDD. Als optimale Länge für eine Dilemma-Stunde gibt Lind 80-100 Minuten vor. In den ersten 15 Minuten wird das Dilemma erläutert, dann folgen 15 Minuten mit Probeabstimmung und Gruppenbildung. Anschließend werden in jedem Meinungslager kleine Gruppen von 3-4 Teilnehmern gebildet, die ihre Gründe austauschen. Dann folgt 40 Minuten lang eine Plenumsdiskussion nach Erläuterung der Diskussionsregeln für das Argumente-Ping-Pong, bei dem jeder Redner den nächsten aufruft. Dann bringt jede Gruppe 10 Minuten lang ihre Argumente in eine Rangreihe. Für die Schlussabstimmung und für einige Nachfragen sind je 5 Minuten vorgesehen.

1.2 Grundlagen

Linds beide Hauptwerke, tragen einen ähnlichen Titel. Das allgemeinere heißt „Moral ist lehrbar“⁹, das eher wissenschaftlich Begründende heißt „Ist Moral lehrbar?“¹⁰. Daneben sind einige neueste Aufsätze von Bedeutung,¹¹ Grundlegend ist Linds Überzeugung, dass eine moralische Handlung als Ausfluss moralischer Entscheidungen nicht statisch durch die Kenntnis moralischer Positionen entstehen, sondern durch den bewussten Diskurs zwischen verschiedenen moralischen Möglichkeiten anlässlich einer konkreten Situation. „Wo wir von morali-

7 „Sicherheitspolitische Expertenrunde der Informationsarbeit, Umsetzung der Ethischen Aus- und Weiterbildung in der Informationsarbeit der Bundeswehr“ vom 18. bis zu 20. März 2009 an der AIK Strausberg“, s. auch <http://www.bucer.eu/bq.html>, dort BQ Nr. 96 = 12/2009 „Bundeswehr braucht Ethiker“.

8 Siehe die Tabelle mit dem „Ablaufschema“ in Georg Lind: *Moral ist lehrbar*, EGS-Texte, München: Oldenbourg, 2. Aufl., 2009, 83–84.

9 Lind: *Moral ist lehrbar*. In dieser 2. Auflage finden sich einige kleinerer, aber wesentliche Änderungen der KMDD, s. 149–158.

10 Georg Lind: *Ist Moral lehrbar? Ergebnisse der modernen moralpsychologischen Forschung*, Berlin: Logos, 2. Aufl., 2002.

11 Die neuesten gedruckten Veröffentlichungen sind: Georg Lind (Hg.): *Moral Judgements and Social Education*, New Brunswick (NJ): Transaction, 2010; Lind: *Förderung*; Hemmerling, Scharlipp, Lind: *Methode*; vgl. auch Georg Lind: *Gewissen lernen? Zur Konstanzer Methode der Dilemmadiskussion*, 101–112 in: Anton A. Bucher (Hg.): *Moral, Religion, Politik: Psychologisch-pädagogische Zugänge*. Berlin: Lit, 2007.

scher Urteilsfähigkeit sprechen, meinen wir daher immer eigentlich auch moralische Diskursfähigkeit.¹²

Die Konstanzer Dilemma-Methode baut grundsätzlich auf dem moralischen Stufenentwicklungsschema von Lawrence Kohlberg¹³ und Moshe Blatt¹⁴ auf (auf das unten noch ausführlicher eingegangen wird), ändert dessen praktische Umsetzung aber ab. Durch die kontrollierte Konfrontation mit Dilemmasituationen von angeleiteten Gruppen entstand ein Verfahren zur vertieften Diskussion und Reflexion moralischer Konflikte.

Es sind vor allem zwei Kritikpunkte an der Blatt-Kohlberg-Methode, die Lind vorbringt.¹⁵ Zum ersten geht die moralische Entwicklung nicht einfach automatisch die sechs Stufen von unten nach oben, sondern kann vor und zurück gehen.¹⁶ Zum zweiten führt die Gesprächsmethode Kohlbergs aufgrund ihres autoritativen Elements in der Bewertung und Einstufung der Beiträge nicht zu einer Entwicklung der moralischen Fähigkeiten von innen heraus,¹⁷ was Lind besser gelöst zu haben meint.

Gegen die kognitive Entwicklungstheorie der Moral nach Jean Piaget und Kohlberg und die ihr entgegengesetzte Sozialisationstheorie stellt Lind daher die Bildungstheorie als dritten Weg der Erziehung.¹⁸ Nach ihr stagniert die Entwicklung des moralischen Urteilsvermögens, wenn sie nicht durch Bildung stimuliert

12 Lind: *Moral ist lehrbar*, 19 (kursiv ausgelassen).

13 Bes. ebd., 46–47.

14 Moshe Blatt, Doktorand Kohlbergs, fügte zu Kohlbergs Methode den sogenannten ‚Blatt-Effekt‘ hinzu, vgl. Detlef Garz: *Lawrence Kohlberg: Zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1996, 132–134. Neu in der Pädagogik war auch Kohlbergs und Blatts Sicht, wie sich das moralische Urteil entwickelt, wobei zwei Festlegungen zentral waren: 1. nur ein kognitiver Konflikt lässt ein Kind höherstufige Urteile entwickeln; 2. moralische Aussagen und Urteile lassen ein Kind nur dann ein höherstufiges Urteil entwickeln, wenn diese Urteile von einer höheren Stufe her kommen.

15 Siehe die bereits frühe Auseinandersetzung mit Kohlberg in: Georg Lind, Jürgen Raschert (Hg.): *Moralische Urteilsfähigkeit: Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg*. Weinheim: Beltz, 1987. Zur Kritik Linds an Kohlberg vgl. Helga Scheibenpflug: *Die höchste Stufe der Moral: Adäquate Beschreibung anhand des Stufenmodells der Moralentwicklung von Lawrence Kohlberg unter Weiterführung der Kritik der praktischen Vernunft Immanuel Kants*, Kovač: Hamburg, 2007, 102–106, 268–269, allgemein zu Kritikern Kohlbergs 87–119.

16 Lind: *Förderung*, 289; vgl. zu Kohlbergs Fixierung der Reihenfolge Alexander Schimmel: *Die Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils (Fritz Oser & Paul Gmünder): Darstellung und Diskussion eines multidisziplinären Ansatzes*, Saarbrücken: VDM Verlag Müller, 2008, 12–13 und William Crain: *Theories of Development*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1992³, 143–144.

17 So bes. in Lind: *Förderung*, 286.

18 Siehe vor allem die Habilitationsschrift Georg Lind: *Eine sozialpsychologische Untersuchung zur Veränderbarkeit der moralischen Urteilsfähigkeit durch Bildungsprozesse*, Habilitationsschrift Katholische Universität Eichholz, Konstanz, 1992.

wird. Die Bildungstheorie fußt dabei auf der kognitiven Entwicklungstheorie, ändert diese aber an entscheidenden Punkten. Die Sozialisationstheorie gilt dagegen für Lind als eindeutig widerlegt.¹⁹

Lind folgt daneben eigenständig Jürgen Habermas, John Dewey und anderen Größen des Konstruktivismus, sowie der kommunikativen Ethik von Habermas und der Diskursmethode von Fritz Oser²⁰.

Den Konstruktivismus sieht Lind vor allem in zweierlei Hinsicht als Vorgabe für seine Methode. 1. Lernen geschieht von innen heraus.²¹ (Die Welt muss von jedem aktiv konstruiert werden.) Und 2. gibt es immer mehrere unterschiedliche Wahrnehmungen eines Dilemmas, nicht nur unterschiedliche Meinungen darüber, wie man es lösen soll.²²

Lind hat die Grundlagen seiner Sicht in verschiedenen Veröffentlichungen unterschiedlich zusammengestellt und nummeriert. In ‚Ist Moral lehrbar?‘ sieht das so aus:²³

1. „Die Lösung moralischer Probleme hängt tatsächlich in ähnlicher Weise von erworbenen Fähigkeiten (und nicht nur von der richtigen Einstellung oder Motivation) ab, wie die Lösung anderer Arten von Handlungsproblemen.“²⁴ Vorsätze und Wollen allein reichen nicht aus, um moralisch zu handeln.
2. Moralische *Fähigkeiten* und moralische *Einstellungen* sind keine zwei getrennte Komponenten, sondern Aspekte derselben Sache. So kann man die *kognitiven* und die *affektiven* Aspekte des moralischen Verhaltens zwar unterscheiden, aber nicht trennen.
3. Für die Pädagogik bedeutet das, dass Lehrer und Eltern nicht einfach vor der Alternative stehen, ihren Kindern keine moralischen Vorgaben zu machen oder sie zu *indoktrinieren*, sondern vielmehr ihre moralische Kompetenz insgesamt fördern muss.

An anderer Stelle heißt es bei Lind: „Die theoretischen Grundlagen bilden die *Zwei-Aspekte-Theorie des moralischen Verhaltens und die Bildungstheorie der*

19 Lind: *Ist Moral lehrbar?*, 18–21, 251.

20 Fritz Oser: *Moralisches Urteil in Gruppen – Soziales Handeln – Verteilungsgerechtigkeit. Stufen der interaktiven Entwicklung und ihre erzieherische Stimulation*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981; Fritz Oser, Maria Spychiger: *Lernen ist schmerzhaft. Zur Theorie des Negativen Wissens und zur Praxis der Fehlerkultur*, Weinheim: Beltz, 2005; Roland Reichenbach, Fritz Oser (Hg.): *Die Psychologisierung der Pädagogik. Übel, Notwendigkeit oder Fehldiagnose*, Weinheim: Juventa, 2002; über Oser: Schimmel: *Theorie*.

21 Hemmerling, Scharlipp, Lind: *Methode*, 304.

22 Ebd., 305.

23 Georg Lind: *Ist Moral lehrbar?*, 11–12, 65.

24 Ebd., 11.

Moralentwicklung.²⁵ Dazu kommen vier praktische Grundlagen für die KMDD²⁶:

1. Das Prinzip der „Gleichwürdigkeit“ aller an der Diskussion Beteiligten;
2. Das Prinzip des Lernens als „Konstruktion“;
3. Das Prinzip der „Affektregulation“: Moralische Affekte sind die Basis jedes moralischen Verhaltens, oft aber auch ein Hindernis für gewaltfreie, vernünftige Lösungen;
4. Das Prinzip der selbstbestimmten Kursevaluation – ständige Kontrolle der Methode.

1.3 Überprüft

Fast die gesamte zahlreiche Literatur zur KMDD stammt entweder von Lind selbst – beginnend mit seiner Dissertation von 1985²⁷ – oder er ist Mitautor bzw. Mitinitiator. Die Bücher und Aufsätze überschneiden sich inhaltlich sehr stark, textmäßig relativ stark. Es gibt leider kaum unabhängige Literatur über die KMDD.²⁸ Lind zitiert vor allem Studien, an denen er beteiligt war oder die er mit initiiert hat, die allerdings seit Anfang der 1980er Jahre auch eine beeindruckte Zahl und Themenbreite umfassen.

Immer verweist Lind darauf: „Die KMDD ist eine der wenigen Unterrichtsmethoden, die experimentell überprüft wurden und von der wir wissen (und nicht nur vermuten), dass sie sehr wirksam ist ...“²⁹

Getrübt wird die Begeisterung dadurch, dass viele der Überprüfungen mit dem ebenfalls von Lind und in enger Verbindung zur KMDD-Methode entwickelten Moralischen-Urteil-Test (MUT) durchgeführt werden, also manches, was bewiesen werden soll, bereits voraussetzen. Schaut man die von Lind selbst zusammengestellten und vorgetragenen Studien durch³⁰, so sind sie durchaus beeindruckend.

25 Lind: *Förderung*, 285.

26 Ebd., 292–294; ähnlich, aber ohne den 4. Punkt, in Lind: *Moral ist lehrbar*, 12–155.

27 Georg Lind: *Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens: Theoretische, methodologische und empirische Untersuchung zur Urteils- und Demokratiekompetenz bei Studierenden*, Diss. Universität Konstanz, 1984, neu gesetzte Online-Neuaufgabe, 2000. http://www.uni-konstanz.de/psychologie/ag-moral/pdf/Lind-1985_Inhalt-und-Struktur.pdf.

28 Unveröffentlicht ist Ingo Wetter: *Die Frage der Messbarkeit moralischer Urteilsfähigkeit. Die Konstanzer Methode der Dilemmadiskussion*, Vortrag an der Akademie für Information und Kommunikation der Bundeswehr in Strausberg am 26.9.2006 (unveröffentlichtes Manuskript), das ich mit freundlicher Genehmigung des Verfassers verwende.

29 Lind: *Moral ist lehrbar*, 155 (im Anhang zur 2. Auflage, mit Belegen), auch unter <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>.

30 In Grafiken zusammengestellt in Georg Lind: *How Effective is the Konstanz Method of Dilemma Discussion (KMDD)?* Powerpoint-Präsentation mit Grafiken ca. 2010. Vgl. http://www.comitenorte.org.mx/ciudadania/docs/taller3/6_kmdd_effectsize.pdf.

ckend, aber nur selten wirklich unabhängig erstellt. Dazu gehört vor allem eine thailändische Studie. Lind schreibt dazu:

„Die hohe Effektivität der Konstanzer Methode wurde inzwischen in einem sorgfältig angelegten Interventions-Experiment mit Hochschulstudenten in Thailand bestätigt, bei der die Teilnehmer nach Zufall auf die Experimental- und die Kontrollgruppe aufgeteilt wurden (Lerkiatbundit et al., 2006).“³¹

1.4 Bildung

Lind stellt fest: „Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Befundlage eindeutig ist: Umfang und Qualität der Allgemeinbildung zeigen den stärksten Zusammenhang mit dem Niveau der moralischen Urteilsfähigkeit. Das gilt unabhängig von der Untersuchungsmethode.“³²

Lind fragt dann aber, warum Menschen mit viel Bildung oft moralisch überfordert oder gar kriminell sind. Erstens, so Lind, seien moralische Anforderungen und Versuchungen bei gebildeten Menschen größer, dass sie mit komplexeren moralischen Problemen konfrontiert werden.

Zweitens sieht Lind einen Unterschied aufgrund der Qualität der Bildung. Er schreibt:

„Natürlich fördert auch Bildung generell die moralisch-demokratischen Fähigkeiten ..., wenn auch meist im geringeren Maße als dies mit Methoden wie der KMDD möglich ist. Neue Studien zeigen aber, dass nicht jede Art von Bildung förderlich ist, sondern nur qualitativ hochwertige Bildung dazu in der Lage ist. Ein guter Indikator für die Qualität von Bildung sind die Gelegenheiten zur Verantwortungsübernahme und angeleiteten Reflexion, die sie den Lernenden bietet ...“³³

Wenn auch Allgemeinbildung „die moralisch-demokratischen Fähigkeiten“ fördert, so gilt dies doch eigentlich nur für „eine qualitativ hochwertige Bildung, zu der vor allem die kontinuierlichen und balancierten Gelegenheiten zur Verantwortungsübernahme und angeleiteten Reflexion“ gehören.³⁴

31 Lind: *Moral ist lehrbar*, 155 (im Anhang zur 2. Auflage, mit Belegen), auch unter <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>, zu Sanguan Lerkiatbundit u. a.: Impact of the Konstanz method of dilemma discussion on moral judgment in allied health students: a randomized controlled study. *Journal of allied Health* 35, 2006, 101–108 (bei Lind falsch zitiert).

32 Lind: *Moral ist lehrbar*, 121–122.

33 Lind: *Förderung*, 295.

34 Alles ebd., 295.

2 Zur Beurteilung, vor allem aus säkularer Sicht

2.1 Nicht nur, sondern auch

Eine Kernaussage Linds lautet: „Ein reifes moralisch-demokratisches Verhalten hängt nicht nur von den moralischen Idealen und Vorsätzen einer Person ab, sondern auch oder vor allem von ihrer Fähigkeit, diese Ideale im Alltag konsistent und differenziert anzuwenden.“³⁵

Dieser Aussage kann man nur voll und ganz zustimmen. Das für mich zentrale Problem bei der KMDD ist allerdings, dass oft aus dem „nicht nur ... sondern auch“ (also Werte/Ideale einerseits und deren Anwendung andererseits) zunächst ein „vor allem“ (Anwendung) und schließlich ein ‚Nur‘ wird, insofern es eigentlich gar keine Rolle mehr spielt, welche Werte angewandt werden beziehungsweise der Gedanke fehlt, dass es grundsätzliche und unantastbare Werte und dass es Unwerte gibt. (Darauf, dass Lind in Form der Demokratie und ihrer Werte – etwa der privaten Gewaltlosigkeit – doch stark Werte voraussetzt, wird unten näher eingegangen.)

Man könnte es auch anders formulieren – und hier spricht natürlich der Ethiker in mir: Bei aller Wichtigkeit, die ein Psychologe dem psychologischen Prozess der ethischen Entscheidungsbildung einräumt und von der zu lernen ist, droht die Gefahr, dass Ethik ein rein psychologischer Prozess wird, der mit juristisch, philosophisch oder theologisch begründbaren und herleitbaren Inhalten immer weniger zu tun hat.

So heißt es dann: Das zentrale Problem Heranwachsender ist „der Mangel an Fähigkeit“ „moralische Werte und Prinzipien im Alltag richtig anzuwenden“³⁶.

Richtig ist, dass es hier um ein großes Problem geht und die KMDD eine gute Übungsmethode darstellt. Aber das ‚zentrale‘ Problem der Heranwachsenden heute ist nicht nur oder allein ‚zentral‘, dass ihnen die Fähigkeit zur Anwendung fehlt, sondern dass sie oft gar keine bewussten und gesicherten Werte mehr zum Anwenden haben. Nun führt dann sicher die fehlende Anwendungsübung dazu, auch keine Werte mehr an- und ernstzunehmen. Und die Anwendungsübung hilft oft, den Jugendlichen ihr Manko bewusst zu machen oder verschüttete Werte neu zu entdecken oder sich erstmals überhaupt für bestimmte Werte zu interessieren und zu entscheiden.

Aber wer Jugendliche zu moralisch urteilenden Bürgern in einer Demokratie erziehen will, braucht beides: Das Erklären und Herleiten von Werten und Unwerten, das Schmachhaftmachen von Werten in Gespräch und Diskussion, und dann auch das Einüben ihrer Anwendung.

35 Lind: *Moral ist lehrbar*, 18.

36 Ebd., 18–19.

„Lind kritisiert, dass er die Erfahrung gemacht hat, dass viele Kinder und Jugendliche in ihrem Leben noch nie mit irgendjemandem über ihre Probleme gesprochen haben. Die Eltern geben auf Nachfrage an, mit den Gesprächswünschen der Kinder überfordert zu sein.“³⁷ Das ist natürlich von Lind richtig beobachtet, aber auch hier geht es nicht nur (natürlich auch!) darum, dass die Eltern die Entscheidungswege nicht vermitteln oder diskutieren, sondern dass sie oft selbst nur ein schwimmendes Wertefundament haben, sich nicht trauen, ihre Werte noch als ‚besser‘ darzulegen oder die wenigen vorhandenen, vergleichsweise stabilen Werte nicht als Vorbilder vorleben.

Miteinander moralische Fälle zu diskutieren, fehlt allerorten, vor allem aber auch im Elternhaus. Auch im Gespräch mit Kindern und Jugendlichen sollten sowohl 1. fiktive Situationen, als auch 2. reale Fälle in der Umwelt, von denen man selbst nicht betroffen ist, und 3. solche aus dem eigenen Leben diskutiert werden. Solche Diskussionen sind wichtig, damit die Kinder und Jugendliche ihren eigenen Wertekanon entwickeln und/oder den der Eltern aus eigener Anschauung und Überzeugung annehmen und auf ihre Weise umsetzen. Und solche Diskussionen können auch dann weiter hilfreich sein, wenn sich der Wertekanon der Eltern und der der Kinder auseinandergeliebt haben.

Ob das aber wirklich alles ist? Müssen Eltern nicht auch einen Wertekanon besitzen, erklären, herleiten, verteidigen, vorleben, aber auch im Gespräch deutlich machen, wie schwer es manchmal sein kann, ihn umzusetzen?³⁸

Im Übrigen: Man kann auch viel Moral anwenden und einüben und weil es die falsche Moral ist, trotzdem Schaden anrichten. Um es überspitzt zu formulieren: Ein Einüben von Dilemmasituationen hätte unter SS-Angehörigen im KZ wohl kaum etwas geändert, da ein Unrechtbewusstsein weitgehend fehlte, zumal natürlich eine eigenständige Meinung bei der SS sowieso nicht vorgesehen war. Auch im Dritten Reich wurde ja viel moralisiert und moralisch ‚angewandt‘³⁹, von den Herrschenden ebenso wie von ihren Gegnern, etwa in den USA. Wer ‚recht‘ hatte, konnte man nicht an der Menge des Moralisierens erkennen.

Natürlich ist das genau das Gegenteil von dem, was Lind erreichen möchte, wie seine Parteinahme für Demokratie und Gewaltlosigkeit immer wieder deutlich machen, aber kann man wirklich Moral erlernen, wenn man an der Diskussion über die Inhalte der Moral, wie sie Philosophie und Theologie seit Jahrhunderten führen, weitgehend vorbei geht, zumindest in der Methodenvorgabe und der Zielvorgabe?

Wählen wir als Beispiel direkt die Gewaltlosigkeit? Gilt sie grenzenlos? Gibt es nicht eine Ethik der Gewalt, die etwa für das Gewaltmonopol des Staates zum Schutze aller tragend ist? Kann Gewaltlosigkeit nicht auch in bestimmten Situa-

37 Wetter: *Messbarkeit*.

38 Vgl. Thomas Schirrmacher: *Moderne Väter*, Holzgerlingen: Hänssler, 2007.

39 Siehe Thomas Schirrmacher: *Hitlers Kriegerreligion*, Bonn: VKW, 2007, Bd. 1.

tionen unmoralisch sein?⁴⁰ Müsste es nicht gerade auch Thema der Dilemmadiskussionen sein, in welchen Situationen Gewaltlosigkeit, ja sogar demokratische Abstimmungsverfahren, anderen Menschen schaden? Und kann man in Dilemmadiskussionen Gewaltlosigkeit vorgeben, wenn man diskutiert, wie man auf Gewalt reagieren soll, die einem ungefragt entgegnet?

Noch ein Beispiel für die Gefahr, dass aus dem sowohl/als auch ein ‚nur‘ wird. Lind schreibt:

„Der Wunsch, moralisch zu handeln, setzt also mehr voraus als moralische Ideale und Werte. Er setzt auch Fähigkeiten voraus, diese Ideale in konkreten Situationen konsistent und differenziert anzuwenden, also auch, selbst darüber nachzudenken, wie ein Dilemma gelöst werden kann, und mit anderen über die Lösung zu beraten und zu streiten. Wir nennen diese Fähigkeiten moralisch-demokratische Fähigkeiten.“⁴¹

Ja, diese Fähigkeiten sind unverzichtbar, aber sie sind eben doch nur das „mehr ... als moralische Ideale“, setzen also weiterhin bestimmte moralische Ideale voraus!

2.2 Die KMDD setzt doch einen Wertekanon voraus

Meines Erachtens setzt die KMDD trotz aller Beteuerungen, sie setze keine bestimmte Moral voraus und sei nicht an bestimmten fixen moralischen Werten interessiert, vor allem in einer westlichen demokratischen Gesellschaft bei fast allen instinktiv vorhandenen Mischung von jüdisch-christlichen mit aufklärerisch-humanistischen Werten voraus, wie sie für viele Länder typisch ist, längst aber nicht für alle. Funktioniert die KMDD auch bei einer Gruppe von Selbstmordattentätern, deren Werte vom Islamismus bestimmt sind? Oder führt hier die Dilemmadiskussion nicht dazu, Verbrechern zu helfen, bessere Verbrecher zu werden? (Ich lasse mich aber gerne durch weitere Studien eines Besseren belehren.)

Oder anders gesagt: Die KMDD setzt viel mehr ethische Inhalte und Ideale voraus, als sie offiziell zugibt. Ihr Erfolg ist nicht nur der Methode geschuldet, sondern auch, weil sie von Lind und anderen genutzt wird, um eine friedliche, demokratische, an Menschenwürde und Recht orientierten Gesellschaft zu propagieren. Denn Lind geht es um die „Fähigkeit, Konflikte und Meinungsver-

40 S. dazu Edwin R. Micewski. *Grenzen der Gewalt – Grenzen der Gewaltlosigkeit: Zur Begründung der Gewaltproblematik im Kontext philosophischer Ethik und politischer Philosophie*, Studien zur Verteidigungspädagogik, Militärwissenschaft und Sicherheitspolitik 4, Frankfurt: Lang, 1998 und Edwin R. Micewski: *Ethics and Politics*, in: ders. u. a. (Hg.): *Ethik und internationale Politik. Ethics and International Politics*, Wien: Literas, 2001, 1–17.

41 <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>.

schiedenheiten durch Abwägen und vernünftigen Diskurs mit anderen zu lösen statt durch Gewalt und Machtausübung“⁴².

Das wird etwa deutlich, wenn Lind schreibt: „Moral, Demokratie und Erziehung sind eng miteinander verbunden. Moderne Demokratien gründen auf der Vorstellung, dass das Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft nicht von Königen oder Tyrannen geregelt wird, sondern von den Menschen selbst auf der Basis von moralischen Prinzipien, denen sich alle verpflichtet wissen. Demokratie ist im Kern eine moralische Institution. Umgekehrt ist die moderne Moral demokratisch. Sie ist kein willfähriges Instrument in der Hand einer herrschenden Klasse, wie dies noch in Begriffen wie Sexualmoral, moralische Mehrheit und Doppelmoral herausklingt. Vielmehr stellen moralische Prinzipien die von allen akzeptierbare Grundlage für die Möglichkeit von gewaltfreien, verständigungsorientierten und gerechten Konfliktlösungen dar.“⁴³

Demokratie beruht für Lind „auf moralischen Prinzipien und Verfahren, wie Konflikte zu regeln und zu entscheiden sind“⁴⁴. Nun sind dies dann ja meines Erachtens genauso moralische Inhalte wie eine bestimmte Sicht von Familie oder Wirtschaft. Zudem geht es etwa im Grundgesetz gerade nicht nur um Prinzipien und Verfahren, sondern um konkrete Inhalte und Ideale, deren Schutz diese Prinzipien und Verfahren dienen, die somit kein Selbstzweck sind. Es sind die sog. ‚Ewigkeitswerte‘ des Grundgesetzes, also die selbst vom Parlament nicht änderbaren Abschnitte zur Menschenwürde und zu zentralen Menschenrechten, die das Verfahren ‚Demokratie‘ verteidigen soll und – gemäß historischer Erfahrung – auch am besten verteidigen kann. Demokratie ist kein Wert in sich, sondern der beste Weg, grundlegende Werte zu schützen, wie etwa den Minderheitenschutz, der mathematisch dem Mehrheitsprinzip widerspricht, aber eben wertemäßig über dem Mehrheitsprinzip steht.⁴⁵

Bei Linds Werten finden sich nur „moralische Prinzipien und Verfahren“ wie etwa „Achtung vor der Würde des Menschen, Rechtsstaatlichkeit, soziale Gerechtigkeit sowie die Freiheit der Meinung und der politischen Verantwortung u. a. m.“⁴⁶ Nur: Ist das nicht bereits eine vorgegebene Moral? Soziale Gerechtigkeit ist doch kein reines Prinzip oder Verfahren, sondern zuerst ein eindeutiger Wert!

42 Hemmerling, Scharlipp, Lind: *Methode*, 303.

43 Lind: *Moral ist lehrbar*, 31 (mit Verweisen auf Bücher von Habermas und Kohlberg).

44 www.uni-konstanz.de/ag_moral/moral/dildisk-d.htm.

45 Vgl. ausführlicher Thomas Schirmmacher: *Ethik*, Bd. 6, Hamburg: RVB, 2011⁵, 56–172; Thomas Schirmmacher: Demokratie und christliche Ethik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Beilage zu *Das Parlament*) 14/2009 (30.3.2009): 21–26, auch unter http://www1.bpb.de/publikationen/N6VK9L,0,Demokratie_und_christliche_Ethik.html; Christianity and Democracy, in: *International Journal for Religious Freedom* 2, 2009, H. 2, 73–86.

46 Lind: *Moral ist lehrbar*, 42.

Und ist nicht auch das Ziel, eigenständig von innen heraus für das Gute zu entscheiden und einzutreten, auch bereits ein Wertekanon in sich, den längst nicht alle Kulturen und Weltanschauungen teilen?

Und warum soll man gerade diese Prinzipien und nicht andere, ja ihnen entgegengesetzte, vorgeben? Wo kommen sie her und wie werden sie begründet? Und: Wieso stehen sie nicht auch zur Diskussion und zur Disposition? Ja sind die Prinzipien und Verfahren nicht selbst Werte und werden damit bestimmte (und begrüßenswerte!) Werte fix vorgegeben. Warum wird nicht diskutiert, warum andere Werte nicht ebenso wert wären, vorab genannt oder eingebaut zu werden?

Wählen wir ein Beispiel: Lind beruft sich auf Immanuel Kant, nachdem die Moralität einer Handlung nicht existiert, wenn sie ‚zufällig‘ mit göttlichen Geboten übereinstimmt, sondern nur, wenn sie aus guten Motiven entspringt.⁴⁷ Das hat sicher eine gewisse Berechtigung, aber ist 1. für sich natürlich ein eigenes Wertesystem, das erst einmal diskutiert werden müsste, und 2. eine nur auf den Einzelnen bezogene Aussage, da aus der Sicht des Anderen die gute Handlung aus ‚schlechten‘ Motiven (er schlägt mich nicht, weil er Angst vor einer Strafe hat) besser ist, als eine schlechte Handlung aus ‚guten‘ Motiven (er schlägt mich, weil er meint, damit der Gerechtigkeit zu dienen oder einen erzieherischen Erfolg erzielen zu können).

2.3 Kein fixer Wertekanon, aber Demokratie?

Nun sagt Lind zwar, dass es in einer Demokratie keinen fixen Wertekanon geben könne und die KMDD nur wünsche, dass jeder seine Werte in den Diskurs mit einbringt. Und tatsächlich ist es begrüßenswert, dass die KMDD immer wieder betont, jeder Teilnehmer solle nur das vertreten, was seiner Auffassung entspricht. In guter 68er Tradition lernten wir in der Schule noch diskutieren, indem zwei Gruppen durch Abzählen gebildet wurde, und man so leicht etwas verteidigen lernen sollte, was der eigenen Auffassung widersprach.

„Der enge Zusammenhang von Moral, Bildung und Demokratie ...“⁴⁸ ist für Lind vorgegeben:

„Das Kernziel der KMDD ist es also, die moralischen Grundprinzipien der Demokratie im alltäglichen Leben (also auch im Lernprozess!) anzuwenden und dadurch die Lernenden zur Anwendung der eigenen moralischen Prinzipien motivieren und ihnen konkrete Verhaltensweisen zur Übung und Nachahmung anzubieten.“⁴⁹

Ist das aber nicht ein klarer Wertekanon, der etwa von vielen muslimischen Führern gerade andersherum gesehen wird? Lind wird hier oft sehr deutlich:

47 Ebd., 34.

48 Lind: *Ist Moral lehrbar?*, 265.

49 <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>.

„Demokratie ist eine sehr anspruchsvolle moralische Idee darüber, wie Menschen ihr Zusammenleben regeln und gestalten sollen. In der Demokratie beruht die Macht nicht auf Personen (wie der König im Königreich und der Tyrann in der Diktatur), sondern auf moralischen Prinzipien und Verfahren, wie Konflikte zu regeln und zu entscheiden sind. Bestimmte Menschen (Politiker, Richter etc.) erhalten den Auftrag, sich in besonderer Weise um die Einhaltung und Interpretation dieser Prinzipien zu kümmern, aber diese Menschen müssen dafür durch direkte oder indirekte Wahl legitimiert sein. Sie können sich diese Macht nicht selbst aneignen oder von einer religiösen Instanz übertragen lassen. Recht und Ordnung in einer Demokratie werden auf der Grundlage universeller moralischer Prinzipien durch einen freien Diskurs aller Mitglieder einer Gesellschaft bestimmt und beruhen nicht auf Willkürentscheidungen eines Machtträgers. Konflikte werden nicht durch Macht und Gewalt, sondern durch demokratisch bestimmte Gesetze und durch den Diskurs freier Bürger zu lösen versucht.“⁵⁰

Am deutlichsten wird das, wenn Lind unter Berufung auf die sechste und höchste Stufe der Moralentwicklung bei Kohlberg und internationale Studien mit seinem Moralisches-Urteil-Test, darauf verweist, dass ein weltweiter Konsens herrscht, dass sich Dilemmadiskussionen „an universalistischen Moralprinzipien orientieren“⁵¹ sollten.

2.4 Indoktrination

Von Kohlberg übernommen hat Lind, seine Methode zwischen moralischem Relativismus und moralischer Indoktrination anzusiedeln. Kohlberg hat aber einfach jede Vermittlung von Moral, in der ein Ergebnis von vorneherein für gut gehalten wurde, zur Indoktrination erklärt. Lind diskutiert das nirgends direkt, aber die Argumentation scheint bei ihm auf dasselbe hinauszulaufen.

Hier müsste nun eine grundsätzliche Auseinandersetzung erfolgen, da es sich um eine Kernfrage der Moralpsychologie handelt, die Lind außen vor lässt. Da Kinder bei der Übernahme der Sprache, Kultur und Werte ihrer Vorfahren und Umwelt bei aller selbstständigen Auseinandersetzung damit immer auch erhebliche Elemente einfach übernehmen oder variieren, ist die Frage auch eine zentrale Frage nach der Kulturvermittlung überhaupt. Muss jeder Mensch jeden Wert gewissermaßen von Null her neu erfinden oder ist es zulässig, wenn er Werte übernimmt und allmählich zu seiner eigenen Sache macht?

„Indoktrination“ ist bei Kohlberg, wenn der Inhalt der Moralerziehung und ihre Methode von der Absicht des Lehrers bestimmt sind.⁵²

50 Ebd.

51 Lind: *Förderung*, 289.

52 So in Lawrence Kohlberg: *Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education*, in: Brenda Munsey (Hg.): *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic Is-*

Ich behaupte, dass Kohlberg und Lind im Sinne ihrer eigenen Definition Indoktrination betreiben, denn die Werte und Ziele, die sie erreichen wollen und deren Erreichung ja nur im Test quantifizierbar ist, weil es eine Vorgabe der Stufen gibt, ja selbst die beste Methode, sind ja vorgegeben. Lind würde ja nie erfreut sein, wenn ein Teilnehmer von KMDD-Stunden dadurch zum Massenmörder wird. Der Weg zur universellen Gerechtigkeit und Demokratie ist bei Lind subtiler, in einer pluralistischen Gesellschaft auch gangbarer und sinnvoller, aber es bleibt eine pädagogische Methode mit einem Ziel, dass nicht die beteiligten Kinder und Jugendlichen vorgeben, sondern die Pädagogen. (Diese pädagogische Methode wird sogar – könnte man behaupten – den KMDD Lehrenden vorgegeben, die nur dann die KMDD unterrichten dürfen, wenn sie bestimmte Kurse belegt und die Methode übernommen haben.)

Indoktrination bei Kohlberg scheint automatisch stattgefunden zu haben, wenn ein Kind moralische Werte und Entscheidungen übernimmt, die seine Erzieher teilen und gelehrt haben. Da die moralischen Sichtweisen in dieser Welt aber nicht Legion sind, endet fast jeder von uns bei Einstellungen und Entscheidungen, die andere vor ihm gehabt haben.

Indoktrination liegt aber meines Erachtens nicht vor, wenn ich moralische Einstellungen und Positionen gelehrt bekomme, dann in Auseinandersetzung mit anderen Positionen diskutiere, raffiniere, in der Praxis teste und schließlich zu meiner aus mir selbst heraus gewollten Position mache.

Das genau ist etwa die christliche Sicht.⁵³ Paulus will etwa, dass wir den göttlichen Geboten (etwa den Zehn Geboten) nicht als Sklaven folgen, ja noch nicht einmal als Kinder, sondern als reife Erben aus eigenen Stücken (zum Beispiel Gal 4,1–7). Von Jesus wird gesagt, er habe immer seinem Vater gehorcht, aber immer aus völlig freien Stücken gehandelt (Joh 10,11.17–18; Phil 2,8; Hebr 9,14). Das ist das christliche Idealbild: Die reife Persönlichkeit, die das in Gott verkörperte Gute und Gerechte tut, nicht weil sie muss, sondern weil sie aus tiefer eigener Überzeugung will, nicht, weil sie Angst vor Strafe hat, sondern weil sie es an sich für das Beste für alle hält (zum Beispiel Röm 13,5).

Exkurs: Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg

„Die Kognitive Entwicklungstheorie des moralischen Urteils von Lawrence Kohlberg⁵⁴ basiert unter anderem auf John Rawls moralphilosophischer Gerech-

ness in Philosophy, Psychology, Religion, and Education, Birmingham (AL): Religious Education Press, 1980, 15–98, hier: 27.

53 Die beste Darstellung zur Indoktrination ist: Elmer John Thiessen: *Teaching for Commitment. Liberal Education, Indoctrination and Christian Nurture*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993.

54 Vgl. zu Kohlberg grundsätzlich Brenda Munsey (Hg.): *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion, and Education*, Bir-

tigkeitstheorie⁵⁵ und stellt eine Weiterentwicklung von Jean Piagets Theorie der Moralentwicklung dar. Konzeptionell baut Kohlbergs Theorie auf Jean Piagets Entwicklungsmodell der kognitiven Entwicklung auf.⁵⁶ Lawrence Kohlbergs Theorie der Entwicklung des Moralbewusstseins beim Menschen beruht auf seiner Dissertation (1958), ihr folgte eine beinahe 30 Jahre laufende Längsschnittstudie. Zeit seines Lebens hat Kohlberg an seiner Theorie der moralischen Urteilsentwicklung gearbeitet und sie beständig revidiert und erweitert. Die Theorie geht davon aus, dass sich das Moralbewusstsein beim Menschen stufenweise in immer derselben Reihenfolge entwickelt, wobei nicht alle Menschen die höheren Stufen des Moralbewusstseins erreichen.⁵⁷

Die Stufen Kohlbergs sind philosophisch von ihm vorgegeben und dann erst im Nachhinein empirisch belegt worden, allerdings auch nur bis zur 4. oder 5. Stufe. Das hat Kohlberg selbst immer wieder deutlich gesagt.⁵⁸

Kohlberg wollte aus empirisch-psychologischen und anthropologischen Daten philosophische Aussagen herleiten und Philosophie benutzen, um solche Daten zu definieren und zu interpretieren.⁵⁹

Kohlberg selbst gibt an, in 50 Kulturen Stufen 1 bis 4 gefunden zu haben, die 5. Stufe dort aber nur im städtischen Umfeld.⁶⁰ Die tatsächlich nachvollziehbaren Studien beziehen sich auf weniger Kulturen.⁶¹ Hauptbeleg dafür, dass die 5. und

mingham (AL): Religious Education Press, 1980; Detlef Garz: *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss., 3. Aufl., 2006, bes. 88–115; Garz: *Kohlberg*.

55 Vgl. zu John Rawls Theorie der Gerechtigkeit Dwight Boyd: The Rawls Connection, 185–213 in: Brenda Munsey (Hg.): *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion, and Education*, Birmingham (AL): Religious Education Press, 1980.

56 Zu Piaget vgl. Crain: *Theories*, 100–133 und Garz: *Entwicklungstheorien*.

57 http://www.d-stift.de/_Stufentheorie_des_moralischen_Verhaltens_8927.de (1.4.2011). Vgl. Lawrence Kohlberg: *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974; Lawrence Kohlberg: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996; Lawrence Kohlberg: *Die Psychologie der Lebensspanne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. Eine gute Darstellung der Stufen findet sich Schimmel, *Theorie*, 31–34.

58 Zum Beispiel Lawrence Kohlberg: My Personal Search for Universal Morality. In: *Moral Education Forum* 11, 1986, H. 1, 4–10; Deutsch: Meine persönliche Suche nach universeller Moral, in: Lisa Kuhmerker, Uwe Gielen, Richard L. Hayes (Hg.): *Lawrence Kohlberg*, München: Kindt, 1996, 21–30; Lawrence Kohlberg: Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education, in: Brenda Munsey (Hg.): *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion, and Education*, Birmingham (AL): Religious Education Press, 1980, 15–98, bes. 56–62, siehe auch seine Definition von Gerechtigkeit 62–66.

59 Lisa Kuhmerker, Uwe Gielen, Richard L. Hayes (Hg.): *Lawrence Kohlberg*, München: Kindt, 1996, 11.

60 Kohlberg, Personal Search, 28. Vgl. zu Taiwan Kohlberg: Stages, 62–66.

61 Siehe Garz: *Kohlberg*, 94–100.

6. Stufe kein Produkt westlicher Ideologien sind, waren für Kohlberg Kibbuze in Israel.⁶² Das ist wenig überzeugend, denn die Grundideen der Kibbuze wurden schon in Europa und von europäischen Einwanderern in Israel entwickelt.

Ulf Peltzer hat die neun moralphilosophischen Grundannahmen Kohlbergs kurz zusammengestellt⁶³ und im Detail diskutiert und widerlegt.⁶⁴ Mir geht es dabei nicht um diese Details, sondern darum, dass wir keine rein empirische Wissenschaft vor uns haben, sondern eine philosophisch-weltanschauliche Vorgabe, die dann im Rahmen eng begrenzter Vorgaben empirische Bestätigung findet.

*Lawrance Kohlbergs 6 Stufen der moralischen Entwicklung*⁶⁵

Niveau A: Präkonventionelles Niveau (die meisten Kinder unter 9 Jahren)

Stufe 1: Die heteronome Stufe

Gut ist der blinde Gehorsam gegenüber Vorschriften und gegenüber Autorität, Strafen zu vermeiden und kein körperliches Leid zu erdulden
„Macht ist Recht!“ (eine den Nazis zugeschriebene Parole)

Stufe 2: Die Stufe des Individualismus, des Zweck-Mittel-Denkens und des Austauschs

Gut ist es, eigenen oder anderen Bedürfnissen zu dienen und im Sinne des konkreten Austauschs fair miteinander umzugehen.
„Eine Hand wäscht die andere!“ (Volksweisheit)

Niveau B: Konventionelles Niveau (die meisten Jugendlichen und Erwachsenen)

Stufe 3: Die Stufe gegenseitiger interpersoneller Erwartungen, Beziehungen und interpersoneller Konformität

Gut ist es, eine gute (nette) Rolle zu spielen, sich um andere zu kümmern, sich Partnern gegenüber loyal und zuverlässig zu verhalten und bereit zu sein, Regeln einzuhalten und Erwartungen gerecht zu werden.

62 Dazu ebd., 99–100.

63 Ulf Peltzer: *Lawrence Kohlbergs Theorie des moralischen Urteilens*, Beiträge zur psychologischen Forschung 10, Köln: Westdeutscher Verlag, 1986, 32–33.

64 Ebd., 32–55.

65 Nach Werner Stangel, Fernuniversität Hagen, unter <http://www.stangl-taller.at/arbeitsblaetter/moralischeentwicklung/KohlbergTabelle.shtml>, jeweils in der Reihenfolge: Stufe – Definition – exemplarische Maxime. Vgl. insgesamt die ausgezeichnete Seite der Fernuniversität Hagen, Kurs Einführung in die Psychologie, Abschnitt „Die moralische Entwicklung“: <http://www.stangl-taller.at/arbeitsblaetter/moralischeentwicklung/>. Bei Kohlberg selbst: **Lawrence Kohlberg: Stages, 91-96.**

„Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu!“ (Die Goldene Regel; vgl. Lukas-Evangelium 6,31)

Stufe 4: Die Stufe des sozialen Systems und des verlorenen Gewissens

Gut ist es, seine Pflichten in der Gesellschaft zu erfüllen, die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten und für die Wohlfahrt der Gesellschaft Sorge zu tragen.

„Ruhe ist die erste Bürgerpflicht!“ (aus der Bekanntmachung, die am 17. 10. 1805 nach der Schlacht bei Jena an die Straßenecken Berlins angeschlagen wurde)

Niveau C: Postkonventionelles Niveau (einige Erwachsene über 20 Jahre)

Stufe 5: Die Stufe des Sozialvertrages oder des Nutzens für alle und der Rechte des Individuums

Gut ist es, die Grundrechte zu unterstützen sowie die grundsätzlichen Werte und Verträge einer Gesellschaft, auch wenn sie mit den konkreten Regeln und Gesetzen eines gesellschaftlichen Subsystems kollidieren.

„Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ (Art. 14 II GG)

Stufe 6: Die Stufe der universalen ethischen Prinzipien

Gut ist es, ethische Prinzipien als maßgebend zu betrachten, denen die ganze Menschheit folgen sollte.

„Handle nur nach der Maxime, von der du wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz wird!“ (Kants Kategorischer Imperativ)

Stufen der moralischen Entwicklung nach L. Kohlberg⁶⁶

6

Orientierung an universal-ethischen Prinzipien

„Universelle und solidarische Sichtweise“

Moralisch richtig ist es, ethische Prinzipien zu achten, denen die ganze Menschheit folgen sollte.

66 Freiheit! (L(i)eben!?, Ausgabe April2010, www.sembsr.de/uploads/media/Freiheit_L_i_eben-April_2010_01.pdf).

5

Orientierung am Sozialvertrag

„Wir alle, auch ich“

Moralisch richtig ist es, alle Interessen abzuwägen und sich so zu entscheiden, dass man im Wohl der Allgemeinheit handelt.

4

Orientierung an Autorität und Sozialordnung

„Ich, du und unsere Gruppe im sozialen Verbund“

Moralisch richtig ist es, wenn Juttas Recht auf Privatsphäre geschützt und die soziale Familienordnung aufrechterhalten wird.

3

Orientierung an Eintracht und Bezugsgruppe

„Ich und du und unsere Gruppe“

Die Privatsphäre des Kindes wird von den Eltern in den Blick genommen. Jedoch ist es moralisch gerechtfertigt, wenn sie sich um ihr Kind kümmern und zuverlässig ihren Pflichten als Erziehungsberechtigte nachkommen.

2

Orientierung an Zweck und Austausch (Nutzen)

„Ich und der andere“

Moralisch richtig ist es, die Bedürfnisse des Kindes in den Blick zu nehmen und als Eltern ihrer Sorge gerechterweise nachzukommen.

1

Orientierung an Strafe und Gehorsam

„Ich“

Als Erziehungsberechtigte haben die Eltern moralisch richtig gehandelt.

Zur sechsten Stufe

Lind behält im Prinzip die Stufen der moralischen Entwicklung Kohlbergs bei, auch wenn er anders als Kohlberg ein *Vor und Zurück* für möglich hält und die pädagogischen Mittel zum Aufstieg anders justiert. Dies wird vor allem daran deutlich, dass die 6. Stufe der Entwicklung, wenn auch fast immer unerreicht, trotzdem die zu erfüllende, ideale Vorgabe bleibt.

Erstaunlicherweise fehlt bei Lind weitgehend die Diskussion um diese Stufen oder wenigstens ein Verweis auf die intensive literarische Diskussion dazu⁶⁷. Insbesondere fehlt eine Diskussion über die philosophischen Grundlagen der Stufen.

So schreibt Joachim Detjen:

„Denn die Präskriptivität erhält die Theorie weniger dadurch, dass die jeweils nächste Entwicklungsstufe als besser zu bezeichnen ist, weil sie eine höhere kognitive Leistung ausdrückt, als vielmehr durch die analogisierende Parallelisierung der Entwicklung mit einer stufenweisen Annäherung an das, was die philosophische Ethik gebietet. Jede Diagnose einer Entwicklungsstufe unterhalb der sechsten drückt zumindest implizit eine negative Bewertung aus, denn sie verweist auf einen moralphilosophisch defizitären Status des vorgefundenen Reflexionsniveaus ...“⁶⁸

„Die Moralstufen 5 und 6 sind philosophische Konstrukte, und zwar stellen sie eine Rezeption von Moralphilosophien dar, die im europäisch-amerikanischen Kontext als modern gelten und im Diskurs westlicher Philosophen allgemein anerkannt sind. Man könnte zugespitzt formulieren, dass sie dem Ideengut des Rationalismus und Individualismus entspringen sowie politisch am Liberalismus orientiert sind, und Kohlberg folglich entgegenhalten, dass er für bestimmte Ideale wirbt, die kulturkreisgebunden und nicht, wie die Theorie behauptet, universell sind.“⁶⁹

Auch William Crain hat nachgewiesen, dass Stufe 6 empirisch kaum von Stufe 5 zu unterscheiden ist, sondern eine philosophische Vorgabe im Gefolge von Kant und Rawl darstellt, wie es sein sollte.⁷⁰ Dazu nochmals Joachim Detjen:

„Kohlbergs philosophische Autoritäten für die Stufe 6 sind vor allem Immanuel Kant, John Rawls und Kurt Baier. Entscheidend für diese Stufe ist, dass hier nach universalen, für alle Menschen (die Menschheit) gültigen Prinzipien geurteilt werden muss. Kulturell Relatives darf folglich keine Rolle spielen. Diese

67 Vgl. als ein älteres und ein jüngeres Beispiel unter der nicht zu übersehenden Literatur zu Kohlberg: Fritz Oser, Reinhard Franke, Otfried Höffe (Hg.): *Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986; Ulf Peltzer: *Lawrence Kohlbergs Theorie des moralischen Urteilens*, Beiträge zur psychologischen Forschung 10. Köln: Westdeutscher Verlag, 1986; Garz, *Entwicklungstheorien*, 168–176.

68 Joachim Detjen. Werteeerziehung im Politikunterricht mit Lawrence Kohlberg? Skeptische Anmerkungen zum Einsatz eines Klassikers der Moralpsychologie in der Politischen Bildung, in: Gotthard Breit, Siegfried Schiele (Hg.): *Werte in der politischen Bildung*. Schwalbach: Wochenschau-Verlag; Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2000, 303–335, hier 307–308 Text unter http://www.lpb-bw.de/publikationen/did_reihe/band22/detjen.htm und in Freiheit! (L(i)eben!? Unsere Kultur der politischen Bildung, Ausgabe April2010, www.sembsrp.de/uploads/media/Freiheit_L_i_eben-April_2010_01.pdf. 2–18.

69 Detjen: *Werteeerziehung*, 308.

70 William Crain: *Theories of Development*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 3. Aufl., 1992, 134–153, bes. 140–144.

Ausschließung macht die erwähnten Philosophen aufgrund ihres auf Verallgemeinerung von Grundsätzen und Maximen zielenden sowie auf die Festlegung eines inhaltlich Guten weitgehend verzichtenden Denkens attraktiv. Kants Autonomieforderung und kategorischer Imperativ, Rawls' Gerechtigkeit als Ergebnis einer fairen Entscheidung unter Ungewissheitsbedingungen und Baiers auf Unparteilichkeit setzender Standpunkt der Moral erfüllen Kohlbergs Anforderungen für ein Moralurteil auf der Stufe 6.⁷¹

„Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass Kohlberg sogar glaubt, hiermit den pädagogischen Königsweg entdeckt zu haben. Denn er hält seinem Erziehungsansatz zugute, den Gefahren anderer Werteerziehungskonzeptionen zu entgehen, die entweder beim Wertrelativismus bzw. einem moralischen Laissez-faire stehen bleiben oder eine Indoktrinierung der Schüler mit vorgefertigten Wertüberzeugungen und eine Erziehung zu einem, wie er sagt, willkürlichen ‚Bündel von Tugenden‘ vornehmen.“⁷²

Genau dies gilt auch für Lind. Auch er hält seinen Weg für eine Art goldenen Mittelweg, der eine Festlegung auf konkrete Werte ebenso vermeidet, wie einen Werterelativismus. Ingo Wetter hat gar das Gefühl, dass Lind meint, „einen allumfassenden Lösungsansatz für die Probleme der Menschheit gefunden“⁷³ zu haben.

Es ist aber sowohl die Frage, ob das dazugehörige philosophisch-weltanschauliche Fundament wirklich universale Gültigkeit beanspruchen kann und an sich schon ausreicht, um konkrete Wertesysteme wie das christliche, das Kant'sche oder das alevitische an sich aus dem Rennen zu werfen, als auch die Frage, ob hier nicht einem Konstrukt nachgejagt wird, dass schon Kohlberg empirisch kaum feststellen konnte, noch andere je an konkreten Personen festgemacht haben. Ralf Gesellensetter schreibt dazu:

„Es wurde bereits erwähnt, dass empirische Untersuchungen Vertreter der Stufe 6 in der Normalbevölkerung nicht nachweisen konnten. Auch der Utilitarismus ... verfolgt ein moralphilosophisches Ziel, das mit den durch Stufe 5 repräsentierten Merkmalen auskommt.“⁷⁴

Gleichzeitig enthalten die Stufen der moralischen Entwicklung Kohlbergs und Linds – wenn auch durch Kant, Habermas und andere vermittelt – einen harten Kern christlich-abendländischer Auffassungen, indem Ethik überhaupt an einem Ideal festgemacht wird, dass nur nicht mehr mit Gott identifiziert wird, und die völlig freiwillig das Gute tuende und dabei an das Wohl der gesamten Menschheit denkende Persönlichkeit das Ideal schlechthin ist. Ersetzt man etwa bei

71 Detjen: *Werteerziehung*, 309.

72 Ebd., 311.

73 Wetter: *Messbarkeit*, 4.

74 Ralf Gesellensetter: *Moralentwicklung*.

<http://www.stangl-taller.at/arbeitsblaetter/moralischeentwicklung/Gesellensetter.shtml#f13>

Thomas von Aquin Gott durch ‚das Gute‘ – und immerhin hält er ja Gott für den Guten bzw. das Gute schlechthin –, erscheint bereits die Persönlichkeit, die das von Gott gegebene Gute eigenständig mit dem Verstand erkennt und freiwillig tut, nicht weil sie muss, sondern weil es gut ist.

Typisch und wesentlich offensichtlicher als bei Kohlberg und Lind wird dies bei allen Autoren, die die sechste Stufe ausführlicher beschreiben oder begründen. Helga Scheibenpflug beschreibt etwa in ihrem Buch ‚Die höchste Stufe der Moral: Adäquate Beschreibung anhand des Stufenmodells der Moralentwicklung von Lawrence Kohlberg unter Weiterführung der Kritik der praktischen Vernunft Immanuel Kants‘ die sechste Stufe als das „Prinzip Liebe“, wenn auch von Kant und Viktor Frankl her definiert.⁷⁵ Hier ist zwar Gott nicht mehr mit dem Urprinzip Liebe identisch, aber das Urprinzip wirkt wie eine göttliche Größe als letztes Ideal weiter, ohne dass es dafür eine empirische Begründung gibt.

Fritz Oser hat sich kritisch mit der 6. Stufe auseinandergesetzt⁷⁶ und sieht vor allem die letzten Stufen als eher philosophisch vorgegeben, denn als bewiesen an. Sie sind Teil eines „Theoriesystems, das die Stufen durch philosophisch-logische Analysen der ethischen Urteile a priori konstruiert und erst anschließend durch Empirie verifiziert.“⁷⁷ Am deutlichsten sieht er das in den Spekulationen Kohlbergs über eine 7. Stufe, eine Art pantheistischer Glaubensorientierung, in der universelle Prinzipien mit einer „ultimative meaning“ des Lebens verbunden werden.⁷⁸ Oser schreibt: „Ich glaube nicht, daß Kohlberg mit dem Entwurf einer Stufe 7 die Lösung des Problems religiöser Implikationen im moralischen Urteil gelöst hat.“⁷⁹ Oser sieht auch bei der Neubestimmung einer 7. Stufe bei Jürgen Habermas den Vorrang philosophischer Wünsche vor der Empirie.⁸⁰

2.5 Nur anwenden, nicht ändern?

Lind schreibt:

„Die Förderung moralischer Urteils- und Diskursfähigkeit steht im Mittelpunkt der KMDD. Während andere Programme meist die Änderung moralischer Einstellungen, Werthaltungen und Denkweisen zum Gegenstand haben, geht es hier um Fähigkeiten im Bereich des moralisch-demokratischen Verhaltens.“⁸¹

75 Helga Scheibenpflug: *Die höchste Stufe der Moral. Adäquate Beschreibung anhand des Stufenmodells der Moralentwicklung von Lawrence Kohlberg unter Weiterführung der Kritik der praktischen Vernunft Immanuel Kants*, Hamburg: Kovač, 2007, 213–220.

76 Oser: *Moralisches Urteil in Gruppen*, 337–342.

77 Ebd., 339.

78 Ebd., 340.

79 Ebd.

80 Zu Habermas: ebd., 342–344.

81 www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm.

Zum einen ist zu sagen, dass die meisten Programme nicht die Änderung und nicht die Anwendung, sondern rein die (theoretische) Vermittlung von Werten oder Anweisungen zum Inhalt haben. Die Änderung kommt nur insofern ins Spiel, als die Teilnehmer möglicherweise vorher andere Werte und Positionen vertraten, zielt aber am meisten auf solche Teilnehmer ab, die zu vielen Fragen keine wirkliche Meinung haben oder – zumindest offiziell – den gelehrten Wertekanon teilen oder eigentlich teilen müssten.

Zum anderen unterschätzt Lind meines Erachtens das Potenzial der KMDD zur Änderung moralischer Einstellungen und Werte. Da viele Teilnehmer erstmals über die Konsequenzen ihrer Werte und Einstellungen nachdenken und viele Teilnehmer ihre Werte erstmals der Kritik durch andere aussetzen, ändern sie sie oft auch bei dieser Gelegenheit. Das finde ich sehr positiv, nur wird dieser Effekt von der KMDD selbst kaum beschrieben oder begrüßt.

Noch einmal: Das alles soll das Verdienst der KMDD nicht schmälern, darauf zu verweisen, dass das reine Kennen und Vertreten von Werten noch nicht dafür sorgt, dass man nach ihnen lebt und sie konkret anwenden kann. *Ethik muss immer das Einüben von Diskussion mit sich selbst, mit anderen und mit der Gesellschaft beinhalten.*

Lind verweist darauf, dass Experimente zeigen: Eine moralisch gute Entscheidung ist wahrscheinlicher, wenn man sich erstens auf Dilemma konzentriert und zweitens Zeit für den Diskurs hat.⁸² Das kann ich nur aus meiner Erfahrung bestätigen.

Allerdings muss man einschränken: Erstens: Es gibt ja kaum andere Methoden der ethischen Ausbildung zum Vergleich.

Zweitens setzt das ja doch voraus, dass man beurteilen kann, ob eine Entscheidung gut war oder nicht.

Und drittens müssten die Experimente zur Frage ausgeweitet werden, ob die statistisch häufigere gute ethische Entscheidung auch zu einem besseren Handeln führt. Das ist natürlich unvergleichlich viel schwerer zu erforschen, wenn man sich nicht allein auf Selbsteinschätzungen der Betroffenen verlassen will (zum Beispiel: „Wie oft haben Sie in den letzten zwei Wochen jemanden geschlagen?“), und es wäre dazu ja auch der Vergleich zum bisherigen Leben und Verhalten der Betroffenen nötig. Aber nur die Realität ist am Ende moralisch aussagekräftig.

2.6 Das Böse

Warum führen moralische Ideale nicht direkt zu moralisch gutem Handeln, wie es Sokrates und Kant erhofften, fragt Lind immer wieder. Lind meint, weil moralisches Handeln durch Durchspielen möglicher Situation und durch Diskussion

82 Lind: *Moral ist lehrbar*, 58.

mit Andersdenkenden eingeübt werden muss. Ist das aber alles? War das nicht auch für Sokrates und Kant selbstverständlich, die doch so gerne diskutierten?

Die Kategorie, die Lind meines Erachtens völlig außer Acht lässt, auch wenn sie seiner Aussage nicht entgegensteht, sondern sie komplementär ergänzt, ist die Frage nach dem „Bösen“ beziehungsweise nach der Motivation zum Bösen. Warum lieben es manche Menschen andere zu quälen, zu betrügen oder gar zu töten? Warum gibt es Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Rassismus oder Sklaverei?

Wenn Menschen sich für etwas entscheiden, was anderen wirklich schadet, scheint die Ursache nach der KMDD immer in der fehlenden Diskursfähigkeit zu liegen oder darin, dass man in einer Minderheitensituation zu wenig Mut aufbringt, oder aber auch einfach zu träge ist.

Dass Problem, dass der Menschen auch eine Motivation zum Bösen kennt, ja, dass die KMDD – wie alles in dieser Welt – in der Hand von bösen Menschen mit bösen Zielen ein Werkzeug sein könnte, um die Bosheit besser zu praktizieren, wird völlig ausgeblendet.

Paulus beschreibt das Dilemma klassisch in Röm 7,18–19.21: „Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. ... So finde ich nun das Gesetz, dass mir, der ich das Gute tun will, das Böse anhängt.“ Das ist nicht ein nur von Christen dargestelltes Problem, sondern beschäftigt die gesamte Philosophie- und Ethikgeschichte.

„Lind geht von der Annahme aus, dass kein Mensch grundsätzlich schlecht geboren wird. Moralische Grundvorstellungen beim Menschen sind, unabhängig vom Alter, Geschlecht und sozialer Stellung auf einem sehr ähnlichen Niveau. Aber man muss Moral so früh wie möglich lernen. Nur über den ständigen begleiteten Lernprozess kann die Fähigkeit trainiert werden, moralische Idealvorstellungen im Alltag zu leben. Es gilt die Kluft zwischen theoretischen Vorstellungen und tatsächlichem Handeln zu überwinden.“⁸³

3 Zur Beurteilung, vor allem aus christlicher Sicht

3.1 Gemeinsamkeiten von KMDD und christlicher Ethik

Fragen wir noch speziell nach dem Verhältnis der christlichen Ethik zur KMDD – dass im Abschnitt 2.5. ja schon anklang, wissend, dass ihre Absicht weder eine Förderung noch eine Kritik der christlichen Ethik per se ist.

Die KMDD greift zu einem zentrale Elemente der christlichen Ethik in ihrer Geschichte auf. Ja, ich möchte behaupten, dass sie nur in unserem ehemals

83 Wetter: *Messbarkeit*, 1.

christlichen Kulturkreis entstehen konnte und zur vollen Entfaltung kommen kann, was nicht bedeuten soll, sie sei nicht von jedem Menschen guten Willens nachvollziehbar.

1. Gemeinsam ist KMDD und christlicher Ethik der Gedanke, dass die Frage, wie ich wirklich entscheide und was ich wirklich tue, viel wichtiger ist als die Frage, welche Werte ich theoretisch vertrete. Er geht zu Recht davon aus, dass die moralische Einstellung noch nichts darüber sage, wie man sich tatsächlich entscheidet und wie man sich tatsächlich verhält. Das aber lehrt bereits Paulus, etwa mehrfach im Römerbrief (Röm 2: Nicht die sind gerecht, die sich auf die Schrift berufen, sondern die sie tun; Römer 7: Ich will das Gute, tue es aber nicht), und erläutert Jesus mit dem Gleichnis der beiden Söhne: Der eine stimmte seinem Vater zu und tat dann nie, was der Vater wollte, der andere widersprach dem Vater, um dann aber später seine Meinung zu ändern und doch den Wunsch des Vaters zu erfüllen. Letzterer, so Jesus, hat trotz seines Widerspruchs am Ende besser gehandelt (Mt 21,28–31).
2. Gemeinsam ist KMDD und christlicher Ethik der Gedanke, dass Ethik eingeübt werden muss und nicht einfach darin besteht, bestimmte Werte am grünen Tisch zu kennen. Denn „die Vollkommenen“ sind nach Hebr 5,14 die, „die durch den Gebrauch geübte Sinne haben und deswegen Gutes und Böses unterscheiden können“ (ähnlich Eph 4,14). „Ethische Tugenden entstehen nicht von selbst. Sie sind vielmehr das Produkt von ständiger Übung und Gewohnheit.“⁸⁴
3. Gemeinsam ist KMDD und christlicher Ethik die Bedeutung der inneren Motivation für unser moralisches Handeln und dem Ziel, aus dem Gewissen heraus moralisch zu handeln und deswegen zu wissen, warum man so handelt, und nicht ‚gehorsam‘, angepasst und denkfaul zu sein (siehe Römer 12,1–2). Dazu gehört auch das Bewusstsein, dass es ein moralisches Reifen des Kindes zum Jugendlichen und Erwachsenen gibt und damit von einer reinen Übernahme von vorgegebenen Geboten hin zu einer eigenständigen, unabhängigen Entscheidung (Hebr 5,11–14; Eph 4,13–14). Ein gutes Beispiel ist hier Paulus, der von Christen verlangt, dem Staat, wenn er das Böse straft und das Gute schützt, nicht aus Angst vor Strafe wie andere zu folgen (so unausweichlich der Staat ohne Strafe nicht bestehen kann), „sondern um des Gewissens willen“ (Röm 13,5).
4. Gemeinsam ist KMDD und christlicher Ethik, dass es weltweit akzeptierte universalistische Moralprinzipien gibt – siehe Linds Zitat oben. Ganz gleich, ob man eher an das katholische „Naturrecht“, das protestantische, aus der Bibel abgeleitete „Moralgesetz“ oder grundsätzliche transzendentalphilosophischen Prinzipien nach Immanuel Kant denkt, für das christliche Abendland ist

84 Christian Walther: *Im Auftrag für Freiheit und Frieden. Versuch einer Ethik für Soldaten der Bundeswehr*, Berlin: Miles, 2006, 77.

dieser Gedanke tragend und war die Voraussetzung für den Siegeszug des Menschenrechtsgedankens. Dabei wird vorausgesetzt, dass die offenbarte oder metaphysisch begründete Moral mit einer jedermann vernünftig zugänglichen und diskutierbaren Moral identisch ist.⁸⁵

5. Gemeinsam ist KMDD und christlicher Ethik der Gedanke des Dilemmas, der in der Theologie jahrhundertlang unter dem Stichwort „Pflichtenkollision“ verhandelt wurde, den Lind so ausdrückt: „... wenn man in einem moralischen Dilemma feststeckt, das heißt, wenn die moralischen Prinzipien, denen man sich verpflichtet fühlt, einen in eine Zweckmühle bringen, in der man keine andere Möglichkeit hat, als zumindest eines der Prinzipien zu übertreten.“⁸⁶

Thomas von Aquin und viele andere wussten, dass der Kern der Ethik die Fähigkeit ist, sich im Konfliktfall, der Pflichtenkollision, entscheiden zu können. Es ist Lind zu danken, das wieder in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Am grünen Tisch entscheidet es sich immer einfach, weil man sich auf einen Unterschied, gewissermaßen den einen Schalter, konzentrieren kann. Es ist die komplizierte Realität, die die unerwarteten ethischen Zwickmühlen hervorbringt, wobei man vorab lernen kann, mit diesen zu rechnen und Lösungsmöglichkeiten durchzuspielen.⁸⁷

6. Lind hat viele Interventionsstudien miteinander verglichen und kommt zu dem Ergebnis: Moralische Urteilsfähigkeit ist „sehr effektiv lehrbar“⁸⁸. Die christliche Ethik gibt ihm hier prinzipiell recht, geht sie doch davon aus, dass Ethik grundsätzlich eine Frage der Lehre, der Erziehung, des Vorbildes und des Anwendens und Auslebens ist (zum Beispiel 2Tim 3,14–17). Das ist das alttestamentliche Erziehungskonzept (verkörpert etwa im Buch der Sprüche), das insbesondere Paulus übernommen hat.

Die Einschränkung, dass man den Hang zum Bösen nicht einfach durch Erziehung wegtherapieren kann, wurde bereits angesprochen, ändert aber nichts daran, dass ethische Entscheidungsfähigkeit nicht einfach aus dem Nichts entsteht.

7. Die christliche Ethik stimmt mit Lind überein, dass die Bildung in den westlichen Ländern sehr einseitig ist und nicht sichtbare Größe wie ethische Werte vernachlässigt. „Es ist aber vor allem die einseitige Förderung technisch-wirtschaftlicher Bildung, die unsere Gesellschaft instabil macht ...“⁸⁹

85 Allerdings darf ein solche universale Ethik nicht mit einer konkreten und kasuistisch-detaillierten Vorgabe wie der islamischen Scharia verwechselt werde, siehe Christine Schirmmacher: *Die Scharia*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2009.

86 www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm.

87 Vgl. meine Darstellung der Pflichtenkollision in der Bibel und der Geschichte der christlichen Ethik, in: Thomas Schirmmacher: *Ethik*, Bd. 3, 60–76.

88 Lind: *Moral ist lehrbar*, 67.

89 Lind: *Ist Moral lehrbar?*, 261.

3.2 Unterschiede von KMDD und christlicher Ethik

Die KMDD weicht meines Erachtens dagegen von der Tradition der christlichen Ethik an sechs Punkten ab.

Das Böse

1. Zum einen ist es das Auslassen des Bösen als einer Macht, die uns auch dann zu unmoralischen Handlungen verleitet, wenn wir eigentlich den richtigen Weg kennen.

Die KMDD folgt hier der klassischen Sicht der Aufklärung, dass die Probleme des Menschen in der fehlenden Aufklärung allein liegen und deswegen Bildung, Diskurs und vernünftige Entscheidung allein den Menschen aus seinem Unheil befreien. Nichts von alledem will die christliche Ethik ausklammern, dennoch sieht sie es als erwiesen an, dass Menschen sich auch dann oft immer noch für das Böse entscheiden und es mehr als vernünftiger Argumente bedarf, um den Menschen von der Neigung oder gar Sucht, sich und anderen zu schaden, zu befreien.

Schuld und Verantwortung

2. Eng damit zusammen hängt, dass die KMDD die Frage der Verantwortung des eigenen Handelns nicht aufwirft und damit die Frage der Schuld außen vor lässt. Nun würde Lind sicher sagen, dass das gar nicht sein Thema ist und er den verschiedenen Wegen, Schuld zu definieren und mit Schuld umzugehen, demokratisch gegenüberstehe. Und wenn ein Teilnehmer der KMDD seine diesbezügliche Sicht einbringe, könne er das ruhig. Nur ist es eben eine Vorentscheidung, diese Größen in die eigentliche Dilemmadiskussion gar nicht erst einzubringen.

Ingo Wetter schreibt dazu:

„Auch hilft die KMDD nur stark eingeschränkt beispielsweise bei der Frage nach dem Selbstschutz von Soldaten bei einem Angriff durch ‚Zivilisten‘ (z. B.: Terroristen, Frauen, Kindersoldaten). Das Dilemma ist nicht lösbar und der Soldat muss auf sich allein gestellt mit der Möglichkeit einer falschen Entscheidung rechnen. Eine Schuld ist immer möglich und darauf gilt es ihn bestmöglich vorzubereiten. Hier ist bei der KMDD kein Ansatz von Hilfestellung erkennbar, getroffene Fehlentscheidungen (Feuer auf Kindergarten/ Krankenhaus, aus dem heraus das Feuer auf den Konvoi eröffnet wird) zu verarbeiten.“⁹⁰

Political correctness

3. Wie wird ‚political correctness‘ verhindert? Sagen die Schüler wirklich ehrlich ihre Meinung? Oder beten sie Versatzstücke aus Medien oder Schulhofdiskussionen nach? Werden Schüler in Dilemmadiskussionen wirklich Auffassungen wie

90 Wetter: *Messbarkeit*, 6.

Hass auf Türken oder Homosexuelle aussprechen? Und wird der Lehrer das wirklich immer kommentarlos laufen lassen, wenn keine Mitschüler dem heftig widersprechen?

Dasselbe gilt für die Gruppendynamik. Da die KMDD nur mit eigens ausgebildeten Lehrern arbeitet, wird das sicher berücksichtigt, trotzdem dürfte die christliche Ethik die Neigung, in solchen Diskussion anderen nach dem Mund zu reden oder aber zu provozieren, größer veranschlagen, als die KMDD.

Werteverfall

4. „Wir leben nicht in einer Welt des ‚Werte-Verfalls‘. Vielmehr wurde noch selten so viel und so stark ‚moralisiert‘ wie heute.“⁹¹

Hier muss man sicher unterscheiden. Stellt man die Frage, ob heute Werte fehlen, ist die Antwort richtig, dass noch nie so offiziell und inoffiziell moralisiert wurde wie heute. Der Spiegel bietet wöchentlich hunderte moralinsaurer Kommentare zu allem und nichts, Politiker überschlagen sich darin, ihre eigenen Vorschläge als moralisch und die der Gegner als völlig unmoralisch darzustellen, und ein Militäreinsatz ohne ethisches Begleitfeuer aus Politik, Medien und Kirchen ist heute nicht mehr denkbar. Nur ist diese Aussage banal, weil Menschen ohne Werte und ohne einen gewissen Wertekonsens nicht zusammen leben können.

Wer von Werteverfall spricht, meint aber in der Regel nicht die Menge irgendwelcher Werte, sondern bestimmte Werte, die für ihn vorgegeben sind, wie zum Beispiel Ehrlichkeit oder Opferbereitschaft für Kinder und Familie. Und da gibt es natürlich immer Werte, die heute stärker als früher vorgegeben und umgesetzt werden und andere, die im Vergleich zu früher im Verfall sind.

Das Ausmaß der Zwangsprostitution im Vergleich zu vor 50 Jahren hat unglaublich zugenommen und das ist ein Werteverfall. (Möglicherweise gilt das aber nicht gegenüber weiter zurückliegenden Zeiten, etwa Kriegszeiten.) Zugleich geht die Gesellschaft vergleichsweise uninteressiert darüber hinweg. Fast jeder Mord wird aufgeklärt, Zwangsprostitution – die ja immer Entführung, Freiheitsberaubung, Vergewaltigung, Folter und Bildung krimineller Vereinigungen beinhaltet – interessiert die große Masse kaum.

Messbarkeit?

5. Problematisch ist aus christlicher Sicht auch der Faktor, der die KMDD etwa für die Bundeswehr, den Justizvollzug und andere staatliche Felder so interessant macht: Die Messbarkeit der Moral unabhängig davon, welche moralischen Werte jemand vertritt.

Der ‚Moralisches-Urteil-Test‘ (MUT), der einen „Zielwert“ ermittelt, wurde, so Lind, für wissenschaftliche Zwecke konzipiert, um Programme zu evaluieren,

91 Lind: *Moral ist lehrbar*, 32.

nicht zur Individualdiagnostik.⁹² Trotzdem wird er nun doch verwandt, um zu belegen, dass konkrete Gruppen, die die KMDD durchgeführt haben, moralische Fortschritte machen.

„Messbar wird die moralische Urteilsfähigkeit mittels psychologischer Tests. Innerhalb derer das Diskussionsverhalten der Teilnehmer analysiert und empirisch erfasst wird, die Art und Qualität ihrer Argumente und Gegenargumente auf bestimmte Fragestellungen. Lind vertritt die Meinung, dass moralische Urteilsfähigkeit dann einsetzt, ‚wenn jemand bereit ist, verwerfliche Argumente, auch wenn sie die eigene Entscheidung stützen, kritisch zu betrachten‘. Den Schlüssel zur Problemlösung sieht er darin, dass die Menschen grundsätzlich in der Lage sein müssen, die Qualität von Argumenten unterscheiden zu können.“⁹³

Allheilmittel?

6. Und schließlich muss aus christlicher Sicht noch der Optimismus kritisiert werden, was man mit der KMDD alles erreichen könne. Die christliche Ethik, die sich in ihren unterschiedlichen Varianten doch mit einem Wahrheitsanspruch verbindet, ist trotzdem wesentlich realistischer, was den Erfolg einer christlichen Ethikerziehung betrifft. Vergebung und Versöhnung stehen so sehr im Mittelpunkt des christlichen Glaubens, weil das Handeln gegen die eigenen Prinzipien und gegen das Gute so „normal“, das heißt allgegenwärtig ist und es dann auch um die Frage gehen muss, wie der Mensch mit Gott, mit sich selbst und mit anderen wieder ins Reine kommen kann. Ingo Wetter schreibt dazu:

„Bei der Beschäftigung mit der KMDD drängt sich einem das Gefühl auf, Lind hat, ausgehend von der ursprünglichen Zielgruppe in Schulen, durch kontinuierliche Entwicklung einen allumfassenden Lösungsansatz für die Probleme der Menschheit gefunden. Einem einfacher strukturierten Geist drängt sich die Frage nach einer Form von ‚Absolutheitsanspruch‘ auf, den Lind für seine Methode erheben könnte. Es ist fraglich, ob es wirklich gelingen kann, nur die Qualität des besseren Argumentes ‚gelden‘ zu lassen. Es gibt immer Fälle, in denen eine Güter-, Werte- oder Interessenabwägung notwendig ist. Spätestens hier könnte die KMDD an ihre Grenzen stoßen. Absolute Werte, wie das Leben, die Menschenwürde oder Menschenrechte sind quantitativ und qualitativ nicht diskussionsfähig. Lind könnte mit der ‚Messbarkeit‘ der moralischen Urteilsfähigkeit eben diese unumstößlichen Werte – sicherlich unbeabsichtigt – in der letzten Konsequenz hinterfragbar machen. Ein weiterer Punkt ist sein Ansatz, dass die Mehrheit der Menschen dieselben moralischen Grundvorstellungen hat, ohne jedoch im Einzelnen darauf einzugehen. Moralische Werte werden unter anderem sehr stark religiös geprägt.“⁹⁴

92 Ebd., 49–52.

93 Wetter: *Messbarkeit*, 1–2.

94 Ebd., 4.

4. Kann oder sollte man die KMDD in der Theologenausbildung einsetzen?

Als Methode ist KMDD sehr gut und angesichts des de-facto-Pluralismus in unserer Umwelt unabhängig von etwaigen Unterschieden zur christlichen Sicht vielerorts zu empfehlen, wenn man überhaupt noch Ethik diskutieren und einbringen möchte.

Wie aber sieht es aus, wenn man von einem Wertefundament aus KMDD einsetzen will oder KMDD nutzen will, um ein bestimmtes Wertefundament zu vermitteln? Zum Beispiel im Fach Ethik eines christlichen Theologiestudiums?

Beginnen wir mit einer eher allgemeinen Diskussion und wenden uns erst dann wieder KMDD zu.

4.1 Allgemeine Diskussion

Klaus Ebeling hat darauf verwiesen, dass „Ethik als Krisenmanagement“⁹⁵ nicht ein „abgeschlossenes Spezialwissen über Werte und Normen“⁹⁶ ist, dass autoritativ vermittelt werden könnte, sondern gerade auch „ethische Erwägungskompetenz“⁹⁷ ist. Ich würde ihm darin prinzipiell zustimmen, aber doch den Gegensatz zwischen beidem in Frage stellen, ja kann noch nicht einmal ersehen, ob er das will.⁹⁸ Wo es keine grundlegenden Werte und Normen gibt, von denen die Erwägungen ausgehen – und wenn man nur über den Prozess der Entscheidung nachdenkt –, gibt es weder eine verbindliche Entscheidung noch eine, die man anderen vermitteln kann – gerade das aber will ja die Bundeswehr. Umgekehrt ist aber richtig, dass verbindliche Werte und Normen (wie etwa die ersten Paragraphen des Grundgesetzes) für sich allein genommen alltagsuntauglich sind und die Herausforderung des Lebens nicht ist, diese Normen im entscheidenden Moment zu rezitieren, sondern in Krisen und komplizierten Lagen abwägend umsetzen zu können, beziehungsweise unerreichbare Ideale doch so weit wie möglich zu erreichen.

Es gibt meines Erachtens eine Komplementarität der eher theoretischen Überlegungen, was denn „an sich“ richtig und gut ist, und eher praktischer Einübung von Verfahren und Wegen, wie man in konkreten Konflikten zu tragfähigen Entscheidungen kommt.⁹⁹

95 Klaus Ebeling: *Militär*, 10–12 (Überschrift).

96 Ebd., 11.

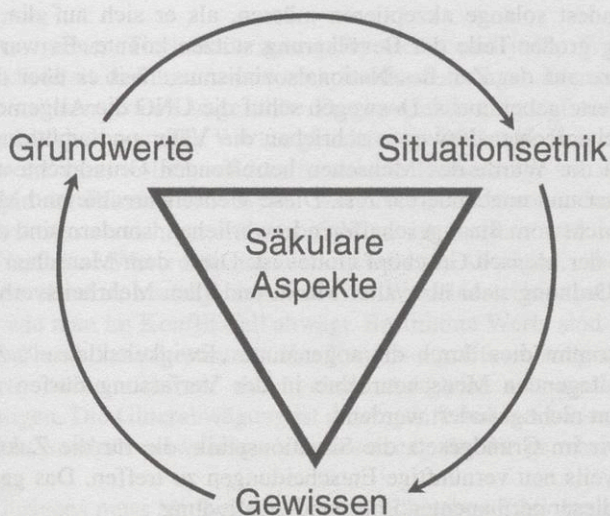
97 Ebd., 12.

98 Ebd., 57, 65 spricht eher dagegen und für eine Komplementarität beider Aspekte.

99 Zur Methodik ethischer Urteilsbildung in Fallstudien vgl. *Friedensethik im Einsatz*, 357–362.

In meinem Buch „Führen in ethischer Verantwortung: Die drei Seiten jeder Entscheidung“¹⁰⁰ versuche ich, deutlich zu machen, dass sich in Theologie und Philosophie drei Seiten einander komplementär ergänzen. Normativ, situativ und existenziell stehen für klassische Entwürfe der Ethik. Sie gehen davon aus, dass dem Menschen durch Normen und Gebote vorgegeben ist, wie er zu handeln hat, der Mensch nur in der Situation erfassen kann, was das Beste ist, oder aber die ethische Entscheidung in unserem Innersten als Ringen um unsere Existenz stattfindet, so dass sie kaum von jemand anders wirklich nachvollzogen werden kann.

Ich halte alle drei Entwürfe für falsch, wenn sie für sich stehen und gegen die anderen Schwerpunkte ausgespielt werden. Ich halte alle drei Entwürfe für berechtigt, wenn sie sich als wichtiges Glied in einer Gesamtentscheidung verstehen.



Der normative Aspekt kommt in der Bibel in der Bedeutung der unveränderbaren **Gebote** Gottes zum Ausdruck.

In der Ethik generell finden wir ihn am stärksten in den Grundwerten wieder.

Der situative Aspekt kommt in der Bibel in der Bedeutung der **Weisheit** zum Ausdruck, die aufgrund von Erfahrung und der konkreten Situation abwägt.

¹⁰⁰ Thomas Schirmmacher: *Führen in ethischer Verantwortung. Die drei Seiten jeder Entscheidung*, Brunnen: Gießen, 2. Aufl., 2008.

In der Ethik generell spielen hier die sogenannte Pflichtenkollision, die Situationsethik und die kulturelle Anpassung eine Rolle.

Der existenzielle Aspekt kommt in der Bibel in der Bedeutung des **Herzens** und des **Gewissens** zum Ausdruck, in dessen Inneren aufgrund normativer und situativer Überlegungen die eigentliche Entscheidung fällt.

In der Ethik generell wird hier vom Gewissen und von den Motiven gesprochen.

Die grundlegenden Werte einer Gesellschaft können sich nicht einfach aus ihrem Konsens ergeben, zumal die Frage ist, welchen Konsens unsere Gesellschaft heute noch finden könnte. Wenn Konsens allein zählen würde, hätte man den Nationalsozialismus zumindest solange akzeptieren müssen, als er sich auf die begeisterte Zustimmung großer Teile der Bevölkerung stützen konnte. Es war jedoch gerade die Lehre aus der Zeit des Nationalsozialismus, dass es über dem Staat unantastbare Werte geben muss. Deswegen schuf die UNO die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, deswegen schrieben die Väter und -mütter des Grundgesetzes einige die Würde des Menschen betreffenden Grundrechte und Grundregeln für immer und unabänderbar fest. Diese Menschenrechte und Menschenwürde werden nicht vom Staat geschaffen oder verliehen, sondern sind dem Staat vorgegeben, da der Mensch Geschöpf Gottes ist. Diese dem Menschen bewusste unantastbare Ordnung steht über aller Macht und allen Mehrheitsverhältnissen.¹⁰¹

Im Grundgesetz kommt dies durch die sogenannte „Ewigkeitsklausel“ zum Ausdruck: Die grundlegenden Menschenrechte in der Verfassung dürfen und können vom Parlament nicht geändert werden.

Daneben finden wir im Grundgesetz die Situationsethik, die für die Zukunft ermöglichen soll, jeweils neu vernünftige Entscheidungen zu treffen. Das ganze Parlament gehört zu dieser permanenten Entscheidungsfindung.

Am anderen Ende des Spektrums legt das Grundgesetz fest, dass jeder Bundestagsabgeordnete in seiner Entscheidung frei und nur seinem Gewissen verantwortlich ist. Natürlich bedeutet das nicht, dass er nur seine privaten Wünsche und Neigungen gelten lässt, sondern im Gegenteil, dass er Werte abwägt und eine wohlüberlegte Entscheidung trifft. Natürlich wird diese Entscheidung nicht im luftleeren Raum gefällt, sondern auch im Rahmen der jeweiligen Zusammensetzung von Regierung und Parteien und anderer Zwänge. Aber in letzter Konsequenz kann kein Angeordneter die Verantwortung für seine Entscheidung auf andere abwälzen, sondern muss bereit sein, die volle persönliche Verantwortung

101 Siehe ausführlicher Thomas Schirmmacher: *Menschenrechte. Anspruch und Wirklichkeit*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2012.

dafür zu tragen und für seine Entscheidung notfalls innerlich zu leiden oder äußere Konsequenzen auf sich zu nehmen.

All das gilt insbesondere für die sogenannte Pflichtenkollision, auch Güterabwägung, genannt, eigentlich ein Begriff aus dem Strafrecht für die nicht rechtswidrige Verletzung einer Pflicht durch eine Handlung, wenn diese Handlung das einzige Mittel war, um eine andere, höherrangige Rechtspflicht zu erfüllen, und wenn der Handelnde sich aufgrund einer Abwägung der Pflichten entschieden hat. Innerhalb der christlichen Ethik wird, besonders in der katholischen Theologie, von einer Pflichtenkollision gesprochen, wenn mehrere Gebote Gottes in einen scheinbaren Konflikt geraten. Keine Ethik kommt ohne eine Güterabwägung aus, also ohne die Sicht, dass die einzelnen Werte und Unwerte einen unterschiedlichen Rang haben und im Falle einer Pflichtenkollision der höhere Wert Vorrang hat.

Am grünen Tisch kann man jedes Gebot und jeden Wert losgelöst von der Wirklichkeit diskutieren und zu schnellen Lösungen kommen. In der Wirklichkeit strömen jedoch ungezählte Fragen gleichzeitig auf uns ein und wir stehen grundsätzlich vor allen Werten gleichzeitig. Oft ist die Frage nicht, welchen Werten wir folgen wollen, sondern in welcher Reihenfolge wir ihnen gerecht werden. Fragen der Priorität setzen eine Wertehierarchie voraus, die nicht einfach beantwortet, was an sich gut und was nicht gut ist, sondern auch, was Vorrang hat.

Wer keine Werte hat, hat auch nichts zum Abwägen. Aber auch, wer sich für Werte einsetzt, benötigt dennoch eine Wertehierarchie und ein Bewusstsein dafür, wie man im Konfliktfall abwägt. Bestimmte Werte sind normalerweise unantastbar und damit bestimmte Handlungen zur Güterabwägung tabu. Aber andere Werte lassen sich nur durch einen Ausgleich mit anderen Werten berücksichtigen. Die Güterabwägung ist deswegen keine Verwässerung von Werten und Zielen, sondern notwendige Voraussetzung für die ganzheitliche gute Entscheidung.

Übrigens muss für Belange einer militärischen Ethik besonders betont werden, dass eine Pflichtenkollision besonders problematisch ist, wenn kaum Zeit zur Verfügung steht. Gerade dafür muss es vorher „Sandkastenspiele“ geben, um sich bewusst zu machen, wie schwer manche Entscheidungen schon sind, wenn man viel Zeit hat, um zu verstehen, wie schwierig, ja oft fast unlösbar sie sind, wenn nur sehr kurze Zeit zum Reagieren zur Verfügung steht. Dies gilt umso mehr, als die Medien heute in ihrer Berichterstattung und Beurteilung dann später so tun, als hätten Militärangehörige alle Zeit der Welt oder sogar die Informationen, die im Nachhinein zur Verfügung stehen. Wenn ein Wachsoldat in Afghanistan blitzschnell entscheiden muss, ob spielende Kinder, die auf das Wachtor zukommen, ahnungslos wie Kinder sind, ablenken sollen oder als Selbstmordattentäter missbraucht werde, ist das eben etwas anderes, als wenn die Medien hinterher genau recherchieren können, wer die Kinder waren oder wie man sonst hätte reagieren können.

4.2 KMDD in der theologischen Ausbildung einsetzen?

Zunächst einmal muss man für die Frage, inwiefern man KMDD etwa in der theologischen Ausbildung einsetzen will, feststellen, dass das nur für das Prinzip gelten kann, nicht für die konkrete KMDD, die rechtlich geschützt ist und nur eingesetzt werden kann, wenn man sich als KMDD-Lehrer ausbilden lässt.

„Die Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion (KMDD) ist beim Deutschen Patent- und Markenamt als Textmarke geschützt (Bestätigung). Sie darf nur mit schriftlicher Genehmigung des Besitzers der Marke, Prof. Georg Lind, als Werbung für Kurse, Veranstaltungen und ähnliches verwendet werden. Das Abhalten von KMDD-Stunden setzt beim Lehrer den Besitz eines gültigen KMDD-Lehrer Zertifikats voraus. KMDD-Kurse dürfen nur von zertifizierten KMDD-Trainern durchgeführt werden. Interventionsstudien, die die KMDD als Methode benutzen, dürfen nur dann behaupten, dass sie die Wirkung der KMDD untersucht haben, wenn die Interventionen von einem zertifizierten KMDD-Lehrer (siehe Flyer) durchgeführt wurden und sie u.a. mit dem Moralischen Urteil-Test (MUT) gemessen wurde.“¹⁰²

Theologische Ausbildungsprogramme, die Linds Erfahrungen für die Ethikausbildung nutzbar machen wollen, müssen also entweder den offiziellen Weg gehen, ihre Ethiker zu KMDD-Lehrern auszubilden, oder aber die Grundprinzipien eigenständig aufgreifen.

Unabhängig davon halte ich eine Diskussion konkreter Beispiele von Pflichtenkollisionen mit Theologiestudenten – in Anlehnung an die Prinzipien von KMDD – für eine wichtige Ergänzung der klassischen Ethikausbildung.

Dafür spricht auch, dass erfahrungsgemäß auch unter Theologiestudenten und -studentinnen (und -dozenten und -dozentinnen!) die Bandbreite der Positionen und Meinungen zu einzelnen Themen sehr breit sein kann, selbst dann, wenn es sich um eine theologisch prinzipiell ähnlich denkende Gruppe handelt. Erst recht gilt die Bandbreite der Meinungen bei theoretisch gleichem Wertefundament, wenn es um die Einschätzung und „Lösung“ von Pflichtenkollisionen geht, also in Dilemmadiskussionen.

Dass der Ethikdozent dabei anschließend die Diskussion analysiert, bewertet und seine eigene Sicht einbringt, ändert nichts daran, dass es gut ist, wenn diese unterschiedlichen Auffassungen einmal wahrgenommen, ausgesprochen und diskutiert werden. Dafür ist ein formaler Rahmen mit festen Spielregeln sehr hilfreich.

102 <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/moral/dildisk-d.htm>.

Thomas Schirmmayer

The Konstanz Method of Dilemma Discussion (KMDD)

The Konstanz Method of dilemma discussion, developed by the psychology professor Georg Lind for providing instruction in ethics in schools, etc., is introduced and assessed from a secular and then a Christian point of view. In the end the question is asked as to the extent to which it is fitting for theological instruction in ethics. The strength of the method is that adolescents and others are introduced to ethical discussions and that such discussions are enabled without prescribing a certain ethical position. Its weakness is that it does not keep in perspective that its own terms of reference of democracy and nonviolence are ethical positions and denies the necessity of deriving basic ethical points of departure. Furthermore, it has no explanation for „evil“. Thus it has no explanation for the fact that in spite of everything we know and want, we do things that hurt ourselves and others.

Das Bild als Gestaltungsraum des Glaubens¹

Exemplarische Beobachtungen zum Verhältnis von
Wort und Bild in Bibelillustrationen

Die biblische Erzählung von der Verehrung des Goldenen Kalbs bzw. Stierbildes mit dessen Konsequenzen (Exodus 32,1–29) thematisiert ein Grundproblem, vor das sich die religiöse Existenz des Menschen allgemein gestellt sieht. Es ist die Frage nach dem Maß an konkret fassbarer Erfahrbarkeit bzw. Beschreibbarkeit Gottes. An der Art und Weise, Begründung, Füllung und Begrenzung des sinnlich-ästhetischen Zugangs zu Gott hängt das erste Gebot. Falsche Bilder von Gott zu machen tangiert das Fremdgötterverbot (Exodus 20,2–6). Was aber sind angemessene Bilder?

Diese komplexe Fragestellung wird in ihren spannungsreichen Facetten verarbeitet in Illustrationen der Textpassagen innerhalb von Bibelausgaben. Wichtig ist der Rahmen einer Bibeledition. Das Zueinander von Wort und Bild liegt unmittelbar vor Augen. Der Rückbezug auf den sich offenbarenden Gott und die Gottsuche werden zu einer quasi institutionalisierten Klammer vor allen erkenntnistheoretischen Betrachtungen des Bildmaterials. Aufschlussreich ist die Frage, inwieweit das narrativ entfaltete Bilderverbot eine künstlerische Beschreibung Gottes zulässt.

Mehrere charakteristische Beispiele aus verschiedenen Phasen des Bibeldrucks verdeutlichen unterschiedliche Akzentuierungen und Lösungsansätze. Ausgangspunkt sind dabei Exemplare aus der Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Danach werden theseartig Schlussfolgerungen zum Verhältnis von Wort und Bild bzw. zur Funktion des Bildes für den Glauben vorgetragen.

1. Geschichtliche Beispiele von Illustrationen zu Exodus 32

In einer 1555 bei Luftt in Wittenberg erschienenen Lutherbibel² findet sich eine sehr konkrete Gottesdarstellung mit anthropomorpher Ausgestaltung. Die Holzschnitte dieser Bibelausgabe stammen von Hans Brosamer (ca. 1500–1554) bzw. Georg Lemberger (ca. 1495–1540).

1 Gekürzte Fassung eines Vortrags in der Evangelischen Kirchengemeinde Tübingen-Derendingen am 26. Juni 2012.

2 WLB Stuttgart, Signatur: Bb deutsch 1555 02. Abbildung 1.



Abbildung 1

Auffällig ist in der Bebilderung von Exodus 32 das Entsprechungsverhältnis zwischen Gott und Mose im Aussehen (Hörner, Bart, Gewand) und bei den Handbewegungen. Beide stehen in einem regen Austausch. Dagegen werden die Verehrer des Goldenen Kalbs unkonkret, ohne Gesichtszüge dargestellt. Es besteht im Vergleich zur Kommunikation zwischen Gott und Mose eine räumliche Distanz zwischen dem Kalb und dem Volk. Das Götzenbild ist bewegungslos, was seine Machtlosigkeit andeutet. Dazwischen befindet sich eine kleinere Schar der Jahwe-Verehrer (vgl. Exodus 32,26ff.): hier werden Gesichtszüge (Augen!) zumindest angedeutet. Inhaltlich wird für die Gottesbeziehung vermittelt: Gott bewegt sich auf den Menschen zu, offenbart sich, kommuniziert, macht sich sichtbar und erfahrbar, auch darstellbar. Die Sehnsucht des Menschen nach Konkretion wird von Gott her erfüllt. Wie an den Unterschieden zwischen Mose, den Götzendienern und der kleinen Gruppe der Jahwe-Verehrer zu erkennen, empfangen die Menschen für sich selbst umso mehr Konkretheit und Identität, je näher sie dem wahren Gott kommen.

Eine 1572 in Wittenberg bei Krafft erschienene Lutherbibel³ zeigt im Vordergrund das Kalb mit mehreren Gruppen des dieses verehrenden Volkes. Konkretheit scheint hier auf der Seite des Volkes vorzuliegen, jedoch in der Gestalt von Diesseitsorientierung und Sinnlichkeit.



Abbildung 2

Körperliche Grundbedürfnisse wie Essen, Trinken, Sexualität werden gestillt. Musik und Tanzen, bunte Kleidung, evtl. Klatschen bzw. starke Gestik der Handbewegungen sprechen die Sinneswahrnehmung an. Im Hintergrund dagegen ist Mose auf dem Sinai zu sehen. Gott wird nur angedeutet. Es handelt sich um eine kleine, eher unscheinbare Szene. Die Kleidung ist dunkel gehalten. Mose ist auf Offenbarung, Transzendenz, verbal-personale Form der Gottesverehrung ausgerichtet. Aber – und das leistet die Bibelillustration – das eigentlich scheinbar Abstrakte wird in bildlicher Form angedeutet. Dabei ist die Bewegungsrichtung eine andere: das Wort Gottes wird konkret im Bild. Die Offenbarung nimmt sinnliche Form an und dient der Glaubensvermittlung. Bei den Kalb-Verehrern

3 WLB Stuttgart, Signatur: Bb graph. 1572 01. Abbildung 2. An der Erstellung der Holzschnitte dieser Bibelausgabe waren mehrere, sich gelegentlich mit Monogrammen vorstellenden Künstler beteiligt. Der Künstler dieser Darstellung ist allerdings nicht namentlich bekannt.

dagegen geht die Bildlichkeit vom Menschen aus und verbleibt bei diesem, ver selbständig sich, kann keinen Bezug zur Transzendenz herstellen.

Ein anderer Aspekt wird hervorgehoben durch eine Illustration in einer katholischen Allioli-Bibel, in Philadelphia 1885 erschienen und illustriert von Christian Ruepprecht (1815–1900)⁴.



Abbildung 3

Die emotionalen Regungen und inneren Bewegungen stehen im Vordergrund. Der Zorn des Mose – drastisch erkennbar am Gesichtsausdruck und den blitzenden Augen – wird besonders betont. Zwischen Mose und dem Volk kommt es zu einer gewissen negativen Entsprechung: das Hochhalten der Gesetzestafeln kurz vor dem Zerschlagen steht auf der einen Seite, das Hochhalten der Schellen für musikalische Verehrung des Goldenen Kalbs durch das Volk auf der anderen. Gott wird hier gar nicht dargestellt bzw. nur *indirekt* thematisiert. Er ist greifbar

4 WLB Stuttgart, Signatur: Ba graph. 1885 01. Abbildung 3.

in den Auswirkungen des menschlichen Eifers und der Ernsthaftigkeit in der Nachfolge bzw. in der Abkehr davon.

Dem apologetischen Bemühen um einen rationalen Zugang zur Bibel verpflichtet sehen sich die Illustrationen aus der „Physica sacra“ von Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733)⁵. Mit naturwissenschaftlichen bzw. archäologischen Mitteln soll im Sinne der religionsfreundlichen Aufklärung im deutschsprachigen Raum der Aussagekern der Bibel als historisch plausibel aufgezeigt werden. Es geht nicht um eine existenzielle Begegnung mit der Wirkmacht des Wortes Gottes, sondern um ein intellektuelles Verstehen bzw. um den Erweis der Wahrfähigkeit der biblischen Texte. Daher wird der ägyptische „Kälber-Dienst“ als Zeit-hintergrund akribisch genau beschrieben.



Abbildung 4

5 Französische Übersetzung, Amsterdam 1732–1737. WLB Stuttgart, Signatur: HBFb 550-3. Abbildung 4.

Die Radierungen Matthäus Merians des Älteren (1593–1650) werden sowohl in evangelischen wie katholischen Bibeln (hier: katholische Mainzer Bibel, Frankfurt: Hutter, 1740)⁶ abgedruckt. Auffällig ist die Entsprechung und das Gegeneinander von Bewegungen: Mose kommt von oben herab (vertikale Bewegung), hält Tafeln hoch erhoben; das Volk dagegen ist im Kreis aufgestellt um das Kalb, tanzt z.T. darum (zyklische Bewegung). Der Rauch des Opfers für das Goldene Kalb steigt nicht auf, sondern kriecht am Boden. Dies könnte – für konfessionelle Kontroversen nicht unwichtig – andeuten: nicht die kultische Form der Gottesverehrung an sich ist das Problem, sondern der falsche Kult.



Abbildung 5

2. Thesen zum Verhältnis von Wort und Bild für den Glauben, besonders bei der Bibelillustration

2.1 Konkretisierung der Offenbarung:

Biblische Illustrationen machen die Offenbarung konkret in einer die Sinne ansprechenden Form. Wie der Zusammenhang von Geist und Buchstabe richtet sich dies gegen eine Spiritualisierung, Vagheit und Unfassbarkeit von Offenbarung.

Die Bibel-Illustration reagiert in ihrer Zuordnung zum Wort auf die Spannung zwischen dem Bedürfnis nach konkret-sinnlicher Erfahrbarkeit des Glaubens bzw. Gottes einerseits und der Versuchung, Gott in der Weise einer Projektion und Überhöhung innerweltlicher Gegebenheiten, Möglichkeiten oder Sehnsüchte verstehen zu wollen, andererseits. Der Ausgangs- und Bezugspunkt zum schriftlichen Wort steht fest. Dabei sind unterschiedliche Akzentuierungen möglich, aber der grundlegende Rahmen kann nicht in Frage gestellt werden. Zwischen Wort und Bild besteht eine Wechselbeziehung. Das Wort macht das Bild eindeutig und gibt die Bewegungsrichtung der Gotteserkenntnis vor. Das Bild verstärkt die Wirksamkeit des Wortes und macht es konkreter, anschaulicher. Zugleich hilft das Bild dabei, vorhandene Tendenzen des Textes zu profilieren und durch diese Fokussierung eine Verstehenshilfe zu vermitteln.

2.2 Kunst als Nachvollzug von Offenbarung:

Gott ist nicht durch Mensch darstellbar. Aber Gott stellt sich selber vor und dar in der Offenbarung. Dies wird im künstlerischen Nachvollzug zumindest angedeutet. Es geht um eine Visualisierung des Wortes, wobei Verselbständigungen des Bildes vermieden werden. Zweck des Bildes ist die Hinführung zum Wort. Das Bild wird durch das Wort begrenzt und begründet. Der Zusammenhang mit der verbalen Offenbarung hält fest, dass die ästhetische Dimension der Spiritualität wie der Existenz allgemein als Gabe Gottes begehnet.

2.3 Dialektik von Zuwendung und Distanz:

Anthropomorphe Gottesdarstellungen betonen die Zuwendung Gottes zu Mose, die Zusammengehörigkeit zwischen Gott und seinen Verehrern im Gegensatz zu den Götzendienern. Daneben gibt es Illustrationen, die gerade die Transzendenz, Verborgenheit, Distanz Gottes hervorheben. Gott macht sich offenbar, bildlich nachvollziehbar, geht aber nicht darin auf. Die Darstellbarkeit Gottes ist auch Ausweis der Kondeszendenz Gottes und der individuellen – allerdings angefochtenen! – Zueignung des Heils (pro me). In Bildern wird teilweise der heilsgeschichtliche Spannungsbogen des Handelns Gottes betont: Gott ist indirekt erfahr- und erkennbar über seine Taten.

2.4 Bild als Vollzug von Beziehung:

Von Gott ist sachgemäß nie abstrakt zu reden, sondern nur im Vollzug von Beziehung. Dem werden die Bilder mit ihrer quasi narrativ-biographischen Gestalt gerecht. Sprachliche Bilder im Wort selbst werden ggf. durch die Kunst in eine andere Gestalt überführt. Das Bild verhilft zur Gewinnung eigener Identität und Konkretetheit durch die Erkenntnis Gottes: Selbsterkenntnis als Folge von Gotteserkenntnis. Gott erfüllt das in der Sehnsucht nach Anschaulichkeit ausgedrückte Grundbedürfnis des Menschen nach Lebenserfüllung und Lebenssinn auf andere Weise als gedacht, dafür jedoch nachhaltig.

2.5 Bild als Wirksymbol:

Bei der Verehrung des Goldenen Kalbes verselbständigt sich das Sinnlich-Bildliche. Nicht Gott als Schöpfer greift nach dem Menschen, macht sich sichtbar, sondern der Mensch schafft sich seine Gottheit. Dieses Gottesbild ist ein Kulminationspunkt, eine nachträgliche Transzendierung der irdischen Elementarbedürfnisse (Essen, Trinken, Sexualität, zwischenmenschliches Gemeinschaftserlebnis), bestätigt und forciert deren Vollzug (Fruchtbarkeitskult!), steht für das Lebensziel eines im irdischen Sinne guten Lebens. Aber dieses Gottesbild ist ein Konstrukt, kein Gegenüber, kein Korrektiv, was auch in den zyklischen Bewegungen der Menschen angedeutet wird. Es ist kein Garant und Geber, sondern Teil der innerweltlichen Bezugsinstanzen. Es kann nicht eingreifen, nicht helfen, nicht retten, gibt keinen weiterreichenden Blick frei. Es geht um den Vollzug einer Selbstbestätigung und einer zirkulären Existenzbegründung.

In der Bibelillustration weist hingegen das Bild über sich hinaus, ist Gegenstand einer Bewegung von Gott her auf den Menschen hin sowie im Menschen. Der Mensch wird nicht bei sich und seinem Zustand bzw. seinen Bedürfnissen belassen, sondern es kommt zu einer Neuschöpfung, zu einer Wirkung am Menschen, zu Begegnung. Zudem entspricht die Illustration selbst einem Grundbedürfnis des Menschen, hat nicht nur pädagogischen, sondern sozusagen heilsgeschichtlichen Wert durch Beziehungsstiftung zu Gott – wobei das Gefälle von Wort und Bild zu beachten ist.

Kontextualisierungen (zum Beispiel bei Kleidung, Architektur, Landschaft) wie angedeutete Bewegungen im Bildmaterial verdeutlichen die persönliche Relevanz der dargestellten Inhalte und führen in eine Entscheidungssituation hinein.

2.6 Bild als kreative Ausdrucksform und kritischer Orientierungsrahmen des Glaubens

Das biblische Bild, die christliche Kunst ermöglicht einen Gestaltungsraum für menschliche Kreativität. Der Mensch will auch und gerade im religiösen Bereich etwas tun. Die Rückbindung an das Wort und die Ausrichtung auf Gott bewahrt

die menschliche Aktivität vor Verselbständigung. Kunst soll Ausdrucksform, nicht Definitionsgrund des Glaubens sein. Freilich ist kritisch zu prüfen, inwieweit das Bild tatsächlich dem Wort dient, womöglich einen ästhetischen Eigenwert erhält und zur Selbstbestätigung statt zur Verehrung Gottes verhilft.

Das Bild dient aber auch als Spiegel, überführt, verdeutlicht z.B. falsche Bewegungsrichtungen in der Erkenntnis. Das Bild begegnet von außen und durchkreuzt die Bilder, die sich der Mensch im Rahmen seiner Selbstreflexion selber macht. Das Bild hilft zur Selbsterkenntnis und weitet den Blick auf andere Bezugspunkte. Es spricht den Menschen eben auf der sinnlichen Ebene an, auf die er sich selbst reduziert hat.

2.7 Fokussierende Funktion des Bildes:

Bestimmte Teilaspekte werden durch Komposition (Gegensätze; Vorder- und Hintergrund; Größenverhältnisse; symmetrische Zuordnungen bzw. bewusste Asymmetrien), Farbgebung, Kontrast, Ausdifferenzierung, Szenenauswahl, Details hervorgehoben. Die Gesamtheit unterschiedlicher Akzentuierungen deutet die Bedeutungstiefe der biblischen Schriften an.

2.8 Emotionalität im Bild und durch das Bild:

Im Bild werden emotionale Regungen der beteiligten Personen deutlicher als im Text. Dabei ist beispielsweise die dargestellte Distanzierung Gottes bzw. Moses die negative Kehrseite einer eigentlich gewollten positiven Beziehung. Hingegen verbleibt eine oberflächlich positive Emotionalität bei sich. Gott ist in einigen Darstellungen nur indirekt greif- oder sichtbar über die menschlichen Reaktionen und Weisen der Bezugnahme auf Gottes Anspruch. Dargestellte Emotionalität zielt zugleich auf die innere Regung des Betrachters.

2.9 Simultaneitätsfunktion des Bildes:

Der Mehrwert des Bildes liegt in der Zusammenschau komplexer Zusammenhänge, mehrerer Teilaspekte oder unterschiedlicher zeitlicher Epochen bzw. diachroner biblischer Personen in einem Bild, was in verbaler Form kaum verständlich wäre. Was verbal nur nacheinander gesagt werden kann, kann im Bild gleichzeitig vermittelt werden. Ein charakteristisches Beispiel ist die Darstellung Jesajas als inspirierter Prophet mit messianischen Weissagungen durch Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872)⁷.

7 Julius Schnorr von Carolsfeld: *Die Bibel in Bildern, 240 Darstellungen, Mit kurzen Bibeltexten nach der revidierten lutherischen Bibel*, Leipzig: Wigand, 1899. – WLB Stuttgart, Signatur: Bb graph. 1899 81. – Abbildung 6.



Abbildung 6

2.10 Konzentrations- und Vereinfachungsfunktion:

Im Bild wird disparates Textmaterial gebündelt. Dadurch kann zum Beispiel der heilsgeschichtliche Spannungsbogen des Handelns Gottes gut aufgezeigt werden. Mittel wie Lichtsymbolik, Emblematik, Sammelbild-Kompositionen mit verschiedenen Szenen erleichtern den Zugang zum Aussagekern.

2.11 Authentizitätsfunktion:

Durch das Bild wird das Problem der Art und Weise der Darstellung bzw. Vorstellung Gottes und die Art der Religiosität als Ausweis der Authentizität der Gottesbeziehung thematisiert. Das Problem des Goldenen Kalbes liegt in der Verehrung Jahwes in der Weise altorientalischer Fruchtbarkeitskulte (Exodus 32,5: „Als das Aaron sah, baute er einen Altar vor ihm [vor dem Kalb; C. H.] und ließ ausrufen und sprach: Morgen ist des HERRN Fest“). Im Dass und Inwieweit der Rückbindung an die Offenbarung, an das Wort entscheidet sich, welche Bedeutung das Bild übernimmt. Dabei bleibt auch das zur Ehre und Identifizierung

Gottes dienende Bild unter der Anfechtung. Die triumphierende Kirche (*ecclesia triumphans*) ist immer auch kämpfende Kirche (*ecclesia militans*).

2.12 Pädagogische Funktion:

Bilder können so akzentuiert sein, dass das dargestellte Geschehen als ein positives bzw. negatives historisches Ereignis vor Augen geführt wird. Der Betrachter soll daraus entsprechende Schlussfolgerungen für das eigene Verhalten ziehen.

2.13 Apologetische Funktion:

Bildliche Darstellungen von Glaubensinhalten helfen dazu, ein zuverlässigeres und eindeutigeres Bild zu zeichnen als das lebendige bzw. reale Bild des Lebens des Volkes Gottes (vgl. Exodus 32,11.25).

2.14 Informatorische Funktion:

Mit der apologetischen Funktion hängt zusammen der Informationswert des Bildes hinsichtlich der historischen Zeithintergründe bzw. der biblischen Archäologie. Es geht um ein intellektuelles Verstehen, aber auch darum, die historische Plausibilität der biblischen Erzählungen zumindest in ihrem Kern aufzuzeigen und dadurch mögliche Hindernisse für die Entstehung von Glauben zu beseitigen.

Christian Herrmann

Image as formation frame of faith: exemplary observations concerning the relation of word and image in Bible illustrations

The first commandment is in question by discussion about the limits and possibilities of sensual-aesthetic experience and description of God. Examples of historic Bibles in the Bible collection of the Württemberg State Library Stuttgart concretize the prohibition of images (Exodus 20:4–6) by imaging the narration of the golden calf (Exodus 32).

The word clarifies the image, the image specifies the word. Images lead to the word as self-revelation of God. They should not be separated from the word. Describing God by images is an expression of God's condescension. Bible illustrations are by connection to God's word part of God's effective movement to renew human beings. Images can express several contents simultaneously.

Jochen Eber

Martin Luthers Kritik an der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier

1. Die Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier

Vom 13. April bis 13. Mai 2012 fand eine Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier statt. Über eine halbe Million Pilger fanden sich in der Domstadt ein. Gläubige verschiedener orthodoxer, evangelischer und katholischer Kirchen nahmen am 5. Mai an einem mehrstündigen ökumenischen Pilgerweg durch die Trierer Innenstadt teil. Das Bistum Trier war bemüht, die Wallfahrt nicht als Sonderfründlein reaktionärer Reliquienliebhaber in den eigenen Kreisen erscheinen zu lassen. Kein Urteil Gottes wird heute so sehr gefürchtet wie das Urteil von Zeitgenossen, dass etwas „von gestern“ sei. Daher wurde die Wallfahrt modern präsentiert. Ausdrückliche Offenheit gegenüber der Teilnahme von Evangelischen wurde demonstriert. Wie schon 1996 sollte diese Wallfahrt eine „Christuswallfahrt“ sein, bei der nicht die vermeintliche Tunika Christi, sondern Christus selber im Mittelpunkt stehen sollte.

Im Vergleich mit früheren Jahrhunderten fällt auf, dass die Frage nach der Echtheit der Reliquie nicht mehr ernsthaft diskutiert wurde. Die in der Exegese und in der Kirchengeschichte ansonsten als unabkömmlich apostrophierte historische Kritik wird belanglos; alles wird möglich – wie des Öfteren, wenn man vom Bereich der klassischen universitären Fragestellungen in die Praktische Theologie und in die Frömmigkeitspraxis wechselt. Die erheblichen Lücken in der historischen Überlieferung zum Heiligen Rock werden zwar zur Kenntnis genommen, spielen aber keine Rolle.

Der neutestamentliche Verweis auf das ungeteilte Gewand in den Händen römischer Soldaten (Joh 19,23–24) hat im Zusammenhang des JohEv die Funktion, mit dem aktuellen Geschehen ein Erfüllungszitat aus Psalm 22,19 zu belegen: „Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand“. Über die Erfüllung hinaus ist das JohEv nicht an der Tunika interessiert. Die atl. Priesterkleider sollen ungenähte Kleider gewesen sein.¹ Das NT spielt hier also

1 Hermann L. Strack, Paul Billerbeck: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München: Beck, 7. Aufl. 1978, 573.

auf das ungenähte Amtskleid des Hohenpriesters an.² So liegt das Interesse am ungenähten Gewand nicht daran, dass es vorausweist auf eine kommende Geschichte als prominente Reliquie, sondern dass es zurückweist auf die hohepriesterliche Aufgabe im alten Bund, die Jesus durch seinen Tod am Kreuz in vollkommener Weise erfüllt.

Wie das Gewand aus den Händen des Besitzers, eines römischen Soldaten, in die Hände der christlichen Gemeinde gekommen sein soll, bleibt rätselhaft. Kaiserin Helena soll es – ohne dass es die Quellen in diesem Zusammenhang erwähnen – mit dem Kreuz und anderen Reliquien in den Westen gebracht haben.³ Bekannt ist die Legende des Soldaten Longinus (später in Cäsarea / Kappadokien), der unter dem Kreuz gestanden haben soll. Er taucht in den Pilatusakten des 4. Jahrhunderts erstmals namentlich auf und wird in späterer Zeit in der Kunstgeschichte unter dem Kreuz abgebildet. Er soll das Blut Christi in einem Kelch aufgefangen haben und soll damit Urheber späterer Blutreliquien sein. Ebenfalls spielt er mit dem Kelch eine Rolle in der späteren Gralslegende.⁴ Longinus wäre der erste Adressat für das ungenähte Gewand gewesen, wenn es die Christen im Palästina seiner Zeit ernsthaft interessiert hätte. Doch wird er in keiner Überlieferung mit der Tunika Christi in Verbindung gebracht.

Alle historischen Überlieferungen und Überlegungen sind obsolet, wenn es darum geht, aus einer kirchlichen „Marke“ mit beträchtlicher Bekanntheit aktuelles Kapital zu schlagen – nicht nur für die Bistumsfinanzen, sondern im übertragenen Sinne auch im zwischenkirchlichen Bereich. Das Objekt, das findige vorderorientalische Grabräuber und profitorientierte Antiquitätenhändler erfolgreich an den leichtgläubigen christlichen Kunden gebracht haben, wird zur Christusbegegnung. Die Fahrt nach Trier hat heute nicht mehr die mittelalterliche Funktion, ein gutes Werk für das eigene Seelenheil zu tun oder Ablass für Sündenstrafen zu erwerben. Sie ist vielmehr eine Pilgerfahrt ins Heilige Land *en miniature*. In Trier wandelt der Pilger auf den Spuren Christi und „begegnet“ ihm im Geiste wie an den Ausgrabungsstätten in Israel. Dagegen kann schließlich kein Protestant etwas haben! Eine historisch schlecht gesicherte Reliquie⁵ wird so in der Gegenwart zum Anlass, das ökumenische Miteinander der Kirchen zu betonen

2 Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, a. a. O., 573. Zur Auslegung von Psalm 22 in der altrabbinischen Literatur vgl. ebd., 574–580.

3 Zu Helena vgl. LCI 6,485–490; LThK 3. Aufl., 4,1403–1404; HWDA 3,1702–1704; LMA 4,2117–2118; RGG 4. Aufl., 3, 1605 u. a. Zu den Quellen: Eusebius: *Vita Constantini*, 3,41–49; Ambrosius: *De obitu Theodosii oratio*, 40–52; Theodoret von Cyrus: *Historia Ecclesiastica* I,18. Vgl. Reiner Sörries: *Was von Jesus übrig blieb: Die Geschichte seiner Reliquien*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2012, 29–36.

4 Zu Longinus vgl. LCI 7,410–411; LThK 3. Aufl. 6,1047; HWDA 5,1326–1348; LMA 5,2107.

5 Zum Heiligen Rock vgl. LThK 3. Aufl., 4,1318–1319; LMA 4,2024 u. a.

und dogmatische Urteile der Vergangenheit als historisch relativiert zu betrachten.

Eine erste Wallfahrt hatte es auf Veranlassung des Kaisers Maximilian I. im Jahr 1512 gegeben. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert gab es fast keine Wallfahrten; erst 1810, 1844, 1891, 1933, 1959 und 1996 wurden wieder bedeutende Pilgerfeste gefeiert.⁶

Die ökumenische Bedeutung des Heiligen Rocks wird in der *Christologie* und in der *Ekklesiologie* gesucht. Der Wallfahrtsleiter Georg Bätzing beschreibt den Heiligen Rock als eine „Ikone Christi“, als Symbol der Kirche und Mahnmal für die Einheit der Christen.⁷ Der Charakter als „Christusikone“ bedeutet, dass nach altkirchlicher Lehre die Verehrung (*proskynesis*), die dem Abbild entgegen gebracht wird, auf das Urbild, auf Christus selber, übergeht.⁸ Der theologische Streit um die Berechtigung der Ikonenverehrung wurde in der Alten Kirche mit dem 7. Ökumenischen Konzil 787 in Nizäa beigelegt.⁹ Daher kann der orthodoxe Christ nicht den überwiegend von reformierter Seite kommenden Vorwurf verstehen, er knie vor Holz oder küsse den Firnis auf der Farbe. Für ihn steht fest, dass er Christus ehrfürchtig begegnet. Somit wäre auch die Reliquie nicht Gegenstand, sondern nur Durchgangsstation frommer Zuwendung. Letztlich befände sie sich funktional auf einer Ebene mit dem geschichtslosen Kreuzifixus neuerer Fertigung in einem bayerischen Herrgottswinkel.¹⁰

Als Symbol der Kirche und besonders ihrer Einheit eignet sich der Heilige Rock kaum, wenn man bedenkt, dass von dem ursprünglichen Textil nur noch Bruchstücke vorhanden sind, die in jüngere Stoffe hineingewoben wurden: „doch was man zu sehen bekommt, ist nur die äußerste Hülle mehrerer Textilschichten, die im Laufe der Jahrhunderte zum Schutz oder zur Konservierung wie ein Sandwich um die eigentliche Reliquie gelegt wurden. Diese besteht ... nur noch

6 LThK 3. Aufl., 4,1318.

7 So auf der Internetseite der Wallfahrt: <http://www.heilig-rock-wallfahrt.de/oekumene/start.html> [Stand: 13.4.2012] u. ö.

8 Vgl. Karl Christian Felmy: *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lehr- und Studienbücher zur Theologie 5, Münster, Berlin: Lit, 2011, 86–103, hier 88. Vgl. Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto* 45, FC 12: „Denn die Ehrung des Bildes (*timē*) geht auf das Urbild über“, 210f. Ähnlich argumentiert auch die römisch-katholische Kirche auf dem Konzil von Trient, Sessio XXV, De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus.

9 Die Ruine der Konzilskirche in Nizäa wurde vor einigen Jahren zu einer Moschee umgebaut und kann heute besichtigt werden.

10 Für sich spricht, dass ein katholischer Kommentator bei Überlegungen zum Heiligen Rock die dritte Strophe aus dem Volkslied *O Tannenbaum* zitiert: „Dein Kleid will mich was lehren“. Wenn jede Tanne zur Grundlage erbaulich-christlicher Belehrung erhalten kann, bedarf es keiner Wallfahrt zu einer historisch schlecht gesicherten Reliquie mehr. Da gibt es in jedem Naherholungsgebiet mehr Substanz als im Dom zu Trier.

aus ein paar Wollresten.“¹¹ Die ekklesiologische Symbolkraft der Textilie wird erheblich dadurch in Frage gestellt, dass man schon aus Anlass der Wallfahrt von 1844 zwanzig andere heilige ungenähte Röcke aufzählen konnte.¹² Heute weiß man von mehr als 50 heiligen Röcken in Sammlungen von Andechs bis Wittenberg – wahrlich eher ein Zeichen für die Zertrennung als für die Einheit der Kirche.¹³

Im Folgenden soll Martin Luthers Kritik am Wallfahrtswesen, besonders an der Wallfahrt nach Trier, aus den wichtigsten Quellen dargestellt werden. Dabei ist zwischen der historisch bedingten Polemik des Reformators und den dogmatischen Entscheidungen, die er am Beispiel der Reliquienverehrung trifft, zu differenzieren. Anschließend ist der theologische Gehalt seiner Äußerungen zur Wallfahrt nach Trier unter der Voraussetzung der katholischen Deutung des gegenwärtigen Wallfahrtsjahres zu beurteilen.

2. Luther über die Wallfahrt nach Trier

Schon 1518 äußert sich Luther zu den Wallfahrten in dem Sinne, dass man genauso gut zu Hause bleiben könne und deshalb nicht sündige: „At hic mihi obiiciuntur Receptae illae peregrinationes ad S. Petrum in urbe, ad S. Iacobum, ad Hierusalem, ad Treverim, denique in diversa loca ad honorandas reliquias sanctorum et indulgentias obtinendas. Respondeo: Non peccaret, qui omnes eas omitteret et domi maneret ...“¹⁴

In der Adelschrift von 1520 wendet sich Luther gegen Romwallfahrten, die an sich nicht falsch seien, aber keinen erbaulichen Wert haben: „Das sag ich nit darumb, das walfarten bosze seyn, szondern das sie zu disser zeit ubel geratten, dan sie zu Rom kein gut exempel, szondern eytel ergernisz sehen ...“¹⁵ Einfältige Menschen würden dadurch verführt. Im Weiteren wendet sich Luther gegen die Wallfahrten zu verschiedenen Heiligtümern und die zuständigen Bischöfe, die „solchs teuffels gespenst“ zulassen. Das Menschenwerk, das Luther in diesen Aktionen und an diesen Orten sieht, ist dem von Gott gesetzten Weg zum Heil

11 Reiner Sörries: *Was von Jesus übrig blieb*, 13. „Vermutlich ist die Trierer Rock-Reliquie die am besten erforschte Reliquie überhaupt“, a. a. O., 17. Vgl. zu den Gewandreliquien a. a. O., 49–50, zur Topographie der Jesus-Reliquien 97–155 und speziell zu den mittelalterlichen Legenden, die eine Verbindung zwischen den Reliquien und Trier herstellen, 100–102.

12 Sörries, a. a. O., 18, zur Literatur vgl. 313.

13 Sörries, a. a. O., 18.

14 *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, WA 1,424,11–14.

Vgl. die *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* 1518, WA 1,579,29–598,17; „*Peregrinationes istae fiunt multis causis, rarissime iustis*“, a. a. O., 597,33.

15 WA 6,437,1–438,13, Zitat 437,4–6.

durch den Glauben entgegengesetzt, und weist daher auf den Teufel als Autor aller Verführung zurück: „sehen nit, das der teuffel solchs treybt, denn geytz zustercken, falsche, ertichte glaubenn aufftzurichten, pfarr kirchen zuschwechen, tabernenn und hurerey zumehren, unnutz gelt und erbeyt vorlieren, und nur das arm volck mit der naszen umb furen.“¹⁶

Am 22. Oktober 1522 predigt Luther über das Kreuz und Leiden eines rechten Christen in der Erfurter Kaufmannskirche. Nicht durch das Küssen einer (vermeintlichen) Kreuzreliquie, sondern durch das Ertragen von Leid und Ungerechtigkeit wird in Wahrheit das Kreuz erhöht. Die Kirche hat bisher nicht die wahren Werke des Glaubens, die das Neue Testament fordert, gelehrt. Sie hat vielmehr die Menschen mit asketischem Leben, Kirchen- und Klosterbau, Mess-Stiftungen und Ablassbriefen getäuscht.¹⁷

Dar ummb ist es nichtß das wyr große kyrchenn bawen lossenn, grosse silberne bilde mit edlenn steynen vorfasset lossen auffrichten, wan wir andere bessere werck, die do notiger seind und von got geboten, anlossen stehen. Also hat man auch ein sunderlich fest und gewlich spiel angericht mit dem rock Christi tzu Trier. Lost yr aber den rock eyn rock sein, das creutze eyn creutze. Christus rufft uns allein das wir sollen noch folgen seinen nach gelassen fußstapffen in geduldiger tragunge unsers creucztes, wie er das seine getragen hath.¹⁸

Zum Augsburger Reichstag 1530 kann Luther aus Sicherheitsgründen nicht reisen. Daher ermahnt er im April von der Coburg aus die in Augsburg versammelten Geistlichen schriftlich, bei der erkannten evangelischen Wahrheit zu bleiben. Dabei geht er auch auf neuere Wallfahrten nach Grimmenthal (Land Meiningen), Eicha (Eiche) bei Naunhof (Leipzig) und Birnbaum bei Rötha (bei Leipzig) und auf die Heilig-Rock-Wallfahrt ein, die er als Betrug und Teufelsspuk bzw. -machwerk (30,II,297,15) klassifiziert.¹⁹ Man behauptet, Luthers Lehre sei neu (und daher falsch), trifft aber kein vergleichbares Urteil über die Wallfahrtsorte,

16 WA 6,447,23–26. Luther nennt die neuen Wallfahrten nach Welsznacht (Bad Wilsnack, Prignitz/Brandenburg), Sternberg (Landkreis Ludwigslust-Parchim), Trier, das Grimmenthal (Thüringen) und als neuste diejenige zur schönen Maria in Regensburg.

17 Vgl. WA 10,III,362,36–363,5; 366,11–20; 369,7–370,10 u. ö. Gegen die Verehrung von Kreuzreliquien wendet sich Luther auch in der Predigt zum Fest der Kreuzauffindung, WA 17,II,422–427. Am Kirchweihfest wettet er gegen Wallfahrten zu Feldkirchen, die zum Glaubensabfall führen: „denne es sind dye aller schentlichsten hurheuser, darinne alle brewtte, alle glaubige seelen von Christo jrem breuttigam abfallen und die ehe brechen, drum das sie allda jre seligkeyt suchen“, WA 10,III,507,15–19.

18 WA 10,III,369,20–27.

19 Ähnlich in der Wochenpredigt über Mt.7,22–23 von 1530/2, WA 32,525,6–7: „Wie hat man bey unsern zeiten die leute geefftet, mit soviel walfarten Zum Grymtal, zur Eichen, zu Tryer etc.“ Luther beschwert sich hier über angebliche Wunder eines lügnerischen Klerus, der die Christen damit verführt. Zu Eicha bei Naunhof vgl. WA TR 4,4435; zu Grimmenthal in Thüringen WA TR 4,4779; Birnbaum bei Rötha: WA TR 4,4925; Altötting: WA TR 5,5460 und Rom WA TR 5,6060.

die längst als Irreführung der Gläubigen bekannt sind: „Und war das nicht ein sonderlicher meisterlicher beschiss, mit unsers herrn Rock zu Trier wie hernach dieselbige schendliche lügen ist offenbar worden, Was haben alle lüterissche newigkeit gethan, gegen diesem einigen betrüg und schalckheit? Aber hie war niemand, der newigkeit beschreien odder auch anzeigen kund, Sondern der luther, der solch newigkeit anzeigt und strafft der bringt neues auff“.²⁰

Kirchliche Amtsträger haben eine Mitschuld an dem Lügenwesen der Wallfahrten. Sie werden anerkennt oder man schweigt zu den Missbräuchen. „Wie ist man gelauffen zu den walfarten. Welchs alles der Bapst, Bisschove, Pfaffen, Muenche haben bestettigt odder jhe [jedenfalls] zum wenigsten geschwigen und die leute lassen jren und das geld und gut genomen. Was thet allein die newe bescheisserey zu Trier mit Christus rock? Was hat hie der Teufel grossen jarmarckt gehalten jnn aller welt und so unzeliche falsche wunderzeichen verkaufft?“²¹ Einerseits wurde das Vertrauen der Menschen auf Lügengebäude gerichtet, andererseits hat man Christus, das Evangelium, den Glauben und die guten Werke, die im eigenen Stand zu tun von der Schrift befohlen sind, verachtet.²²

In der Auslegung der 15 Stufensalmen von 1532/33 vergleicht Luther die Gerichtsorte des Alten Testaments mit den Gerichtshöfen seiner Zeit. Es ist eine Ehre für das Volk, wenn an diesen Orten Gottes Wort gelehrt wird. Doch die Realität sieht leider damals wie in Luthers Zeit anders aus: „... sedes Romana, Moguntina, Trevirensis etc. Ac sane fuerunt in his locis sedes Domini, nunc propter impium doctrinam et Idolatriam sunt sedes Satanae et cathedrae pestilentiae.“²³

1534 bezieht sich Luther in einer Predigt am Tag Johannes des Täufers auf die Verehrung des Hauptes und eines Fingers des Täufers und erwähnt auch „das Geschwätz“ von Kleidern Christi in Trier und seiner Fahne. Es ist besser, den ganzen Christus und den ganzen Johannes zu haben, dessen Finger auf das Lamm weist. Diesem sollen wir im Glauben folgen.

Si non habemus Iohannis digitum und Christi kleyder <vt Treueri nugantur> und fannen, tamen habemus rectum digitum et caput et totum Iohannem et Christum, und lieber, quam omnia corpora, quia ibi habeo digitum: ‚Ecce agnus dei‘. Si nunc oculis non video, tamen corde et fide. Igitur Iohannes semper vivit et nunquam moritur, quia eius verba, quae loquitur de agno, audio ert sequor illum digitum. Das ist unser finger et caput de Iohanne. Ipsi todten finger zw asschen gebrand, sed videbimus iterum in extremo die.“²⁴

20 WA 30,II,297,17–23.

21 WA 30,III,315,30–35: Warnung an seine lieben Deutschen 1531.

22 Vgl. 30,III,316,3–12.

23 WA 40,III,106,31–33.

24 WA 37,465,12–18 mit Anm. zu Linie 12 in spitzen Klammern. Predigt Nr. 43 vom 24. Juni 1534.

Auch in den letzten Jahren seines Lebens kommt Martin Luther immer wieder auf das Wallfahrtswesen zu sprechen, wobei Trier ein prominentes Beispiel für die Verführung durch die Anhänger des Papstes bleibt.

Aber die Papisten schreien darwidder und sprechen: Ej, wiltu die kirche finden, so lauffe zu S. Jacob, gehe gen Ach, gehn Trier, do unsers herrn Christi rock sein sol, gehn Jherusalem zum Heiligen grab, gehn Rohm zu S. Peter und Paul, gehn Loreth zu S. Maria oder zur Maria gehn Regensburg oder zur Eichen, wie den der Walfart keine gewisse Zahl gewesen ist, alles darumb, das man vergebung der sunden erlange, die der Bapst in diese orth gesteckt hat.²⁵

Die Pfarrkirche zu Hause hält einen besseren Schatz als die Wallfahrtsorte bereit, meint Luther, dort sei alles „verfälscht“ und „des Teufels Religion“, denn: „da ist keine Tauffe, kein abendmal, vergebung der sunde noch Euangelium, das von diesen Stucken lehrete.“²⁶ In diesem Zusammenhang kommt Luther auf seine eigene Romreise zu sprechen. Die Existenz echter alter Reliquien zweifelt er an und vermutet: „Gott hats auch verborgen, das man nicht wisse, wo ihre leibe geblieben sind.“ Und selbst wenn sie vorhanden wären, wäre für den evangelischen Christen wichtiger: „Ich hab den rechten lebendigen Heiligen den Herrn Christum, meinen lieben Heiland, den Brunnen und quell aller Heiligkeit, der redet mit mir, des Tauffe, Sacrament und Euangelium hab ich. Lauffe ich dortthin [nach Rom], so verliere ich denselbigen [Christus] und komme dem Teuffel in rachen ...“²⁷

Bei der weiteren Auslegung des Matthäusevangeliums geht Luther 1539 noch einmal auf die Wallfahrt nach Trier ein. Die Frage, wie die Propheten richtig geehrt werden, beantwortet er mit dem Hinweis, dass in gleicher Weise zu lehren, leben und glauben sei; nicht das Bauen und Schmücken von Gräbern sie die rechte Ehrerweisung. Dies ist eine Parallele zur Verehrung der Reliquien in Trier, die man für einen Ausdruck der Ehre Christi hält.

Gleichwie den das auch nicht heist Christum ehren, wen man seinen rock zu Trier gewiesen hat oder seine Nagel, dorne kron und anders fur Heilthum geweisat, und das volck darfur niddergefallen und es angebetet haben, sondern das ist seine ehre, wie ehr selbst saget: Selig sein, die das wort gottes hoeren. Dorumb so thun die Christo die rechte ehre an, die das gottlich wort hören, an Christum gleuben und druber thun und leiden [etc.] Aber der Bapst spricht: Wer die dorne kron Christi ansihet, ein stuck vom creutz Christi, das ist etwas, und stellen sich dan die Papisten, als wen sie Christum hoch darmit ehren, und als thun sie Christo einen gottesdienst daran. Do ist den die welt hauffenweise zugelauffen und Got da wollen einen grossen dienst daran thun ... Meinstu aber, das diess Christi ehre sej, wen du seine Na-

25 WA 47,393,7–13, Mt 18–24 in Predigten ausgelegt, 21. Kapitel 1538.

26 WA 47,393,16–17.

27 WA 47,394,35–395,3.

gel feierest und lest den sein verdienst und bluth anstehen oder dasselbige noch lestern und schenden?²⁸

Schließlich erwähnt Luther in seiner letzten Predigt vier Tage vor seinem Tod noch einmal die Wallfahrtsorte von Trier und Aachen. Früher sei Gottes Wort nicht gepredigt worden, heute könne man sich täglich in der Kirche und zu Hause müde hören. Ironisch schlägt er für müde Predigthörer Wallfahrten und Reliquienschau als angeblich wirkräftige Alternative vor, denn – so der bekannte Ausspruch – „Josephs hosen die thuns“.

Wolan, so fare hin, lieber Bruder, magstu des nicht, das Gott teglich mit dir redet daheim in deinem hause und in deiner Pfarrkirchen, So sey nur jmer hin klug und suche dir ein anders, Zu Trier ist unser HErr Gotts rock, zu Ache²⁹ sind Josephs hosen, und unser lieben Frawen hembde, Da lauffe hin, verzere dein gelt und keuffe Ablas und des Bapsts Treudelmarckt, Das ist köstlich ding, darumb man hat muessen weit lauffen und gros gelt verzeren, haus und hoff stehen lassen, Sind wir aber nicht tol und toericht, ja vom Teufel geblendet und besessen, Da sitzt der Kautz zu Rom mit seinem Geuckelsack und locket alle Welt zu sich mit jrem gelt und gut etc. Da ein jglicher zu seiner Tauff, Sacrament und Predigstuel lauffen sollte, Denn wir sind ja damit hoch gnug geehret und reichlich geseligt, das wir wissen, das Gott mit uns redet und mit seinem Wort uns speiset, gibt uns seine Tauffe, Schlüssel etc. Aber da sagen die rohen, gottlosen Leute dagegen: Was Tauffe? Sacrament, Gottes wort? Josephs hosen die thuns.³⁰

Der Teufel selber ist am Werk, der die hohe Standespersonen mit solchem Irrtum betrügt. Für die Evangelischen gilt dagegen: „Aber wir sollen Gottes wort hoeren, das der unser Schulmeister sey, und nichts wissen von Josephs hosen oder des Bapsts Narren werck.“³¹

3. Historisches und Dogmatisches in Luthers Beurteilung der Trier-Wallfahrt

Bei der Jubiläumswallfahrt 2012 steht zumindest in der Öffentlichkeitsarbeit nicht mehr wie zu Luthers Zeit das Motiv des Ablasses von Sündenstrafen und der Verdienste guter Werke im Vordergrund. Auch der damalige Gegensatz zwi-

28 WA 47,513,10–20.26–28, Mt 18–24 in Predigten ausgelegt, 23. Kapitel, 14. Sonntag nach Trinitatis, 7. September 1539.

29 Zum Jubeljahr in Aachen vgl. WA TR 3,3597b, 443,6–7: „da schneyhet es gelt!“ Zu Josef's Hosen vgl. WA TR 5,6466, 677,27.

30 WA 51,193,13–26, Predigt Nr. 8 über Mt 11,25ff, Eisleben, 15. Februar 1546.

31 WA 51,193,30–32. Auch in einer Tischrede deutet Luther auf den Teufel als Urheber der Verführung durch die Reliquienverehrung in Trier hin: „Vom Teufel. Groß ist die Macht des Teufels, und er kann unsere Augen und Sinne faszinieren, wie er es getan hat mit der Tunika Christi ...“ WA TR 4,4925, 582,26–27.

schen Rechtfertigung aus dem Glauben durch das Hören des Wortes Gottes und dem Tun guter Werke als eigener Beitrag zum Seelenheil wird nicht thematisiert. Ist damit Luthers Kritik obsolet geworden, können wir sie als Teil einer historischen Auseinandersetzung ad acta legen?

Wallfahrten sind nach dem *Katechismus der Katholischen Kirche* auch heute ein Ausdruck der Formen von Volksfrömmigkeit, „die das liturgische Leben der Kirche umgeben“.³² Immerhin kann man heute annehmen, dass die Volksfrömmigkeit stärker als im Mittelalter durch theologische Kriterien korrigiert wird: „Durch das Licht des Glaubens erhellt und fördert die Kirche die echten Formen der Volksfrömmigkeit“.³³ Auch der *Codex Iuris Canonici* hebt mehr auf den Gebrauch der regulären Heilmittel an Wallfahrtsorten ab als auf die Gnade, die der Besuch des Gnadenbildes oder der Reliquien vermittelt: „In Heiligtümern sind den Gläubigen reichlicher die Heilmittel anzubieten durch eifrige Verkündigung des Gotteswortes, durch geeignete Pflege des liturgischen Lebens, besonders der Feier der Eucharistie und des Bußsakramentes, wie auch der gutgeheißenen Formen der Volksfrömmigkeit.“³⁴

Im Gegensatz zur katholischen Lehre werden die Evangelischen darauf hinweisen, dass Predigt(-gottesdienst), Schriftlesung, Taufe und Abendmahl – wenn recht gelehrt wird und die Sakramente stiftungsgemäß ausgeteilt werden³⁵ – in der Kirche vor Ort für jedermann zugänglich sind und Wallfahrten entsprechend überflüssig werden. Hier findet die allein seligmachende Begegnung mit Christus statt, und mehr bedarf ein Christ nicht: „Ich hab den rechten lebendigen Heiligen den Herrn Christum, meinen lieben Heiland ...“³⁶ Bei der Beurteilung der Pilgerreisen sollte auch der oft monierte Aspekt der Geldverschwendung nicht vergessen werden. Christen können Gott an jedem Ort der Welt anrufen – das ist nicht nur theologisch richtig, sondern auch ökonomisch sinnvoll.

Die christologische und ekklesiologische Deutung der Tunika Christi stellt aufgrund der mangelnden historischen Belege eine *petitio principii* dar. Dies ist oben schon angemerkt worden: Eine falsche Reliquie kann kaum besser als jedes andere Material die Andacht auf Christus im Himmel lenken; bei ehrlicher Betrachtung der vorhandenen historischen Wollreste kann sie auch nicht dazu dienen, die Einheit des Leibes Christi zu repräsentieren.

32 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a., 1993, Nr. 1674, vgl. den *Katechismus der Katholischen Kirche. Compendium*, München, 2005, Nr. 353.

33 *Katechismus der Katholischen Kirche. Compendium*, München, 2005, Nr. 353, 126.

34 *Codex Iuris Canonici / Codex des kanonischen Rechts*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2. Aufl. 1984, Can. 1234,1, 537–539. Mögliche *Privilegien* der Heiligtümer, die sich auf das Heil der Pilger beziehen und für diese interessanter sein könnten als Verkündigung, Eucharistie etc., werden allerdings *nicht* näher ausgeführt, vgl. Can. 1233.

35 CA 7, BSLK 61,8–12.

36 Vgl. oben bei Anm. 27, WA 47,394,35f.

Luther sieht die Trierer Wallfahrt als ein Beispiel für den theologischen Gegensatz zwischen der Anbetung des wahren Christus und der Verehrung einer falschen Reliquie, zwischen Menschenwerk und Gottes Tat. Beides wird in der katholischen Theologie damals wie heute koordiniert: die Christus-Verehrung geschieht durch Verehrung der Tunika. Für die katholische Seite scheint der Gegensatz Reliquie – Christus nicht denkbar zu sein. Dass der Heilige Rock auch vom Glauben wegführen könne oder ihm entgegenstehen, den wahren Glauben verdecken könne, ist offenbar ausgeschlossen.³⁷ Die katholische Hochachtung und theologische Integration der kirchlichen Tradition stellt für das katholische Denken ein Instrument bereit, das universell „Entfaltungen“ und „Entwicklungen“ von Glaubensgegenständen konstatieren kann, ohne dass es zu kritischen Rückfragen gegenüber Fehlentwicklungen kommen muss. Die theologische Unterscheidung von Irrtum und Wahrheit wird überflüssig, weil das katholische Glaubensbewusstsein die historisch fragwürdigen Gewandreste schon immer mit der Verehrung Christi verbunden hat. Hier trifft wiederum Luthers Kritik zu, ob man noch von Irrtum aus Unwissenheit reden kann oder schon Irreführung durch den Klerus annehmen muss. Für Luther war klar, dass hinter der angenommenen und für ihn offensichtlichen Verführung des Volkes weg vom Glauben ein anderer steht: „Papa leret, man sol walfarten gehen, mess kauffen etc. sed ista deus non praecipit, ergo est Satanica doctrina.“³⁸ Dieses Urteil im Schema der Zwei-Reiche-Lehre fragt nach dem letzten Urheber von Entwicklungen in einer Weise, die der heutigen Theologie überwiegend fremd ist. Wie sich der Reformator wohl in der heutigen Situation zur „Christuswallfahrt“ äußern würde?

Jochen Eber

Martin Luther's critique of the pilgrimage to Trier

The pilgrimage to the Holy Robe of Trier is an opportunity to ask for its criticism in the works of Martin Luther. The organizers of the pilgrimage in 2012 try to interpret the pilgrimage christologically as a „pilgrimage to Christ“ and the alleged remains of the seamless robe of Jesus as an „icon of Christ“. In Luther's time the pilgrimage was an example of the misled Church which replaced God's word and commandments with self-created and useless human ways to salvation. Since the historical proof for the Holy Robe in Trier is very weak, it has to be

37 So führte 1844 der Streit um die Wallfahrt und die Echtheit der Reliquie nicht zu größerer Einheit, sondern zur Abspaltung der Deutsch-Katholischen Kirche von der römischen Kirche!, vgl. Sörries, a. a. O., 14–18.

38 WA 41,186,6–7, Predigt Nr. 17, 5. Predigt über den 110. Psalm, 5. Juni 1535.

Frostige Zeiten – herausfordernde Impulse

Michael Frosts Ansatz einer „missionalen Gemeinde“¹

1. Das Anliegen Michael Frosts²

Im Blick auf die aktuelle Lage der institutionellen Kirchen, Gemeinschaften und Freikirchen ist Michael Frost der Überzeugung: Das Christentum ist bankrott³. Da es angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen den Großteil der Menschen heute nicht mehr mit dem Evangelium erreicht, ist das Christentum „ekkleziologisch und missionstheoretisch gesehen“ ein „Auslaufmodell“, ja letztlich sogar „ein gescheitertes Experiment“⁴, das überwunden werden muss, um einem apostolischen Glauben Platz zu machen.⁵

Aber statt sich warm anzuziehen und zu versuchen, in diesen „frostigen Zeiten“ zu überleben und sich bis zur Wiederkunft des Herrn resignativ in sein warmes Gemeindehaus zurückzuziehen oder durch immer neue missionarische Aktionen Menschen in die Gemeinde einzuladen, um wenigstens noch Einzelne zu

1 Am 16.3.2011 am ‚Dies academicus‘ an der IHL (Internationale Hochschule Liebenzell) gehaltener und ergänzter Vortrag. Grundlage waren die Anfang 2011 von Frost in Bad Liebenzell und Marburg gehaltenen Vorträge und die drei Veröffentlichungen, die von ihm auf Deutsch erschienen sind:

- Das 2003 im Original und 2008 in deutscher Auflage erschienene Buch: „Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts“, in dem er sein Grundanliegen entfaltet: die missionale im Gegensatz zu einer institutionellen Kirche.
- 2009 folgte das Buch „Der wilde Messias“. Es ist der Versuch seiner Missiologie und Ekklesiologie eine stärker fundierte christologische Grundlage zu geben.
- Und schließlich das 2010 zusammen mit Reinhard Brunner herausgegebene Buch „Freiheit entdecken. Impulse für missionales Christsein und Gemeindegemeinschaft“.

Auch wenn die ersten beiden Bücher jeweils zusammen mit Alan Hirsch herausgegeben wurden, wird der Einfachheit halber jeweils nur von Michael Frost gesprochen, auch weil in den Büchern meist nicht klar erkennbar ist, von wem letztlich die einzelnen Gedanken stammen – beide Autoren somit wohl den Inhalt gemeinsam verantworten. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 Eine sachkundige Darstellung der Anliegen der „emerging churches“, u.a. auch von Frost, findet sich bei Achim Härtner: *Emerging Church – Kirche der Zukunft? Eine junge Bewegung fordert die bestehenden Kirchen heraus*, in: *ThGespr* 33, 2009, Heft 3, 107–131.

3 Michael Frost, Alan Hirsch: *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, Glashütten, 2008, 34.

4 A. a. O., 35.

5 A. a. O., 307.

retten, postuliert er – entsprechend dem gesellschaftlichen Paradigmenwechsel – auch ekklesiologisch und missionstheologisch einen Paradigmenwechsel zu vollziehen und zu einem, wie er es formuliert, biblischen Verständnis von Mission zurückzukehren.⁶

Dabei möchte Frost nicht eine evolutive Veränderung, sondern eine Revolution anzetteln. Deshalb provoziert er. Deshalb stellt er bewusst Gewohntes, vielleicht Liebgewordenes in Frage: Kirchengebäude und Gemeindehäuser, den regelmäßigen, wöchentlichen Gottesdienst, selbst besucherorientierte Gemeindeveranstaltungen, die Neue für die Gemeinde gewinnen wollen, ein dualistisches Denken, das unterscheidet zwischen drinnen und draußen, zwischen heiliger Gemeinde und böser Welt, die Unfähigkeit zu genießen und Partys zu feiern, die Menschen mit allen Sinnen ansprechen, unser akademisches Ausbildungssystem bis hin zu den Glaubensbekenntnissen.

All dies stellt er in Frage und fordert uns auf, eine institutionelle Kirche – und er definiert sie als Kirche, zu der Menschen kommen müssen, um das Evangelium zu bekommen – hinter sich zu lassen und eine missionale Bewegung zu werden, die das Anliegen hat, wieder neu Relevanz in dieser Kultur und Gesellschaft zu gewinnen, die die Kirche in den letzten Jahrhunderten verloren hat.⁷ Das heißt, entsprechend dem gesellschaftlichen Paradigmenwechsel, brauchen auch wir ein „komplett neues Kirchenverständnis“⁸.

Worin besteht nun der Paradigmenwechsel?

Frost formuliert drei Gegenüberstellungen:

<i>Altes Paradigma</i>	<i>Neues Paradigma</i>
<i>Institutionelle Kirche</i>	<i>Missionale Gemeinde</i>
Attraktional	Inkarnatorisch
Dualistisch	Messianisch
Hierarchisch	Apostolisch

Das alte Paradigma der institutionellen Kirche ist *attraktional*: Die institutionelle Kirche schafft heilige Räume, also Kirchen und Gemeindehäuser, und versucht Menschen anzuziehen, zu Veranstaltungen in diese Räume einzuladen.⁹

6 A. a. O., 36.

7 A. a. O., 14. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Milieuforschung findet sich bei Hempelmann Heinzpeter: *Modern, postmodern, prämodern: Basismentalitäten und ihre Relevanz für Mission und Gemeindeleitung* auf <http://www.heinzpeter-hempelmann.de/leseprobe.php> [Stand: 4.4.2011]

8 A. a. O., 38.

9 A. a. O., 14.31.

Inkarnatorisch meint: Missionale Gemeinde gibt diese alten Strukturen auf und dringt in die Räume der Gesellschaft ein, um – wie er es formuliert –: „Christus für die zu sein, die ihn noch nicht kennen“, das heißt: sich für diese Menschen zu inkarnieren analog der Inkarnation Gottes in Christus.¹⁰

Statt Menschen zu besucherfreundlichen Gästegottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen einzuladen (attraktional), lassen sich Christen auf die Kultur ihrer Umgebung ein (inkarnatorisch) und versuchen Menschen dort zu begegnen, wo sie zu Hause sind: Im Surfclub am Strand, in der Schwulenkneipe im verrufenen Stadtviertel, im Hangar der Segelflieger, dem Trailerpark der Asylanten, im Nachtclub oder im besonderen Schuhladen.

Das zweite Gegensatzpaar: Dualistisch und messianisch.

Dualistisch: meint ein Verständnis, das die Welt in zwei Bereiche aufteilt: einen heiligen (religiösen) und einen profanen (nichtreligiösen) Bereich. Dies sei griechisch-römisches Denken, das dem Biblischen nicht entspricht.

Das *messianische*, das jüdisch-biblische Denken sieht demgegenüber „die ganze Welt als Wohnort Gottes“. Diese Sichtweise finden wir – nach Frost – bei Jesus, und deshalb gibt es in dem Sinn keine säkulare, von Gott getrennte Welt, sondern missionale Gemeinde lässt sich ganz bewusst auf die profane Welt und ihre Kultur ein, weil dort bereits Herrschaftsbereich Gottes ist. Eine Vielzahl von Impulsen nimmt er deshalb aus Film und Musik auf. Er postuliert eine Bewegung, „die mit der Gesellschaft sinnvoll interagieren kann, ohne sich von ihr vereinnahmen zu lassen“.¹¹

Missional meint deshalb auch nicht missionarisch im Sinne von Evangelisieren mit dem Ziel, dass Menschen neue Kirchenmitglieder werden (er nennt das zynisch Rekrutierung), sondern Proklamation und Demonstration: die Proklamation der Herrschaft Gottes über diese Welt und die Demonstration dieser Herrschaft in sozialer und politischer Arbeit. Hier vertritt er ein holistisches Missionsverständnis, das heißt: ein Missionsverständnis, das die Diskussion zwischen Evangelikalen und Liberalen über die Priorität von Evangelisation oder Sozialer bzw. Politischer Arbeit hinter sich lässt und beides als gleichberechtigt miteinander sieht.¹²

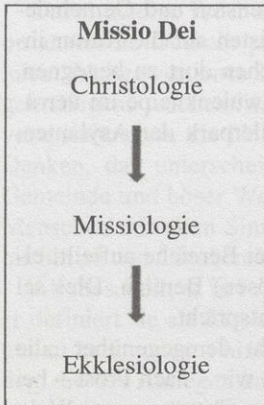
Schließlich noch das Gegensatzpaar *hierarchisch und apostolisch:* Hier ist der Bereich der Kybernetik angesprochen. Während er die Denk- und Leitungsstruk-

10 A. a. O., 31.

11 A. a. O., 37.

12 Vgl. Michael Frost, Reinhard Brunner: *Freiheit entdecken. Impulse für missionarisches Christsein und Gemeindegemeinschaft*, Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 2, Münster, Berlin, 2010, 9. Zur Diskussion des holistischen Missionsverständnisses vgl. Gäckle, in: *Evangelikale Missiologie* 26, 6–35.

turen der institutionellen Kirche als hierarchisch bezeichnet, wird die Leitung der missionalen Gemeinde an Eph 4 festgemacht und als apostolisches oder partnerschaftliches Leitungsmodell, als „Bewegung von unten“¹³ bezeichnet.



Theologisch will er deutlich machen: Kirche ist kein Selbstzweck, sondern wird definiert von dieser Sicht der Mission. Die Missiologie prägt deshalb das Verständnis von Kirche (die Ekklesiologie).¹⁴ Mission wiederum darf nicht missverstanden werden als menschliche Aktion oder als Aufgabe der Kirche, sondern als Ausfluss des Wesens Gottes in Jesus Christus oder wie Frost skizziert: Missiologie ist abzuleiten von der Christologie. Deswegen will er unter Rückgriff auf Karl Hartenstein und David Bosch die Mission auch verstanden wissen als Missio Dei. Entscheidend für Frost ist deshalb das rechte Verständnis von Christus, die Wiederentdeckung einer neutestamentlichen Christologie.¹⁵

2. Bewertung aus gemeindepädagogischer Sicht

Vielen von Frosts Analysen kann man aus gemeindepädagogischer Sicht nur beipflichten, auch wenn manches nicht so neu und revolutionär ist, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheint: Bereits 1957 kritisiert der *katholische* Erziehungswissenschaftler Wolfgang Brezinka die „befremdlichen Lebensformen der meisten kirchlichen Gemeinden“ und den „nichtssagenden Leerlauf der durchschnittlichen Verkündigung“ und konstatiert deshalb: „So wie die Kirchen jetzt geartet sind, werden sie sich vielleicht weiter in bescheidenem Umfange erhalten, aber der modernen Gesellschaft nicht jenen Dienst leisten können, zu dem sie berufen wären.“¹⁶

Was Brezinka vor über 50 Jahren aus pädagogischer Sicht bereits zutreffend analysiert hat, nämlich die *Bedeutung der Lebensform*, – das finden wir bei Frost wieder, und ich möchte sogar sagen – die Gestaltung einer Lebensform stellt bei

13 Frost: *Zukunft*, 47.

14 Eine kritische Auseinandersetzung mit einem solchen Ansatz findet sich bei Stefan Schweyer: *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*, Zürich, 2007.

15 Michael Frost, Alan Hirsch: *Der wilde Messias. Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*, Schwarzenfeld, 2. Aufl., 2010, 30ff. 55f.

16 Wolfgang Brezinka: *Erziehung als Lebenshilfe. Eine Einführung in die pädagogische Situation*, Stuttgart, 8. Aufl., 1971, 260.

ihm das wichtigste pädagogische Mittel dar in der konkreten Umsetzung seines missionalen Ansatzes. Ich möchte deshalb diesen Aspekt etwas näher betrachten.

Frost möchte, dass wir in die unterschiedlichen Milieus, die von Kirche nicht erreicht werden, hineintauchen und dort ein Leben gestalten, das für andere so anziehend ist, wo sie konkret im Modell ein Leben unter der Herrschaft Christi sehen können, dass ihr eigenes Leben und ihre Kulturumgebung von Christus geprägt und in sein Bild umgestaltet wird. Pädagogisch gesprochen handelt es sich dabei um die Gestaltung einer Lebensform. Und in der Tat bieten solche Lebensformen eine gute Chance für eine positive Prägung. Sie gelten deshalb als pädagogisch besonders fruchtbar. Und nach Krüger zeichnen sie sich durch drei Elemente aus: Inspiration, Kommunikation und Institution.¹⁷

Man kann sich dies am Beispiel von Abraham Hang in Kambodscha, das Frost erzählt, ansatzweise verdeutlichen. Dieser ehemalige Schmuggler, der zum Glauben gekommen ist, eine Ausbildung zum Pastor absolviert, dann keine Anstellung gefunden hat und nun mit Gott am Ringen ist über seine Zukunft, spürt die Berufung, mit einer Gruppe zwangsumgesiedelter Menschen in ein Slum zu ziehen. Er folgt dieser Inspiration und zieht mit seiner Familie in dieses Sumpfgelände mit der Vision: Das ist „meine Gemeinde“. In vielfacher Weise packt er dort an und hilft den Menschen, ihre Lebenssituation zu verbessern. Natürlich schafft er das nicht allein. Folglich kommuniziert er diese Vision mit anderen (Freunden, Ärzten, Gemeinden) und bringt diese dazu, sich zur Verbesserung der Lebensbedingungen in diesem Slum einzubringen. Das Element der Kommunikation. Wohl könnte man aus pädagogischer Sicht manche Details der Kommunikation, beispielsweise die Androhung der Hölle im Falle des Verweigerns der Mitarbeit, hinterfragen. Damit wollen wir uns jetzt nicht aufhalten.

Zu bedenken ist noch der dritte Schritt, die Institution. Dazu sagt Frost in diesem Beispiel so gut wie nichts. Hiermit vernachlässigt er aber meines Erachtens einen wesentlichen Aspekt für eine nachhaltige Arbeit. Denn bleibt die Gesundheitsvorsorge nur eine spontane Initiative, was ist dann mit der Gesundheitsvorsorge im kommenden Jahr? Oder wie ist es mit dem Schulunterricht für die Kinder? Wenn es nicht nur eine einmalige Aktion sein, sondern eine nachhaltige Veränderung der Ausbildungssituation der Kinder erreicht werden soll, dann stellen sich Fragen nach Räumlichkeiten und Schulmaterialien, den Lehrkräften und ihrer Bezahlung, nach Budget, Curriculum und Qualitätssicherung – alles Aufgaben, die in den Bereich der Institution gehören.

Frost spricht diesen Teil der Aufgabe in seinem Beispiel nicht an. Das wäre nicht weiter erwähnenswert, wenn sich nicht insgesamt in seinem grundlegenden Buch „Die Zukunft gestalten“ Institution nur als Negativbegriff finden würde. Damit berücksichtigt er aber nicht, dass Institution immer dort notwendig ist, wo

17 Günter Krüger: *Lebensformen christlicher Gemeinschaften. Eine pädagogische Analyse*, Heidelberg, 1969, 67.

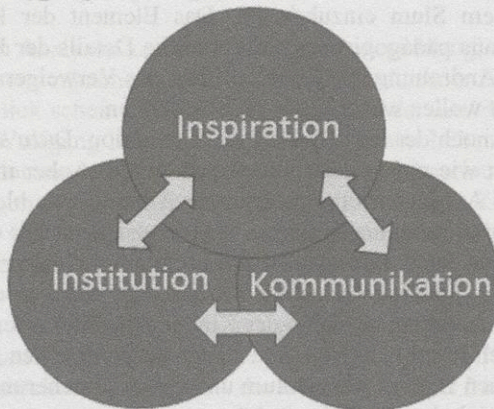
aus Inspiration und Kommunikation etwas Dauerhaftes, etwas Verbindliches werden soll. Denn dann braucht es Absprachen, Regeln, Ordnungen und vieles andere mehr.

Natürlich – und das ist Frosts berechtigter Kritikpunkt – steht Institution immer in der Gefahr die ursprüngliche Inspiration zu verlieren und nur noch als leblose Form übrig zu bleiben, die dann sogar für Inspiration an anderer Stelle hinderlich sein kann. Die Lösung ist aber nicht eine generelle Kritik an Institution, sondern ein Verständnis von Inspiration, Kommunikation und Institution nicht als drei linear nacheinander ablaufende Phasen, die, sobald sie die Stufe der Institution erreicht haben, ihr Leben ausgehaucht haben.

Inspiration \longrightarrow Kommunikation \longrightarrow Institution

Pädagogisch fruchtbar bleibt eine Lebensform nur dann, wenn sie als ein lebendiges Miteinander verstanden wird, bei dem ein permanentes Ineinandergreifen aller drei Komponenten erforderlich ist.

Pädagogisch fruchtbare Lebensform



Andernfalls steht eine Bewegung in Gefahr, in ihren Kinderschuhen stecken zu bleiben und über ihre Abhängigkeit an die charismatische Gründergestalt nicht hinaus zu kommen beziehungsweise nach ihrem Gehen wieder zusammen zu brechen oder sich in endlosen Diskussionen eines basisdemokratischen Leitungsstils zu verlieren oder dass nur noch die bloße Form übrig bleibt ohne den lebendigen Anfangsimpuls.

Das gilt für eine Gottesdienstliturgie in gleicher Weise wie für eine missionale Initiative oder auch für eine Ehe. Am letzten Beispiel nochmals verdeutlicht: Verliebtsein wäre der inspirierende Anfangsimpuls – die Freundschaft oder Verlobungszeit eine Zeit intensiver Kommunikation – die, wenn sich der Anfangsimpuls bestätigt, in die Ehe als Ausdruck von Verbindlichkeit mündet. Versteht man dies nun nur linear: Dann erstirbt mit der Ehe (dem institutionellen Aspekt) nach und nach alle romantische Liebe und schläft die Kommunikation ein. Wir wissen, dass diese Gefahr durchaus besteht. Mancher zieht deshalb die Konsequenz: Wenn es nicht mehr so funkt wie am Anfang, dann beginne ich neu inspiriert mit einer anderen Person, oder ich ziehe die generelle Schlussfolgerung, dass Ehe als Institution überholt ist und stattdessen Formen der sog. freien Liebe zu propagieren sind, weil sie ehrlicher und unmittelbarer sind. Eine Alternative ist: Wir suchen nach Wegen, wie die beiden anderen Elemente, also Romantik und Kommunikation, in der Institution Ehe immer wieder erneuert werden können, damit die Institution Ehe nicht als blutleere Form übrigbleibt, die von anderen nicht mehr als attraktiv angesehen wird, sondern als hilfreiche, von Gott gegebene Ordnung, die unserem Miteinander Dauer und Verbindlichkeit gibt.

Analog gilt dies auch für die Gemeinde. Auch hier benötigt es Lebensformen mit allen drei Elementen Inspiration, Kommunikation und Institution. Und ich bin ganz mit der Intention Frosts einig, dass hier immer wieder selbstkritisch gefragt werden muss, ob unsere institutionellen Gestaltungsweisen inspirations- und kommunikationsfördernd oder -hemmend sind, geistliches Leben ermöglichen oder eher behindern. Aber ich bin nicht mit ihm einig, was seine generelle Institutionenkritik angeht: Denn hier vernachlässigt er einen Aspekt, der – gerade auch aus pädagogischer Sicht – wichtig ist für die Nachhaltigkeit seiner Arbeit.

Frost selbst hat in seinem späteren Buch „Der wilde Messias“ in Rezeption des Aufsatzes von Thomas O’Dea über die 5 Dilemmata der Institutionalisierung von Religion diese Dimension mit aufgenommen. Hier gesteht er ein, dass dieser Prozess der Institutionalisierung unvermeidlich und nötig ist.¹⁸ Aber er betont auch die Gefahr, dass es zu einer „Charisma-Routine“¹⁹ kommt, wie er es in Anknüpfung an Max Weber nennt. Damit ist gemeint, dass die Anfangssituation, die vom Charisma geprägt war, mehr und mehr von der Institutionalisierung abgelöst wird, mit anderen Worten dass Routine an die Stelle des charismatischen Anfangsfeuers tritt. Diese Gefahr ist real und für diese Gefahr gibt es auch kein einfaches Entkommen. Denn wie er selbst ausführte: „ohne Stabilität und Ordnung“ (Elemente der Institution) können religiöse Bewegungen „weder bestehen noch weiterwachsen“²⁰. So fordert Max Weber, dass es immer wieder einer Rückkehr zu den charismatischen Anfängen bedarf, damit die Bewegung sich wieder neu

18 Vgl. Frost: *Messias*, 101.

19 A. a. O., 100.

20 A. a. O., 101.

legitimieren kann.²¹ Frost interpretiert dies als Aufgabe, „die Kirche neu zu gründen“ oder Jesus neu in die Kirche zurückzubringen.²² Hier muss jedoch in doppelter Weise kritisch rückgefragt werden:

1. Zum einen: Ist eine Neugründung dasselbe wie die Rückkehr zu den Anfängen? Oder wird hier – abgesehen von zentralen theologisch-ekkesiologischen Fragen – wichtigen Lernmöglichkeiten ausgewichen, die sich aus der Spannung von Inspiration, Kommunikation und Institution ergeben?
2. Zum anderen: Frost betont immer wieder als Wesenszug des missionalen Ansatzes, dass Gott regiert und zwar auch in jedem säkularen Bereich und dass es deshalb keinen Raum gibt, wo Gott nicht Herr ist. Nach obiger Aussage wäre jedoch die Kirche ein solcher Raum der Abwesenheit Gottes und deshalb sei es die Aufgabe des Menschen (!), Gott in die Kirche zurückzubringen.

Damit sind sehr grundlegende Fragen der Ekklesiologie und Anthropologie ange-rissen.

Innerhalb der Gestaltung einer Lebensform spielt ein weiteres zentrales pädagogisches Thema eine entscheidende Rolle: *das Vorbild*. Menschen können an Abraham Hang und seiner Familie sehen, wie eine von Christus geprägte Familie lebt. Sie hören nicht nur seine Worte, sie sehen ihn im Alltag in unterschiedlichen Situationen. Vor allem psychische Dispositionen im affektiven Bereich wie Treue, Verlässlichkeit, Versöhnungsbereitschaft, Vertrauen werden nicht im Klassenzimmer gelernt, sondern entscheidend durch Vorbilder geprägt und zwar im Negativen wie im Positiven.

Frost hat diese Bedeutung des Vorbildes als wichtigstes Erziehungsmittel erkannt und entsprechend wünscht er sich „kleine Jesusse“, die das Leben Jesu widerspiegeln. Die missionale Gemeinde soll sichtbarer Ausdruck der Guten Nachricht von Jesus Christus sein. An vielen Punkten ist die Christologie, die er entfaltet, eine Vorbildchristologie, wo er sich die Frage „What would Jesus do?“ nicht nur individuelle ethisch verstanden wünscht, sondern auch sozialethisch, politisch. Weil er Jesus als Revolutionär zeichnet, postuliert er auch für seine Nachfolger ein revolutionäres Leben.²³

Getreu diesem Grundsatz fordert Frost deshalb für alle in der Ausbildung Tätigen, dass sie selbst Gemeindegründer sind. Und für alle Hauptamtlichen konstatiert er, dass sie nur dann das Recht haben, andere beispielsweise in einen interkulturellen Dienst zu berufen, wenn sie selbst in einem solchen Dienst aktuell stehen.

21 Vgl. A. a. O., 102.

22 Ebd.

23 A. a. O., 21ff.

Frost hat richtig erkannt, dass Vorbilder bei der Prägung werthafter Einstellungen eine entscheidende Rolle spielen. Seine Bücher sind deshalb voll von Beispielen, die andere inspirieren sollen zu radikaler Nachfolge. Aber manches in diesen Beispielen benennt er auch selbst als riskant, wenn zum Beispiel in der christlichen Kneipe an Alkoholiker Alkohol ausgeschenkt wird mit der Begründung, dass diese ihn ansonsten an anderer Stelle suchen würden, oder wenn ein Pastor sich in einem Nachtclub die Darbietungen anschaut, natürlich aus einem missionalen Anliegen heraus. Man hat es jedoch nicht in der Hand, welchen der gegebenen Aspekte sich jemand als Vorbild nimmt.

Aber nicht nur solche Beispiele können als Vorbild genommen werden. Auch das eigene Leben, Reden und Verhalten der Autoren können Lesern und Hörern als Vorbild dienen. So schreibt Frost, dass er manchmal für die fehlende Fähigkeit der Kirche zur Veränderung „nichts als Zynismus übrig“²⁴ habe. Dies drückt sich auch in vielen, teils pauschalen Negativattributen gegenüber den bestehenden Kirchen und dem, was Menschen darin wichtig ist, aus (und dabei werden bewusst Landeskirchen, Gemeinschaften und Freikirchen inkludiert). Nun gibt es vieles, was in den verschiedenen Kirchen zu Recht kritisiert werden kann. Doch es stellt sich die Frage: Ist Zynismus das richtige Mittel?

Der Große Brockhaus definiert Zynismus als „Missachtung und oft in verletzender Absicht geäußerte Herabsetzung von Überzeugungen, Wertordnungen, Wertbindungen und Gefühlen anderer.“²⁵ Wenn ich jedoch das, was dem anderen wertvoll ist, herabsetze und damit in Kauf nehme, ihn auch zu verletzen, werde ich ihn wohl kaum gewinnen. Er wird vielmehr emotional auch dort blockieren, wo er von der Sache her durchaus zustimmen könnte.

Nun kann man einwerfen: Frost hat „vor allem für neu entstehende“ *emerging churches* und ihre Leiter geschrieben.²⁶ Aber einmal gibt er ihnen damit ein Vorbild für den Umgang mit Andersdenkenden, das sein an anderer Stelle geäußertes Anliegen eines liebevollen Miteinanders in der Gemeinde Jesu konterkariert. Zum anderen will er in seinem Buch auch bestehende Gemeinden ansprechen.²⁷

Um das Ziel zu erreichen, einen „missionarisch-inkarnierenden Geist in unserer Zeit“ zu wecken, greift Frost zurück auf alte Strategien des Marxismus, die er als „brillant“ bezeichnet: Eine Kultur der Unzufriedenheit durch ständiges Hervorheben von Schwachpunkten zu fördern und durch subversive Fragen ein Klima der Revolution zu erzeugen. Der Zweck heiligt hier die Mittel: Das Christentum muss überwunden werden, damit ein apostolischer Glaube und eine zu-

24 Frost: *Zukunft*, 14.

25 Brockhaus. *Die Enzyklopädie in 24 Bänden*, 20. Aufl., Leipzig, Mannheim, 1999, Bd. 24, 723.

26 Frost: *Zukunft*, 12.

27 Ebd.

kunftsfähige Praxis etabliert werden können.²⁸ Durch Destruktion will er zur Konstruktion kommen.

Eigentlich möchte er jedoch Mut machen, neue Wege zu wagen, das missionale Sein in radikaler Nachfolge zu leben. Doch das Risiko seines Vorgehens besteht darin, dass die radikale und auch destruktive Kritik bis hin zum Zynismus von seinen Lesern und Hörern eher aufgegriffen werden als die positiven Impulse und die Mut machenden Beispiele radikaler Nachfolge. Ein kritischer Leserbrief, den Frost erhalten hat, bestätigt diese Gefahr.²⁹ Da man es selbst nicht in der Hand hat, was von Menschen im Rahmen der Vorbildnachfolge gewählt wird, unterstreicht dies die hohe Verantwortung des eigenen positiv oder negativ vorbildlichen Lebens beziehungsweise der dargestellten Vorbilder.³⁰

Frost stellt fest, dass die jungen, dynamischen christlichen Gemeinschaften „vor allem dann erfolgreich arbeiten können, wenn sie von den bestehenden, traditionellen Gemeinden in ihrer Umgebung bestätigt, legitimiert und mitgetragen werden“.³¹ Es muss jedoch kritisch gefragt werden, inwieweit die genannten Beispiele die Chance eines solchen Mittragens unterstützen oder eher in Frage stellen.

3. Bewertung aus theologischer Sicht

Gerade der Anspruch Frosts, gegenüber einer Kirchen- und Dogmengeschichte von vielen Jahrhunderten jetzt die biblische Sicht aufzuzeigen³², fordert heraus, genauer hinzusehen und wenigstens ansatzweise einige Unterschiede zu markieren, womit die Fachkollegen der jeweils angesprochenen Disziplinen zu weiterem Nachdenken und zur Diskussion eingeladen sind.³³

3.1 Ekklesiologie

Bei der Frage, was Gemeinde ist, betont Frost die Kennzeichen „Verpflichtungen“, „gemeinsame Berufung“ und „Kontinuität“. Wie steht es mit den reformatorischen *notae ecclesiae* Wort und Sakrament, die gerade das *extra nos* betonen?

28 A. a. O., 307.

29 Frost: *Freiheit*, 5.

30 Vgl. dazu das bei Markus Printz: *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik. Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen*, Wuppertal, Zürich, 1996, zum Thema „Vorbild“ Gesagte; besonders 134f und 141–145.

31 Frost: *Zukunft*, 12.

32 A. a. O., 10.

33 Ansätze zu einer Bewertung aus theologischer Sicht finden sich in den Rezensionen von Stefan Schweyer, in: *JETH* 23, 2009, 396–398 und von Maximilian J. Hölzl, in: *JETH* 25, 374–377.

Deutlich positioniert sich Frost in der Frage der Gestaltungsform der Gemeinde. Hier propagiert er einen Kongregationalismus, also eine Betonung der *congregatio*, der örtlichen Versammlung. Er postuliert dies als einzig biblische Form³⁴ und fordert ihre Umsetzung. Die Tatsache, dass es in der Geschichte der Kirche auch andere Ansätze gab und gibt, die sich auch als biblisch legitim verstehen, wird von ihm nicht reflektiert.

Damit korrespondiert auch, dass jede örtliche Gemeinde ihre eigene Theologie entwickeln soll.³⁵ Das mag unter pädagogischem Aspekt einen gewissen Reiz haben. Hier stellt sich aber auch die Frage nach der Einheit der Gemeinde Jesu.

In der Gemeindekybernetik interpretiert Frost Eph 4 als demokratisch-partnerschaftliches Leitungsmodell. Weitere Bibelstellen, die auch andere Aspekte von Leitung nahelegen, bleiben unberücksichtigt oder sie werden als der institutionellen Kirche zugehörig abgelehnt.

Frost zeichnet seine Vorstellung von Gemeinde in einem sehr ansprechenden Bild: Eine große Weide ohne Zäune. In der Mitte ein Brunnen, wo das Vieh sich Wasser holen kann. Dieser hält die Herde beieinander, weil alle immer wieder zu dieser Tränke kommen. So schön dieses Bild ist, muss doch gefragt werden: Entspricht dieses der ekklesiologischen und anthropologischen Wirklichkeit? Denken wir an die Klage Jahwes in Jer 2,13: „Mich die lebendige Quelle verlassen sie und machen sich Zisternen, die doch rissig sind und kein Wasser geben.“ Denken wir an die aktive Aufgabe des guten Hirten, der mit seinem Stecken und Stab Orientierung gibt. Denken wir an den Schafstall in Joh 10, in dem die Schafe bei Nacht als Schutz gebracht werden und wo sie wissen, der Gute Hirte kommt durch die Tür. Denken wir an die Warnung an die Gemeinde von Ephesus in Apg 20,28 vor den reißenden Wölfen.

Natürlich ist das ein wunderbares Bild, wenn alle freiwillig beim Brunnen in der Mitte der Weide bleiben und keine Angst zu haben brauchen vor wilden Tieren, aber ist es nicht ein Bild, das seinen Ort eher im zukünftigen Reich Gottes statt in der gegenwärtigen Weltzeit hat? So schön es wäre, wenn Leitung sich auf Motivation beschränken könnte; der anthropologische Realismus der Bibel nennt aber auch andere erforderliche pädagogische Mittel von der Unterweisung über die Zurechtweisung bis hin zur Gemeindezucht.

3.2 Missiologie

Ein wertschätzender und sensibler Umgang mit anderen Kulturen ist heute in der Missiologie im Allgemeinen nicht mehr strittig. Und wir sprachen schon von den wichtigen Impulsen, die Frost gibt im Blick auf das Hingehen auch zu postmodernen Subkulturen unserer Gesellschaft. Aber in diesem Kontext lohnt es sich,

34 Frost: *Zukunft*, 49.

35 A. a. O., 134.

noch genauer über die Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium nachzudenken. Denn in jeder Kultur gibt es auch Elemente, die dem Evangelium widersprechen: Alkoholexzesse, Ausbeutung von Frauen in Nachtclubs, Götzenanbetung in neuheidnischen Kulturen, Konsumverfallenheit und anderes. Hier ist zu fragen: Gibt es hier Grenzen der Inkarnation? Oder würde eine solche Frage als dem alten dualistischen Denken zugehörig diskreditiert? Wo könnten Menschen meine Inkarnation als Bestätigung für ihre Sünde verstehen? Hier spielen auch Fragen von Schöpfungstheologie und Hamartologie hinein. Wo würde sich Frost von Aussagen von Dorothee Sölle zur latenten Kirche als postchristlichem Phänomen unterscheiden, wenn sie formuliert: „Latente Kirche ist dort, wo Menschen mit Christus zu tun haben, nicht kirchlich und keineswegs immer bewußt, wo aber dennoch in ihrem Handeln Christus gegenwärtig ist in der Anonymität, die er als Zeichen seiner Anwesenheit verstand.“³⁶

3.3 Christologie

Die Christologie von Frost betont sehr stark die menschliche Seite von Christus, seine Inkarnation. Wie steht es jedoch mit seiner göttlichen Seite? Das Ringen der Alten Kirche um das rechte Verständnis des Verhältnisses der göttlichen Seite von Christus zu seiner menschlichen Seite, das sich in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen niedergeschlagen hat, tut er als Spekulation ab.³⁷ Er vermischt Aussagen zum „revolutionären und subversiven Jesus“³⁸. Kritisch arbeitet Frost verschiedene Jesusbilder aus der Geschichte heraus, die die Gemeinde Jesu geprägt haben und ihr sicherlich manche Züge Jesu verstellten. Auf der anderen Seite muss man fragen, ob Jesus zutreffend charakterisiert ist als der, der bei den Aussätzigen herumhängen oder in Schwulenbars verkehren würde. Oder wird hier vielleicht die heutige Zeit auf Jesus projiziert?

Zwei Felder scheinen mir eine gewisse hermeneutische Schlüsselfunktion für das Verständnis mancher Aussagen auch in den bislang schon genannten Bereichen zu haben: Die Anthropologie und sein Schriftverständnis.

3.4 Anthropologie

Frost betont die Schönheit, den Reichtum der Gaben des Menschen als *Imago Dei*, und man kann diesen Aussagen in Abgrenzung zu einem anthropologischen Pessimismus und Determinismus nur zustimmen. Aber heilsgeschichtlich können

36 Dorothee Sölle: *Kirche außerhalb der Kirche*, in: *Die Wahrheit ist konkret*, Olten, Freiburg, 4. Aufl. 1968, zitiert in: Horst Georg Pöhlmann: *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*, 4. Aufl., Gütersloh, 1985.

37 Frost: *Zukunft*, 201.

38 Ebd.

wir heute nicht bruchlos beim *status integritatis* anknüpfen, ohne in unseren Aussagen auch die Wirklichkeit *des status corruptionis* und auch im *status gratiae* die Wirklichkeit des *simul iustus et peccator* zu berücksichtigen.

Wo der Mensch und sein Vermögen im Mittelpunkt steht,

- da treten in der Ekklesiologie vom Menschen abhängige „*notae ecclesiae*“ in den Mittelpunkt, da dreht es sich in der Missiologie bei aller Betonung der *Missio Dei* doch entscheidend um das Handeln des Menschen und da wird Christologie in erster Linie Vorbildchristologie, wo der ihm nacheifernde Mensch dem anderen zum Christus wird;
- da kann in der Soteriologie zwar formuliert werden: „Rettung kommt aus Gottes Gnade durch das Leben Jesu Christi“³⁹, aber gleichzeitig die folgende Aussage von Martin Buber als „sehr hilfreiche und zutiefst biblische Vorstellung“ beschrieben werden: Und wer eine gute Tat so tut, dass „seine ganze Existenz dabei und darin auf Gott ausgerichtet ist, der arbeitet an der Erlösung der Welt mit, der erobert sie für Gott“⁴⁰;
- da kann es heißen: Unsere Identifikation mit den Armen oder den Vertretern verschiedener Subkulturen „gibt dem Evangelium die Kraft, die Subkulturen zu verändern.“⁴¹,
- oder: Die Geschichten der „kleinen Helden“, die in seinem Buch erzählt werden, sind Beispiele für das, was Menschen getan haben, um ihre jeweilige Stadt neu mit dem Evangelium zu erreichen.⁴²

Bei aller Betonung der *Missio Dei* scheint in der Praxis doch die *reflectio, missio* oder *actio hominis* im Mittelpunkt zu stehen. Welche Last und Verantwortung ruht auf den Schultern des Menschen, wenn das Evangelium in seiner Kraft abhängig ist von meiner Identifikation, von meiner Liebe, von meiner Hingabe. Nicht, dass diese Dinge nicht wichtig sind, aber stehen wir nicht in der Gefahr, dass hier letztlich Gott und Mensch und deshalb auch Evangelium und Gesetz vertauscht werden?

Dies wird auch deutlich in seinen Aussagen zur Sakramentslehre: Als Sakrament werden menschliche Aktionen bezeichnet⁴³, in denen die Gnade Gottes deutlicher erfahrbar sein soll als in den „(eher abstrakten) Standard-Sakramenten der traditionellen Kirche“⁴⁴. Taufe und Abendmahl werden deshalb auch als Rituale bezeichnet, die mit der Geschichte der Christen der Vergangenheit verbin-

39 A. a. O., 225.

40 A. a. O., 216.

41 A. a. O., 75.

42 A. a. O., 21.

43 A. a. O., 223. 226; vgl. Frost: *Messias*, 200f.

44 Frost: *Zukunft*, 228.

den. Daneben gilt es aber neue Riten zu entwickeln, die als „frische Ausdrucksformen der christlichen Erfahrung“ bezeichnet werden.⁴⁵

Was tun Menschen, die nicht sagen können, zu welcher Volksgruppe sie gesandt sind, die physisch oder psychisch nicht die Kraft haben, jede Woche mit drei Menschen zu essen oder zu anderen Aktionen? Müssen die in Anlehnung an den Ausruf einer Frau formulieren, den der Praktische Theologe Christian Möller zitiert⁴⁶: In unsere Gemeinden darf man kommen, wenn man sein Geld mitbringt, seine Gaben mitbringt, seine Zeit mitbringt, aber nicht wenn man mühselig und beladen ist. Wo ist dann der Platz für Schwache, Behinderte, Verängstigte, Kranke und Angefochtene in der *familia Dei*? Denn wenn ich die Wirklichkeit des Menschen nicht ernst nehme, werde ich irgendwann an der Wirklichkeit des Menschen scheitern.

Neben der Anthropologie kommt auch dem Umgang mit der Schrift, dem Schriftverständnis eine Schlüsselfunktion zu.

3.5 Schriftverständnis

Frost fordert immer wieder eine Rückkehr zum Biblischen: zum biblischen Jesus, zur biblischen Gemeinde, zur biblischen Leiterschaft und so weiter. Weiter legt er Wert darauf, dass die von ihm dargelegte Christologie, Missiologie und Ekklesiologie biblisch seien, oft auch exklusiv gegen alle anderen Ansätze als einzige mögliche und legitime Variante eines biblischen Verständnisses. Und immer wieder verweist er dazu auch auf einzelne Bibelworte. Die Frage ist jedoch: Stehen hier wirklich die biblischen Aussagen im Vordergrund, von denen er seine Gedanken ableitet oder stehen SEINE Gedanken im Vordergrund, die sekundär an Bibelstellen festgemacht werden?

Warum ich diese kritische Frage stelle nach dem Gebrauch der Heiligen Schrift? Weil immer wieder auffällt, dass bestimmte Aspekte herausgegriffen und betont werden, andere Aspekte der Schrift jedoch nicht wahrgenommen werden oder in den Hintergrund treten.⁴⁷

Hier wäre es eine lohnende Aufgabe für den Exegeten, genauer hinzusehen, inwieweit der Schriftgebrauch auch der Intention der jeweiligen Schriftstelle entspricht oder ob nicht vielmehr eine bestimmte Vorstellung am Anfang steht, zu der sekundär Bibelstellen herangezogen werden, mehr im Sinne einer interessen-

45 A. a. O., 159.

46 Die Frau formulierte: „Ach, in unserer Kirche kann man heute alles sein: rot, grün, gelb oder schwarz, pazifistisch, feministisch oder ökologisch“ ... „nur nicht mühselig und beladen“; Möller, Christian: *Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgerliche Kirche*, Göttingen 2005, 13. Vgl. ebenso auf Seite 16: „Es ist eine Kirche, in der ich alles sein darf, nur nicht mühselig und beladen.“; vgl. a. a. O., 201f.

47 Vgl. Frost: *Zukunft*, 138ff; aber auch das schon an anderer Stelle Gesagte über sein Leitungsverständnis, die Christologie, Eschatologie usw.

geleiteten Eisegeese statt einer Exegese.⁴⁸ Wenn ich jedoch das Gegenüber der Heiligen Schrift nicht erst nehme, werde ich als Mensch im Selbstgespräch stehen bleiben.

4. Fazit

Ich möchte schließen mit einem *Beispiel von Adolf von Harnack*, das Frost in der Einleitung seines Buches „Der wilde Messias“ anführt. Harnack wird wiedergegeben: „Es ist schon betrüblich, zu sehen, wie ein jeder sich bemüht, diesen Jesus Christus von seinem Standpunkt aus mit seinen individuellen Interessen und aus der Perspektive seiner eigenen Persönlichkeit zu verstehen sucht.“ (sic!)⁴⁹ Dann machte er sich selbst ans Werk und wollte die Evangelien von den Einflüssen von Jahrhunderten „abergläubischem Katholizismus“ befreien und zur ursprünglichen Form zurückkehren, das ihn letztlich „zu einem Jesus ohne Offenbarung, ohne Inkarnation, ohne Wunder und letztlich ohne Auferstehung geführt“ hat.⁵⁰

Der Katholik George Tyrell kommentierte das Ergebnis mit folgenden Worten: „Der Christus, den Harnack erblickt hat, als er durch neun Jahrhunderte voll katholisch geprägter Dunkelheit zurück sah, ist eine bloße Reflexion des Gesichts eines protestantischen Liberalen auf dem Grund eines tiefen Brunnens.“⁵¹

Analog dazu ist zu fragen: Besteht dieses Risiko nicht ebenso bei dem von Frost vorgestellten Ansatz einer „missionalen Gemeinde“, bei dem manches Richtige, auch Biblische, wiederentdeckt oder neu betont wird, aber der andererseits in vielem, was als biblisch bezeichnet wird, auch ein Spiegelbild postmodernen Denkens unserer Zeit darstellt? Eine Beschäftigung mit Geschichte und Lehre der Gemeinde Jesu könnte helfen, Unterstützendes und Wertvolles gerade in der Geschichte und Gegenwart der Kirchen wahrzunehmen und aus dem Nachdenken anderer über die Schrift manchen korrigierenden und herausfordernden Impuls zu empfangen zur Prüfung und gegebenenfalls Korrektur eigener zeitgebundener und begrenzter Sichtweisen. Dann könnte in der Tat eine fruchtbare Ergänzung zwischen unterschiedlichen Gemeinden und Bewegungen stattfinden.

48 Vgl. dazu Helge Stadelmann: Kirchentheorie als kontextualisierte Ekklesiologie. Notwendige Prolegomena für Praktische Theologie und Missionswissenschaft, in: *Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert. Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag*, Bonn, 2010, 399–411, der bei einem anderen Vertreter des missionalen Paradigmas, Johannes Reimer, Eisegeese konstatiert.

49 Frost, *Messias*, 11.

50 A. a. O., 12.

51 Ebd.

Markus Printz

Frosty times: The challenge of Michael Frost's „missional congregation“

Frost suggests an ecclesiological and missiological paradigm-shift and a return to a so-called biblical understanding of mission as „missio Dei“. He specifically calls for leaving behind the institutional church and becoming a missional movement which does not predominantly recruit new church members, but interacts with the profane world through proclamation and demonstration in such a way that it is relevant for culture and society.

From a perspective of Christian education, Frost with good reason emphasizes the pedagogical relevance of the „form of living“, though his general critique of institutions calls the sustainability of his program into question. In the same manner, the pedagogical relevance of following an example is emphasized and demanded by Frost; however some problematic examples thwart his efforts.

From a theological perspective a lot of questions remain open in the area of ecclesiology, missiology, Christology, anthropology, and hermeneutics. These questions need further critical discussion, so that the impulses of the missional movement may become fruitful and not end up as a mere reflection of postmodern thinking.

↘ Reiner Andreas Neuschäfer

Kinderbibeln als Bearbeitung der Bibel

Einsichten, Einblicke und Einschätzungen

1. Einklang: *Die Kinderbibel gibt es nicht!*

Martin Luther wird ein Spruch zugeschrieben, der die Auswirkungen erster Glaubenserfahrungen von Kindern schildert: „Mit einer Kinderseele ist es wie mit einem Weinfass – es schmeckt immer nach dem ersten Inhalt!“¹

Ich bin zwar kein Weinkenner, kenne aber viele Kinder, bei denen das, was sie als erstes mitbekommen haben, durchaus schmackhaft war und starke Spuren hinterlassen konnte. Ganz positiv ist bei ihnen zu spüren: Sie haben Vertrauen in das Leben, finden den Glauben schön und schauen einem mit offenen Augen ins Gesicht. Es gibt aber auch Kinder, denen schmeckte dieser erste Inhalt ganz und gar nicht. Das lag weniger am Inhalt als an der Haltung, mit der ihnen die Bibel vorgehalten wurde. Dann sind diese Spuren eher so etwas wie Narben: Angst etwas falsch zu machen, nicht zu genügen, keine falschen Fragen stellen zu dürfen, immer brav sein müssen; ihre Körperhaltung spricht dann Bände. „Mit einer Kinderseele ist es wie mit einem Weinfass – es schmeckt immer nach dem ersten Inhalt!“

Natürlich kann es auch Veränderung, Enttäuschung und Heilung geben. Doch ist es immer leichter, etwas das man positiv erlebt hat, entsprechend weiterzugeben, als zu sagen: so will ich das auf keinen Fall auch machen ...! Wer Kinderbibeln konzipiert, schreibt, verlegt, illustriert, kauft, verschenkt oder vorliest, trägt also eine große Verantwortung für junge Menschen.

Neben etlichen bedenklichen gibt es auch denkbar gute Kinderbibeln gibt, die Kinder helfen können zu glauben und die die Bibel als Gottes Wort ernst nehmen. Bei der Bibel handelt es sich schließlich nicht nur um Informationen und Wissen oder „Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben“, wie es in religionspädagogischen Zusammenhängen stereotyp wiederholt wird. Mit der Bibel begegnen bereits junge Menschen dem Gnadenzuspruch und Gebot Gottes, was wiederum die Gewissen und Herzen prägt und damit im besten Sinne herzensbildend ist. Wo dies erkannt und anerkannt wird, kann eine Kinderbibel Eltern, Paten und der Gemeinde helfen, das Tauf- oder Segnungsversprechen einzulösen, den christlichen Glauben einzuüben oder zum christlichen Glauben ein-

1 Quelle unbekannt. Der Vf. bittet die Leser, die einen Nachweis in Luthers Werken kennen, ihm den Fundort mitzuteilen.

zuladen. Es geht eben nicht nur darum, die Bibel als kulturelles Gut von Kindern entdecken zu lassen – auch wenn das nicht ganz verkehrt ist, wie folgende Begebenheit vor Augen führt: Ein Pfarrer kam entrüstet vom Konfirmandenunterricht nach Hause und erzählt seiner Frau: „Stell Dir vor, ich habe gefragt: Kann mir jemand die Verfasser der Evangelien nennen? Darauf meldete sich einer und sagte doch glatt: Petrus und Paulus!“ „Na und?“, erwiderte da seine Frau, „Warum regst Du Dich so auf? Immerhin zwei hat er doch gewusst!“

Es wäre interessant mal zu fragen, wer als Kind selbst eine Kinderbibel hatte? Und was sie heute darüber denken. In den letzten Jahren sind mir drei Äußerungen von Kollegen besonders auffällig gewesen:

„Ich dachte als Kind immer, es gäbe nur eine Kinderbibel – und zwar die bei uns zuhause!“

Ein Rektor eines Religionspädagogischen Instituts

„Ich lese heute noch meinen Kindern aus der Kinderbibel von Anne de Vries vor. Die ist einfach unübertroffen.“

Ein Schulpfarrer

„Ich habe dafür gesorgt, dass die Kinderbibel von Anne de Vries aus der Instituts-Bibliothek verbannt wird. Die ist doch einfach nur eine Zumutung, vor ihr muss man die Kinder schützen.“

Eine Leiterin eines Pädagogisch-Theologischen Instituts

Schon diese drei Stimmen zur Einstimmung in das Thema Kinderbibel signalisieren: Vieles bleibt, wenn Kinder auf den Geschmack der Bibel kommen sollen, Geschmackssache und hängt auch mit eigenen Erfahrungen aus dem Leben zusammen, die wiederum unterschiedlich verarbeitet werden: Was für die eine unerträglich ist, trägt beim anderen zu einer tragfähigen christlichen Erziehung bei. Eine Kinderbibel, die es *allen* recht machen kann, gibt es nicht. Im Grunde genommen ist die ganze Geschichte der Kinderbibel von Geschmacklosigkeiten *und* gelungenen Beispielen geprägt. Bei der konkreten Beurteilung gehen die Meinungen jedoch häufig auseinander.

Allerdings: auch *die* Kinderbibel gibt es nicht – denn es existiert eine enorme Bandbreite an Literatur, die Kindern die Heilige Schrift nahebringen soll: von bunt bebilderten Schmuckausgaben mit Lesezeichen oder goldenem Umschlag bis hin zu Ausmalbibeln oder Comics voller witziger Einfälle oder grausamer Figuren. Seit dem II. Weltkrieg sind fast 300 neue Kinderbibeln auf den deutschsprachigen Büchermarkt gekommen. Viele kommen gut an, obwohl die Grenze zum Kitsch schnell überschritten ist. Andere verkaufen sich weniger gut – dabei haben sie in punkto Bibel Kindern ganz viel zu bieten und sind sowohl pädagogisch als auch theologisch sorgfältig und sorgsam gestaltet.

Nicht jede Kinderbibel, die bei Erwachsenen gut ankommt, wird auch von den Kindern angenommen und oft in die Hand genommen.² Wie oft war schon eine Patentante enttäuscht, wenn sie ihrem Patenkind eine für sie ausgesprochen ansprechende Kinderbibel schenkte, und das Kind dann schon die Bilder so schrecklich fand, dass es kaum noch Lust hatte, den Text selbst zu lesen! Jedes Kind ist anders und jedes Kind verändert sich. Und Kinderbibeln sind auch deshalb so eine empfindliche Sache, weil vieles eben Geschmackssache ist.

Die ideale Kinderbibel, die jedem Kind und Erwachsenen gefällt, ist noch nicht vom Himmel gefallen.

Deshalb ist es meiner Meinung nach am besten, wenn ein Kind im Laufe seines Aufwachsens *mehrere verschiedene* Kinderbibeln sein Eigen nennt. Dann kann es unterschiedliche Kinderbibeln einsehen und dabei einsehen, dass jede Kinderbibel nicht die Bibel selbst ist, sondern eben immer eine *Bibel-Bearbeitung*.

Bei einer Fortbildung für Bibliothekare meinte einmal ein Mann zu mir, es sei doch egal wie die Kinderbibel aussähe, Hauptsache die Kinder beschäftigen sich überhaupt mit der Bibel. Wer so denkt, übersieht, dass jede Kinderbibel eine Bibelbearbeitung ist und deren Bilder und Texte prägende Macht haben können. Manche deutschen Schriftsteller berichten davon, wie eine Kinderbibel sie beeinflusst habe:

Ein Beispiel aus der Literatur: Peter Weiß, ein Schriftsteller, Maler und Graphiker aus dem 20. Jahrhundert (1916-1982) schrieb einen autobiographischen Roman mit dem Titel „Abschied von den Eltern“. Dieser erschien 1961 und kam im Mai 2003 als Neuauflage wieder heraus. Darin ist Peter Weiß seinen Kinderbüchern auf der Spur. Er erinnert sich dabei auch an seine Kinderbibel. Und zwar folgendermaßen:

„Ich erinnere mich an ein anderes Buch, in einem biegsamen, graugrünen Einband, eine Kinderbibel, versehen mit Illustrationen in altmeisterlicher Manier. Ich sehe ein Bild vor mir, auf dem geschildert wird, wie die Prinzessin am Strand des Nils das Kästchen findet, in dem Moses liegt. Die Prinzessin ist in Schleier gekleidet, unter deren Durchsichtigkeit die Formen ihres Körpers zu ahnen sind, eine Sklavin hält einen beschirmenden Fächer aus Palmwedeln über sie. In meinem Block zeichnete ich die Prinzessin ab, anfangs in ihrer ganzen Gestalt, mit stark hervorgehobenen Geschlechtsmerkmalen, später nur noch ihr Gesicht, das

2 Beispiele wie fremde und eigene Erfahrungen miteinander ausgetauscht werden können finden sich bei Gisela Andresen: *Kinderbibeln – eine Chance für den Dialog der Generationen über den Glauben. Erfahrungsbericht und Anregungen für die gemeindepädagogische Praxis* aus dem Nordelbischen Bibelzentrum St. Johanniskloster Schleswig, in: *Praxis Gemeindepädagogik* 63, 2010, H. 4, 22–24 und Reiner Andreas Neuschäfer: *Mit Kinderbibeln die Bibel ins Spiel bringen. Impulse, Informationen und Ideen für Gemeinde, Schule und Zuhause*, Jena 2005 sowie Reiner Andreas Neuschäfer: *Kinderbibeln im Hochschulstudium. Ein Erfurter Erfahrungsbericht*, in: Gottfried Adam u. a. (Hg.): *Illustrationen in Kinderbibeln. Von Luther bis zum Internet*, Jena 2005, 335–345.

immer mächtiger wurde, bis es das ganze Blatt mit seinem dunklen Profil und dem riesenhaft spähenden Auge ausfüllte.³

Dieses Beispiel zeigt: Die *Bibellese-Biografie* von Menschen wird *einerseits* beeinflusst von den *Generationenverhältnissen* in Familie, Gemeinde und Schule, in deren Kontext ein Kind eben mit biblischen Passagen in Berührung kommt – sei es durch Erzählungen, durch Vorlesen, durch Vorbilder im Umgang mit der Bibel oder sei es ob und wie Kindern ein Zugang zu Kinderbibeln ermöglicht wird. Die *Bibellese-Biografie* wird *andererseits* auch bestimmt von einem *geeigneten biblischen Lesestoff selbst*. Denn *Kinderbibeln hinterlassen* sowohl entwicklungspsychologisch, religionssoziologisch und bibelhermeneutisch als auch literarisch prägende *Spuren* bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in der Einstellung zum Leben, zur Religion und zum Glauben: „Kinderbibeln sind ein Lehrmittel ohne Lehrer, dieses Lehrmittel kommt unschuldig daher und hinterlässt doch bleibende Eindrücke.“⁴

Beeindruckend ist, *wie sehr der Bibelkenntnisstand von Erwachsenen durch sie selbst mit der Lektüre von Kinderbibeln in Bezug gesetzt wird. Demzufolge korrespondiert die Vorstellung vom Inhalt der Bibel mit der Substanz der Kinderbibeln*. Rainer Riesner äußerte schon 2004 entsprechend „Zeig’ mir deine Kinderbibel und ich sag’ dir deinen Kanon!“.

Jede Kinderbibel läuft somit auf ein von Erwachsenen konstruiertes „Bibel-Curriculum“ für Kinder hinaus. Es wird von vorneherein durch *Erwachsene* bestimmt, nicht nur *wie*, sondern auch *welchen* Lesestoff ein Kind rezipiert und als Medium zur Kommunikation religiöser oder eigener Lebensthemen nutzen kann. Die Vorstellungen der Erwachsenen über das, was Kindern an biblischem Lese- oder Vorlesestoff geboten werden soll, fließt in die kinderbiblische Literatur stets mit ein. Hierin spiegelt sich ein *Machtverhältnis* zwischen Kindern und Erwachsenen wider, insbesondere dann, wenn das Vorenthalten biblischer Inhalte nicht transparent gemacht wird. So ist die Frage, warum ein bestimmter biblischer Abschnitt als für Kinder problematisch eingeschätzt wird immer auch eine Anfrage an die *Sicht von Erwachsenen auf Kinder*. Denn es kann ja durchaus sein, dass Kinder gerade an diesen ausgeblendeten Texten interessiert sind und von diesen profitieren könnten. Hier manifestiert sich eben auch eine *Differenz zwischen der Kinderwelt und der Erwachsenenwelt*, wenn Erwachsene ganz andere Vorstellungen davon haben, was für Kinder geeignet ist als diese selbst.⁵ Wo Kindern in

3 Peter Weiss: *Abschied von den Eltern*, Frankfurt am Main 1961, 77f. bzw. NA als Sonderausg. 2003, 65. Siehe hierzu: Reinmar Tschirch: *Bibel für Kinder. Die Kinderbibel in Kirche, Gemeinde, Schule und Familie*, Stuttgart 1995, 22f. u. 54.

4 Thomas Nauerth: *Fabelnd denken lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel*, Arbeiten zur Religionspädagogik 42, Göttingen 2009, 19.

5 Vgl. Burkhard Fuhs: *Kinderliteratur: ein Medium zwischen den Generationen*, in: *Grundschule* 12, 2003, 29–31, hier: 31.

Bezug auf die Bibellese mehr Vorschriften als Angebote gemacht werden, widerspricht dies jedoch einer Sicht auf Kindheit, nach der *Kinder eben nicht als bloße Objekte betrachtet, sondern als produktive, realitätsverarbeitende Subjekte und Akteure definiert werden, die ihre Umwelt in eigener Weise aufnehmen und verarbeiten*. In Bezug auf Kinderbibeln als Medien für Kinder bedeutet dies, dass Kinder eben nicht nur passive Rezipienten sind, sondern in der Auseinandersetzung mit der Bibel eine aktive Rolle spielen und damit dann auch mit der Auswahl biblischer Passagen. Welche Bedeutung eine biblische Passage für Kinder hat, ist nicht nur von den Erwachsenen vorgegeben, sondern entscheidet sich auch daran, *welche Bedeutung Kinder ihnen jeweils zumessen* und wie sie diese verarbeiten und in ihr Leben oder Glaubenskonzept einarbeiten.

Neben dieser *ideologiekritischen Komponente* ist die Erfahrung vieler Pfarrerrinnen und Pfarrer, dass *Erwachsene gerne zu Kinderbibeln statt zur Bibel selbst greifen, weil sie so eher etwas aus dieser begreifen*. Auch insofern hat die Auswahl weitreichende Auswirkungen bis ins Erwachsenenalter!

Durch Kinderbibeln können *Worte Gottes und Themen transportiert* werden, die *sowohl für Kinder als auch* (vielleicht in anderer Weise) *für Erwachsene bedeutsam* und wichtig sind. Biblische Texte prägen das Gewissen und bringen Themen wie Konflikte oder menschliche Grunderfahrungen von Freude, Angst, Schuld, Hoffnung, Enttäuschung, Dankbarkeit, Sünde und Trauer zur Sprache, die generationsübergreifend eine Rolle spielen. Damit ist eine Basis dafür vorhanden, dass Gemeinsamkeiten im Erleben und in der Erfahrung zwischen den Generationen entdeckt werden können.⁶

Die Wirkung einer Kinderbibel auf Kinder ist also nicht zu unterschätzen! Dabei wirkt die Illustration im Falle unterschiedlicher Darstellung grundsätzlich mehr als der Text!

Auf dem Kinderbibelmarkt fällt auf, dass immer neue Arten von Kinderbibeln kreiert werden. Zusatzangebote wie Malen, Basteln, Hör-CD oder Kinderbibeln als CD-ROM sind keine Ausnahme mehr.⁷ Schulkindern soll durch Kinderbibeln das Lesen der deutschen oder das Lernen der englischen Sprache erleichtert werden. Kleinkinder werden seit den Bildungsdebatten verstärkt in Blick genom-

6 Vgl. Fuhs: *Kinderliteratur*, 31.

7 Siehe näher Reiner Andreas Neuschäfer: *Multimediale Kinderbibeln. Einsichten und Einschätzungen*, in: *BiblioTheke* 4, 2007, 8–10; Daniel Schüttlöffel: *Bibeldidaktische Interaktionsangebote in multimedialen Kinderbibeln* [Dissertation Hannover 2009], 2010. Online verfügbar unter www.theo-web.de/online-reihe/schuettloeffel.pdf. und Daniel Schüttlöffel: *Was sind multimediale Kinderbibeln? Eine terminologische Klärung*, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln. Kinderbibelforschung in historischer und religionspädagogischer Perspektive*, *Arbeiten zur Religionspädagogik* 46, Göttingen 2011, 231–245 sowie Reiner Andreas Neuschäfer: *Elektronische Medien mit religiösem Inhalt*, in: Matthias Spann u. a. (Hg.): *Handbuch Arbeit mit Kindern. Evangelische Perspektiven*, Gütersloh 2007, 334–340.

men.⁸ Für sie gibt es Bilderbücher zur Bibel, die man an den Buggy befestigen kann oder die aus extra strapazierfähigen Pappseiten gestaltet sind. Eine Kinderbibelgeschichte ist sogar extra aus wasserfestem, gummiertem Plastik hergestellt, damit man sie in die Badewanne mitnehmen kann. Natürlich ist das die Geschichte von Jona. Hier stellt sich die Frage: Soll man in der Badewanne biblische Geschichten per Gummi-Buch präsentieren? Mir wäre es da wichtiger, dass das Kind sauber wird, nicht untergeht und sich mit *mir* unterhält. Ähnlich wie es Hildegard von Bingen auf den Punkt brachte: „Wenn Beten, dann Beten und wenn Brathuhn, dann Brathuhn!“⁹ – Oder eben „Wenn Baden, dann Baden und wenn Bibel, dann Bibel!“

Darüber hinaus sind immer mehr Sachbücher zur Bibel für Kinderhände auf dem Büchermarkt.¹⁰

Bei etlichen neueren Titeln kommt jedoch genau das zu kurz, was Kinderbibeln eigentlich ausmachen: eine gute, kindgemäße Erzählung, begleitet durch eine ansprechende Bebilderung.¹¹ Einige Kinderbibeln wurden etwa lediglich aus dem Englischen übersetzt, ohne auf eine entsprechende Erzählsprache zu achten. Wer solche Exemplare laut vorliest, kommt dann leicht ins Stottern ... Es kommt eben nicht nur auf den Inhalt an, sondern auch auf die Aufbereitung dieses Inhalts, weil diese mit darüber entscheidet, wie der Inhalt aufgenommen wird.¹² Es macht einen Unterschied, ob eine Bibelpassage auf nur einem Bild oder einer Bilderfolge bekannt gemacht wird. Genauso ist es möglich, dass die Illustrationen einer Kinderbibel „den Verlauf oder das Umfeld der Erzählung oder auch einen Erzählinhalt verbildlichen.“¹³

Dies signalisiert bereits eine der wesentlichen Herausforderungen im Blick auf Kinderbibeln: Was ist eigentlich das besondere an einer Kinderbibel? Was zeich-

8 Vgl. Irene Renz: „Babybibeln“ als kritische Herausforderung im Hinblick auf frühkindliche religiöse Sozialisation und Erziehung, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 205–230.

9 Quellen unbekannt.

10 Siehe etwa Michael Jahnke (Hg.): *Mein Bibellexikon*, Marienheide, Witten 2012. Darin werden über 1000 Stichwörter zur Bibel von nahezu hundert Autorinnen und Autoren kindgemäß erklärt.

11 Vgl. Thomas Nauerth: Fabelnd gedacht. Kinderbibeln als Ort narrativer Ethik, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 347–359.

12 Vgl. zu den Konzeptionen von Erzählung ausführlich Martina Steinkühler: *Bibelgeschichten sind Lebensgeschichten. Erzählen in Familie, Gemeinde und Schule*, Göttingen 2011.

13 So Marion Keuchen: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“. Pluriszenität als Bild-Konzeption in Bilderbibeln und Kinderbibeln, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 309–345. Hier finden sich auch zahlreiche Beispiele zu den Bild-Konzeptionen, die in ihrer Aussageabsicht sehr unterschiedlich sein konnten und je nach dem mehr den Verlauf, das Umfeld einer Erzählung oder eben einen Erzählinhalt hervorhoben.

net eine Kinderbibel aus? Kann man die Antworten so einfach auf den Punkt bringen?

Vier Faktoren haben sich als wesentlich herausgestellt, wenn von einer Kinderbibel die Rede ist:

- die Ausrichtung am Kind
- die Bezugsgröße Bibel
- die Bebilderung bzw. Illustrierung/Gestaltung
- die Gebrauchs- bzw. Verwendungssituation.

Selbst diese Faktoren sind aber nicht einheitlich:

- Macht es einen Unterschied, ob eine Kinderbibel für Kleinkinder oder für Teenager gedacht ist?
- Spielt es eine Rolle, ob die biblischen Texte eng oder frei am biblischen Wortlaut orientiert sind?
- Ist zu berücksichtigen, wie das Verhältnis von Altem und Neuem Testament aussieht?¹⁴
- Ist für die Definition als Kinderbibel ausschlaggebend, ob diese als Hinführung zur „Vollbibel“ konzipiert ist oder als Hilfe beim Erlernen einer Fremdsprache (Kinderbibel für Englisch-Anfänger)?
- Ist es bedeutsam, ob viele Bilder (und wenig Text) oder wenig Illustrationen in einer Kinderbibel vorkommen?

Bei Kinderbibeln ist also neben dem Text selbst auch vieles Andere in den Blick zu nehmen. Eine Kinderbibel ist eine variable Größe, die nicht statisch, sondern dynamisch verstanden werden muss und sich ständig neuen Herausforderungen gegenüber sieht.

So wird erst seit kurzem auch eine reine *Bilderbibel* als *Kinderliteratur* ernst genommen, wie es in der Literaturwissenschaft schon länger üblich ist. Überhaupt könnten sich Literaturwissenschaft und Religionspädagogik stärker in der Erforschung von Kinderliteratur bereichern. Zurecht macht Gottfried Adam immer wieder darauf aufmerksam, dass es, „bevor es zur Entstehung einer eigentlichen Literatur für Kinder kam, bereits vorher Veröffentlichungen für Kinder,

14 Vgl. Stefan Felber: „Der helle Morgenstern“. Das Christuszeugnis des Alten Testaments, in: *Confessio Augustana. Zeitwende* 17, 2012, H. 1, 18–21. Anders inspiriert ist dagegen Volker Menke: Gebote der Tora in neueren Kinderbibeln unter besonderer Berücksichtigung des christlich-jüdischen Dialogs, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 121–133 und Christine Reents: Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eigenständigkeit oder Verchristlichung?, in: Gottfried Adam u. a. (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart*, Zürich 2003, 41–58.

also Kinderliteratur im eigentlichen Sinne, in Form eben von Bibeln für Kinder gegeben hat.“¹⁵

Wer Kinderbibeln insgesamt in Blick nimmt, ist also auch darauf angewiesen, jeweils die *einzelne* Kinderbibel konkret zu untersuchen – sowohl im Blick auf ihren Inhalt als auch hinsichtlich ihres Hintergrundes.

2. Einsichten in die Kinderbibel-Geschichte

Wer heute eine Kinderbibel schreibt, ist nicht der erste. Er oder sie steht in einer langen Tradition!¹⁶

Das Wort „Kinderbibel“ selbst taucht erstmals im Spätmittelalter bei Nikolaus von Kues (1401–1464) auf, der als Kardinal eine Anfrage an den Vatikan richtete, ob junge Menschen in ihrer Phase der religiösen Unmündigkeit nicht eine eigene Bibel für Kinder („biblia puerorum“) zur sittlich-moralischen Erziehung benötigen?!

Erste Bibelbearbeitungen für Kinder entstanden dann auf protestantischer Basis in der Reformationszeit, eingebettet in mittelalterliche Traditionen wie Historienbibeln, Passionsbüchlein, Exempel-Literatur zu einzelnen Bibelpassagen und Bibeldichtungen. Von der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Ruth B. Bottigheimer wird mehr behauptet als begründet, dass Kinderbibeln ihren Ausgangspunkt in der Armenbibel bzw. *Historia Scholastica* des Petrus Comestor (1169/1173) haben.¹⁷ Doch übersieht sie, dass dieser eben keine Bibelbearbeitung für Kinder, sondern für Gebildete beabsichtigte und eine Illustrierung *alleine* eine Bibel nicht automatisch zu einer Bibel *für Kinder* macht. Mit „Kinderbibeln“ wurden seit der Reformationszeit sehr verschiedene Arten von Literatur auf biblischer Grundlage bezeichnet und beispielsweise als Synonymbegriff für Katechismus gebraucht. Dies liegt auch daran, dass es im 16. Jahrhundert noch keine statischen Festlegungen literarischer Bezeichnungen für bestimmte Buchgenres gab.

15 Gottfried Adam: „Thumb Bible“ / „Daumenbibel“. Zu einem übersehenen Genre von Biblischen Geschichten-Büchern, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 175–203, hier 203 mit Verweis auf Gottfried Adam: Kinderbibeln im Protestantismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *Amt und Gemeinde* 54, 2003, 220–232.

16 Einen hervorragenden Überblick bietet Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel in Deutschland. Evangelisch – katholisch – jüdisch*, Arbeiten zur Religionspädagogik 48, Göttingen 2011 sowie im Überblick mit zahlreichen Abbildungen Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel im Überblick*, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Moral und Ethik in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 7), 247–278.

17 Ruth B. Bottigheimer: *The Bible for Children from the Age of Gutenberg to the Present*, New Haven, London 1996.

Als erste originäre Bibelbearbeitung mit reformatorischem Background, bei dem wirklich *Kinder* als Adressaten im Blick sind, ist *Martin Luthers „Passional“* anzusehen, das 1529 als Bestandteil von „Ein betbüchlin mit eym Calender und Passional“ erschien – parallel auch als lateinische Ausgabe! Die Auswahl der Bibeltexte ist an der Bibel und nicht am Kirchenjahr ausgerichtet, konzentriert sich jedoch auf die neutestamentlichen Passionserzählungen. Die den zumeist ganzseitigen Holzschnitten zugeordneten Bibeltexte sind eigens von Martin Luther (1483–1546) angefertigte prägnante Übersetzungen aus den Ursprachen! Der Reformator entschied sich nicht für Übertragungen oder Paraphrasen der Bibelworte und signalisiert damit sein Vertrauen auf die Selbstwirksamkeit des biblischen Wortes, das nicht erst verständlich zu *machen* ist.¹⁸ Vielmehr ist es durch Auswahl, Umfang und Illustration so zu präsentieren, dass eine Begegnung mit dem Bibelwort bereits für eine junge Adressatengruppe möglich ist, ohne diese gleich zu überfordern oder den Bibeltext zu vernachlässigen. Wenn man Luthers Kinderbibel aufschlägt, sieht man auf der einen Seite ein Bibelwort und auf der anderen einen Holzschnitt als Illustrierung. Jeder Passage der Bibel ordnet er Bilder zu. Diese dienen Luther allerdings nicht nur der Ausschmückung, sondern haben selbst ihren Wert als Verkündigung und Kommentar zu den Texten. Luther vertraut dem Bibelwort selbst und will es nicht erst verständlich *machen*. Denn das Verständnis der Bibel hängt – wie manche neuen Bibelausgaben und auch Pfarrer übersehen – nicht nur vom Verstehen ab. Vielmehr wirkt Gottes Geist in seinem Wort selbst und bewirkt entweder Verstehen oder Vorbehalte, Einverständnis oder Einwände – und das auch schon bei Kindern!

Ein weiterer Meilenstein in der kinderbiblischen Geschichte war die katechetische Kinderbibel von *Johann Hübner* (1668–1731), die als Schul- und Hausbuch ursprünglich ohne Illustrationen 1714 in Leipzig herauskam. Die „Zweymahl zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien Aus dem Alten und Neuen Testamente, Der Jugend zum Besten abgefasset“ erlebten mehr als 270 Auflagen und mindestens 17 Übersetzungen! Johann Hübner kristallisierte für jede der ausgewählten Bibelpassagen textbezogene Fragen als Gedächtnisübungen und nützliche Lehren als rationale Anregungen heraus. Abschließend rundete jeweils ein „gottseliger Gedanke“ zum Auswendiglernen die Präsentation der Bibelgeschichte ab. Der ungewöhnliche Titel mit der Gliederung in 2 x 52 Geschichten war eine Orientierung an der Wochenzahl im Jahr und sollte eine Differenzierung ermöglichen: Während jüngere Kinder pro Woche mit einer Passage aus der Bi-

18 Siehe zur Frage der Bibelübersetzung auch mit Blick auf aktuelle (moderne?) Strategien der Bibelbearbeitung Stefan Felber: *Bibelübersetzung als Kommunikation?* Eugene A. Nida und die dynamisch-äquivalente Übersetzung der Bibel, Stuttgart 2012 sowie Reiner Andreas Neuschäfer: „Das ist ja auch nicht die richtige Bibel – die ist ja eine für Kinder!“ Mit Kinderbibeln hermeneutischen Kompetenzen auf der Spur, in: Friedhelm Kraft u. a. (Hg.): „Jesus würde sagen: Nicht schlecht!“ *Kindertheologie und Kompetenzorientierung*, Jahrbuch für Kindertheologie; Sonderbd., Stuttgart 2011, 182–197.

bel vertraut und somit erst nach zwei Jahren eine Art „Bibelgrundkurs“ absolviert haben würden, wurde älteren Kindern jede Woche ein Pensum von zwei Bibelpassagen für die Dauer eines Jahres zugemutet. Hierin drückte sich die zwar in erster Linie pragmatische, aber eben doch Adressaten bezogene Berücksichtigung des kindlichen Aufnahmevermögens aus. Diese pädagogische Ausrichtung zeichnete im Übrigen auch die anderen Schulbücher des Gymnasiallehrers aus.

Als eine regelrechte „Auftragsarbeit“ der badischen Kirchenleitung hat die Kinderbibel „Biblische Geschichten“ von *Johann Peter Hebel* (1760–1826) aus dem Jahr 1824 einen ganz eigenen Charakter. Als Prälat der badischen Landeskirche war er mitverantwortlich für ihre Konzeption und wählte die Loslösung von einer sowohl inhaltlich als auch sprachlich eng am Bibeltext orientierenden Erzählweise hin zu einem freieren, paraphrasierenden Stil, bei dem er die „menschlichen Seiten“ Gottes hervorheben will. Entscheidend war für Johann Peter Hebel die sprachliche Gestaltung, die bei den Kindern einen einschneidenden Eindruck hinterlässt. Als eine der wenigen Kinderbibeln findet bei ihm das Neue Testament eine stärkere Berücksichtigung. Allerdings stimmt es nicht, wie zwei kinderbiblische Dissertationen behauptet haben, dass Johann Peter Hebel beispielsweise Gen 22 – also die Bindung Isaaks – nicht gebracht habe.

Ein neuer Archetyp, also eine ganz neue Art von Kinderbibel, die sich an der Kinderliteratur orientierte, kam nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland heraus. „Die Kinderbibel erzählt für unsere Kleinen“ des niederländischen Sonderschullehrers und Kinderbuchautors *Anne de Vries* (1904–1964) wurde 1948 in der niederländischen Version und 1955 als deutsche Übersetzung veröffentlicht und seither fast zwei Millionen Mal verkauft.¹⁹ Sie „hat die Geschichte dieser Buchgattung in der Nachkriegszeit eröffnet und weitgehend bestimmt. Sie war seit ihrer Erstausgabe ... ein außerordentlicher Bucherfolg“.²⁰ Während die Verkaufszahlen inzwischen nur noch gering sind, ist die Wirkung dieser Kinderbibel auf die religiöse Sozialisation der jetzigen Elterngeneration immer noch als groß anzusehen.²¹ Der Titel dieser Kinderbibel hat sich immer wieder einmal geändert

19 Siehe ausführlich Reiner Andreas Neuschäfer: *Anne de Vries*, in: BBKL, 2012, sowie Reiner Andreas Neuschäfer: *Anne de Vries – Wenn Kinderbücher und Kinderbibeln aus einer Hand kommen*, in: Thomas Schlag, Robert Schelander (Hg.): *Kinderbibeln und Kinderliteratur*, Göttingen 2013 (in Vorbereitung). Kritisch zu Anne de Vries vor allem Reinmar Tschirch: *Bibel für Kinder. Die Kinderbibel in Kirche, Gemeinde, Schule und Familie*, Stuttgart 1995 und Reinmar Tschirch: *Zum Streit um die Neubearbeitung der Kinderbibel von Anne de Vries. Bibeltreue – ein uneingelöster Anspruch*, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Erforschung*, Göttingen 1999, 206–226. Deutlich differenzierter die schwedische Dissertation von Sören Dalevi: *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder* (Dissertation Universität Karlstadt 2008), Stockholm 2007.

20 Tschirch: *Streit*, 1999, 206.

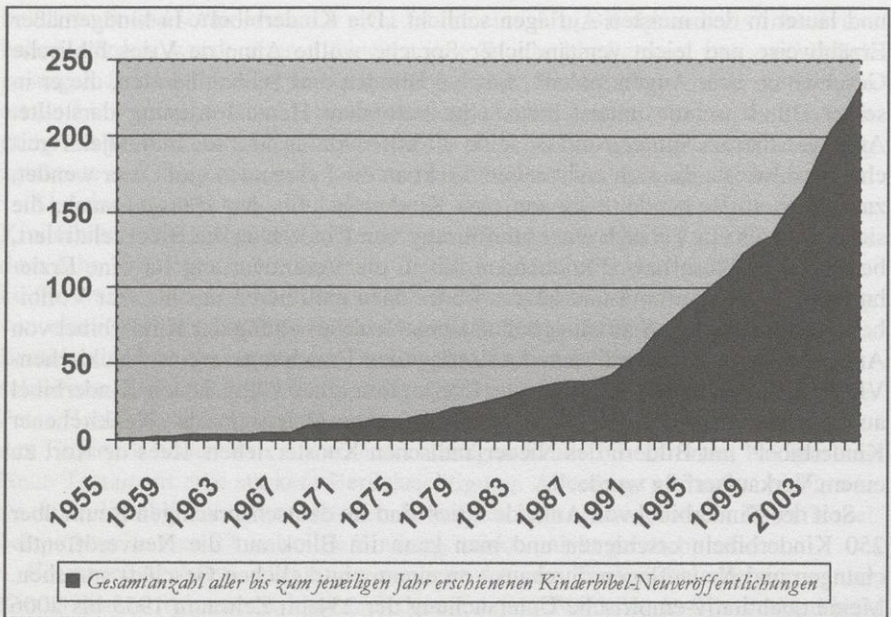
21 Tschirch: *Streit*, 1999, 206–226. In sämtlichen von mir arrangierten Kinderbibel-Ausstellungen in den Jahren 2003–2006 (Rudolstadt; Erfurt; Gotha; Drübeck; Groß Oesin-

und lautet in den meisten Auflagen schlicht „Die Kinderbibel“. In kindgemäßer Erzählweise und leicht verständlicher Sprache wollte Anne de Vries biblische Geschichten „vor Augen malen“, was bei Blinden und Sehbehinderten, die er in seiner Blindenschule unterrichtete, eine besondere Herausforderung darstellte. Auch vor diesem Hintergrund ist seine oft kritisierte ausufernde und adjektivreiche Erzählweise, die sich nicht selten direkt an die Leserinnen und Leser wendet, zu verstehen. Es handelt sich um eine Kinderbibel für den Hausgebrauch, die sich selbst als ein Versuch einer Hinführung von Kindern an die Bibel relativiert, bewusst die Eltern bzw. Erziehenden mit in die Verantwortung für eine Erziehung im Glauben nimmt und letzten Endes dazu motivieren möchte, zur Vollbibel selbst zu greifen. Statt einer behutsamen Neubearbeitung der Kinderbibel von Anne de Vries entschied sich der Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn Anfang der 1980er Jahre zur Konzeption einer völlig neuen Kinderbibel aus der Feder von Irmgard Weth, die inzwischen gleichsam als „Neukirchener Kinderbibel“ mit Bildern des Niederländischen Kunsterziehers Kees de Kort zu einem Verkaufserfolg wurde.

Seit der Kinderbibel von Anne de Vries sind im deutschsprachigen Raum über 250 Kinderbibeln erschienen und man kann im Blick auf die Neuveröffentlichungen und Neuauflagen durchaus von einem einträglichen Geschäft sprechen. Meine quantitativ-empirische Untersuchung der 234 im Zeitraum 1955 bis 2006 veröffentlichten Kinderbibeln ergab einen rasanten Anstieg der Erscheinungen seit der Wiedervereinigung im Jahr 1990.²² Bis dahin erschienen 43 Kinderbibeln und somit kaum mehr als durchschnittlich eine pro Jahr. Seit 1990 bis 2006 gab es kein Jahr mehr, in dem nicht mindestens vier neue Kinderbibeln veröffentlicht wurden. Insgesamt erschienen 191 neue Kinderbibeln, also durchschnittlich elf Kinderbibeln jährlich. Die meisten neuen Kinderbibeln erschienen im Jahr 2003 in einer Größenordnung von 22! Auffällig ist die Kontinuität von Neuerscheinungen auf dem Kinderbibelmarkt seit 1989. Auch ist ein Zusammenhang zwischen Kulturereignissen und Kinderbibeln zu vermuten: Die meisten Kinderbibelneuerscheinungen fallen in ein sogenanntes „Jahr (mit) der Bibel“ (1992 und 2003).

gen) wurde ich von Besuchenden auf die Kinderbibel von Anne de Vries angesprochen als eine sie in ihrer Kindheit prägende Größe.

22 Siehe Reiner Andreas Neuschäfer: *Die Bibel in Kinderbibeln. Zum „Kanon“ biblischer Bücher in Bibelbearbeitungen von 1955–2006*, Nordhausen 2012.



3. Einblicke in die Berücksichtigung der Bibel

Wer Kinder im Glauben erziehen möchte, sollte ihnen die Möglichkeit für eine Begegnung mit der Bibel geben und eine Kinderbibel in die Hand geben. Seit Martin Luthers erster Kinderbibel sind fast tausend neue Kinderbibeln entstanden; ein Viertel davon in den letzten fünfzig Jahren. Die Auswahl an Kinderbibeln ist also reichlich ...

Ein Blick in die fast unüberschaubare Anzahl an Kinderbibeln zeigt, dass die biblischen Schriften ganz unterschiedlich berücksichtigt werden.²³ Kritisch zu sehen ist das in jüngster Zeit in der Kinderbibelforschung immer wieder angeführte Plädoyer für eine Sammlung biblischer Grundmotive. Hierbei geht es um die Wahl einer wie auch immer bestimmten theologischen Mitte zum strukturbildenden Prinzip für eine Auswahl biblischer Texte in Kinderbibeln.

23 Von daher plädiert Irene Renz für die Rezeption der Bibelmotiv-Vorschläge von Gerd Theißen: *Zur Bibel motivieren*, Gütersloh 2003. Siehe Irene Renz: *Kinderbibeln als theologisch-pädagogische Herausforderung. Unter Bezugnahme auf die Analytische Psychologie nach C. G. Jung*, Arbeiten zur Religionspädagogik 28, Göttingen 2006. Skeptisch dazu Tanja Schmidt: *Die Bibel als Medium religiöser Bildung. Kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven*, Arbeiten zur Religionspädagogik 34, Göttingen 2008.

Hierbei werden fremde Grundsätze für die Auswahl ausschlaggebend gemacht und nicht mehr aus der Heiligen Schrift selbst gewonnen. Ideologische und zeitbedingte Faktoren bestimmen dann die Wahrnehmung der Bibel.

Dabei ist jede Kinderbibel eine individuelle Kollektion im Blick auf die biblische Vorlage, selbst bei denselben Hintergründen, Voraussetzungen und Titeln.

Außerdem zeigt sich, dass eine deckungsgleiche Auswahl noch nicht automatisch zu einer gleichen Präsentation und Reihenfolge der biblischen Vorlage führt. Es werden unentwegt neue Bibeleditionen geschaffen werden, was zu neuen Arrangements führt. Indem Kinderbibeln neue Positionierungen biblischer Passagen wählen, können neue Bedeutungen durch neue Konstellationen bzw. Kombinationen induziert werden. Dies ist bibelhermeneutisch auch deshalb relevant, weil viele Texte nur zu verstehen sind, wenn auch die sie umgebenden bzw. begleitenden oder die auf sie sich beziehenden Texte berücksichtigt werden, die Texte, die der Autor kannte und mit denen er arbeitete (Intertextualität). Da die Bibel sehr reich an derartigen intertextuellen Verweisen ist (direkte Zitate, Anspielungen, Übersetzungen, Einarbeitungen schriftlicher und mündlicher Quellen usw.), ist dieser Aspekt bedeutsam für die Kompetenzerwartung der biblischen Texte bzw. ihrer Autoren/innen selbst an ihre Adressaten. (Beispiel: Jakob, der seinen Bruder Esau betrog und später selbst von Laban betrogen wurde. An beiden Stellen wird dasselbe Wort verwendet – Gen 27 und 29).²⁴

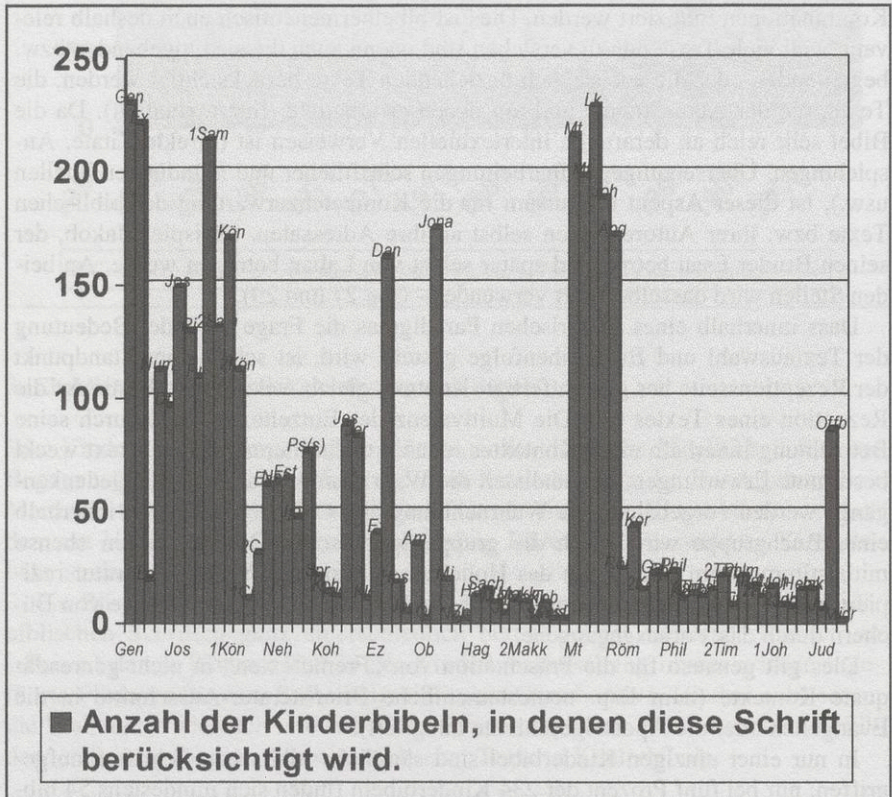
Dass innerhalb eines literarischen Paradigmas die Frage nach der Bedeutung der Textauswahl und Buchreihenfolge gestellt wird, ist schon vom Standpunkt der Rezeptionsseite her gerechtfertigt: Kontext, gleich welcher Art, bestimmt die Rezeption eines Textes mit. Die Multivalenz des Einzeltextes wird durch seine Betrachtung innerhalb eines Kontextes reduziert. Ein literarischer Kontext weckt bestimmte Erwartungen, er kanalisiert die Wahrnehmung, spezifische Gedankengänge werden vorgebahnt. Die Wahrnehmung eines biblischen Buches innerhalb einer Buchgruppe wird durch die gruppenspezifischen Besonderheiten ebenso mitbestimmt (zum Bsp. wenn das Hohelied als Teil der Weisheitsliteratur rezipiert wird) wie die Wahrnehmung eines Buches innerhalb einer Abfolge von Büchern durch das Vorausgegangene.

Dies gilt genauso für die Präsentation von „Fremdtexten“ in nicht genreadäquate Kontexte (zum Bsp. neutestamentliche Briefliteratur-Ausschnitte in die Evangelien oder die Apostelgeschichte integriert).

In nur einer einzigen Kinderbibel sind sämtliche biblischen Schriften aufgegriffen; nur bei fünf Prozent der 234 Kinderbibeln finden sich mindestens 54 bib-

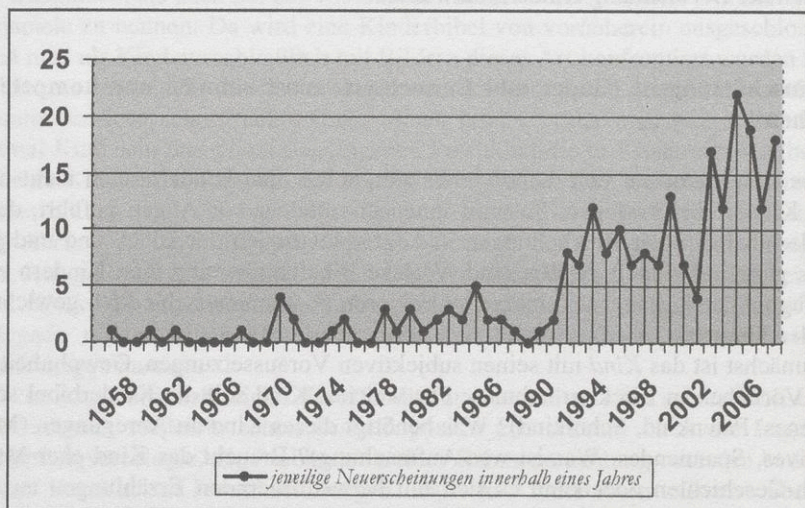
24 Dies wird in kaum einer Kinderbibel berücksichtigt. Vorbildlich dagegen ist die narrativ ausgerichtete Erzählbibel der Jugendbuch- und Fantasyliteratur-Autorin Martina Steinkühler, die immer wieder Bezüge zwischen biblischen Personen und Erlebnissen andeutet. Siehe Martina Steinkühler: *Die Bibel spricht. Worte des Lebens zum Lesen und Hören*, Göttingen 2011.

liche Schriften. Bei einem Achtel der Kinderbibeln wird etwa die Hälfte der biblischen Bücher erwähnt. Aus dem Alten Testament tauchen vor allem Passagen aus den Büchern Genesis, Exodus, Josua, 1. Samuel, 1. Könige, Daniel und Jona auf. Die „Spitzenreiter“ aus dem Neuen Testament sind die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die Johannes-Offenbarung. Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von alt- zu neutestamentlichen Schriften ist ein durchschnittliches Verhältnis von 2/3 Altes Testament zu 1/3 Neuem Testament auszumachen – auch hier gibt es keine gravierenden Veränderungen innerhalb des Zeitraums von 1955 bis 2006.



Zwar wird in der Kinderbibelforschung immer wieder behauptet, es würde in neueren Kinderbibeln eine breitere Palette an biblischen Büchern berücksichtigt oder es kämen mehr Texte vor, in denen von Mädchen und Frauen die Rede ist. Beide Beurteilungen teilen zwar etwas von den ideologischen Wunschvorstellungen der Einschätzenden mit, halten einer empirischen Untersuchung aber nicht stand. So kann keine Rede davon sein, dass etwa aufgrund des Eindringens

des Feminismus und der Gender-Problematik in die Gesellschaft vermehrt Bibelpassagen Eingang in Kinderbibeln fänden, die Frauen besonders in Blick haben.²⁵ Beispielsweise ist sowohl beim Buch Rut als auch beim Buch Ester im Gegenteil eine abnehmende Tendenz in der Berücksichtigung auszumachen.



Wie die Auswahl biblischer Texte konkret aussieht, ist bei Kinderbibeln jeweils eine individuelle Entscheidung. Und selbst wenn die gleichen Passagen zum Tragen kommen, werden diese in den jeweiligen Kinderbibeln verschieden präsentiert, etwa in einer unterschiedlichen Reihenfolge.

Bei der Frage der Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln geht es quasi um einen Kernbereich der Bibeldidaktik, „der auch in der einschlägigen Kinderbibel-Forschung längst mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient gehabt hätte“, wie Rainer Lachmann vor vier Jahren formuliert hat.²⁶ In Bezug auf Kinderbibeln stellt eine Quantifizierung der Auswahl biblischer Passagen vor die Herausforderung, dass in Kinderbibeln in der Regel nicht ganze biblische Bücher

25 Ruth B. Bottigheimer: Genderaspekte in Kinderbibeln historisch gesehen, in: Anabelle Pithan u. a. (Hg.): *Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*, Gütersloh 2009. Als Anbahnung für die Wahrnehmung der Gütersloher Erzählbibel (Gütersloh 2004), die sich an der „Bibel in gerechter Sprache“ (Gütersloh 2006) orientiert, siehe Diana Klöpffer u. a. (Hg.): *Kinderbibeln – Bibeln für die nächste Generation? Eine Entscheidungshilfe für alle, die mit Kindern Bibel lesen*, Stuttgart 2003.

26 Rainer Lachmann: Synoptischer Vergleich des Textkanons ausgewählter Kinderbibeln. Beobachtungen und Bemerkungen, in: Gottfried Adam u. a. (Hg.): *Die Inhalte von Kinderbibeln. Kriterien ihrer Auswahl*, Arbeiten zur Religionspädagogik 37, Göttingen 2008, 145–197, hier: 145.

zur Disposition stehen, sondern einzelne biblische Passagen, die sich zwar auf ganze biblische Bücher beziehen, allerdings auch nur eine minimale Auswahl in Form einer Einzelgeschichte aus einem größeren biblischen Buch sein können. Daher entzieht sich ein klassisches Kanon-Verständnis zumindest rein terminologisch der Bezeichnung Kinderbibel-Kanon.²⁷

4. Einschätzungen: Kinder und Erwachsene ernst nehmen und kompetent machen

Da es eben nicht nur *eine* Kinderbibel gibt, sollte man Kindern auch nicht nur *eine* Kinderbibel vorlegen. So wird ihnen unmittelbar vor Augen geführt, dass Kinderbibeln immer Bearbeitungen und Interpretationen der Bibel sind und jeweils ganz individuell geprägt sind. Welche Bibelbearbeitung man Kindern zur Verfügung stellt, hängt von mehreren Faktoren ab, die unterschiedlich gewichtet werden können:

Zunächst ist das *Kind* mit seinen subjektiven Voraussetzungen, Gewohnheiten und Vorlieben in Blick zu nehmen: Für welches Kind soll die Kinderbibel sein (eigenes, Patenkind, Schulkind)? Was benötigt dieses Kind an Anregungen (Meditatives, Spannendes, Was-ist-was-Aufmachung)? Braucht das Kind eher Mutmach-Geschichten oder kann es sich mit herausfordernden Erzählungen auseinandersetzen und ungewöhnliche Interpretationen aufnehmen? Welche Rolle spielt das Geschlecht, Alter und soziale Umfeld? Wird berücksichtigt, dass jedes Kind sich im Laufe seines Aufwachsens dynamisch verändert?

Dann spielen *eigene* Vorlieben, Überzeugungen und Intentionen keine geringe Rolle: Wie sieht meine eigene Biographie mit Kinderbibeln aus? Was habe ich in meiner eigenen Erziehung geliebt oder gehasst? Was macht für mich eine Begegnung mit christlichen Inhalten aus (Information, Indoktrination, Manipulation)? Warum will *ich* für dieses Kind überhaupt eine Kinderbibel kaufen (Weil die Eltern es nicht tun, weil mir die bisherige Kinderbibel des Kindes nicht gefällt)?

Als erste Kriterien einer Kinderbibelbeurteilung tauchen in der Regel die *Fragen nach den Texten und Bildern* auf.²⁸ Dabei spielt ab und zu auch *das Kind als Adressat* eine Rolle. Kaum im Blickfeld ist jedoch der Gesichtspunkt, dass jede

27 Zur Kanon-Debatte insbesondere im Blick auf das Alte Testament siehe 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, Münster 2009 sowie Julius Steinberg: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*, Bonner biblische Beiträge 152, Hamburg 2006.

28 Siehe ausführlich Gottfried Adam: *Kinderbibeln – Von Luther bis heute*, in: Anton A. Bucher u. a. (Hg.): „Im Himmelreich ist keiner sauer“. *Kinder als Exegeten*, Jahrbuch Kindertheologie 2, Stuttgart 2003, 157–179.

Beurteilung auch subjektiv von der beurteilenden Person abhängig ist. *Die einschätzende Person selbst mit ihren eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen mit der (Kinder-)Bibel und ihren eigenen theologischen, pädagogischen und psychologischen Überzeugungen schwingt immer mit* – sowohl bei einer Beurteilung im Buchladen, als auch bei der wissenschaftlichen Beschäftigung. Um nur einige Beispiele zu nennen: Da wird eine Kinderbibel von vorneherein ausgeschlossen, weil man als Kind ausschließlich mit Bildern dieser Art konfrontiert worden war. Oder man geht auf Konfrontationskurs, weil der Verlag, aus dem die Kinderbibel stammt sowieso schon nichts Gutes ahnen lässt ... Oder man will selbst noch einmal Kind sein und gönnt dem eigenen Patenkind die in Kindertagen selbst so geliebte Kinderbibel (obwohl das Patenkind eigentlich zum Beispiel ganz andere Bilder bräuchte ...). An einem Predigerseminar wurde die jüdische Kinderbibel von Abrascha Stutschinsky den Vikaren/-innen als das Non plus Ultra angepriesen. Aus großer Liebe zum jüdischen Glauben übersah man, dass es sich bei diesem Werk nur um alttestamentliche Erzählungen inklusive Legendenwelt der Haggada mit massiven Moralisierungen und hinterfragbaren schwarz-weißen Zeichnungen handelt.

Wer Jörg Zinks zahlreiche Veröffentlichungen schätzt, sieht seinen biblischen Kinderroman vielleicht schon deshalb positiv und erkennt nicht die fragliche Schöpfungstheologie, die Problematik einer Rahmenerzählung oder den bedenklichen Verzicht auf Jesusdarstellungen. Da wird Kinderbibeln teilweise überzogen bzw. einseitig eine „antijudaistische“ Ausrichtung vorgeworfen oder die Frage von Sexualität und Körperlichkeit eindimensional in den Mittelpunkt gestellt.²⁹ Stellen theologische Reflexion und Berücksichtigung historisch-kritischer Erkenntnisse wirklich so eindeutige Kriterien dar, wie einige Veröffentlichungen einen glauben machen können? Kann man überhaupt so generell von gesicherten historisch-kritischen Erkenntnissen sprechen, die in jedem Fall in eine Kinderbibel Eingang finden müssen?

Schließlich ist die *Kinderbibel selbst* unter verschiedenen Aspekten unter die Lupe zu nehmen: Soll das Kind selbständig in der Kinderbibel blättern oder erfährt es Begleitung durch Erwachsene? Welche Inhalte vermittelt das Buch? Wie wirkt die Aufmachung und Gebildung auf mich?

Wer mit dem Vorhaben „schwanger geht“, eine Bibel für Kinder zu machen, ist zu bewundern. Sind doch etliche Klippen zu umschiffen, um ein *theologisch und pädagogisch verantwortetes Exemplar* „zur Welt zu bringen“: Unerklärliches zwischen Himmel und Erde, Antijudaismus, Sexismus, Gewalt in biblischen Geschichten. Die *Entstehung* von Kinderbibeln aus der Hand Erwachsener ist daher als dynamischer Prozess anzusehen, in den *verschiedene Faktoren und Mo-*

29 Siehe die Beispiele bei Reiner Andreas Neuschäfer: „Nichts für Kinder ...!“ – Wie Kinderbibeln Sexualität zur Sprache bringen, in: Rainer Lachmann u. a. (Hg.): *Kinderbibeln. Ein Lese- und Studienbuch*, Münster 2006, 101–109.

tive in unterschiedlicher Intensität einfließen. Zum Beispiel können finanzielle Aspekte, Vorlieben des Lektorats, Verlagstraditionen, Zeitrahmen, Relevanz der Illustrationen, die Bedingungen des Buchmarktes eine erhebliche Rolle bei der Entscheidung für die konkrete Ausformung einer Kinderbibel spielen. Diese Einflüsse können so dominant sein, dass es in einem neuen Aufsatz zu Kinderbibeln heißt, man solle bei der Produktion von Kinderbibeln „nicht zu viel an konzeptueller Potenz und bewusster Absicht erwarten.“³⁰

Selbst wenn dies stimmen sollte und die Auswahl biblischer Passagen zumindest teilweise willkürlich ist, *bestimmt die faktische Kollektion die Vorstellung von der Bibel mit* und ist bibeldidaktisch und bibelpädagogisch in Blick zu nehmen. Die Illustratoren/-innen tragen oft schwer an ihrer Bürde, denn die *Bilder* graben sich evtl. tief ins Gedächtnis ein und werden ein Leben lang in sich getragen, um den Wahrheitsgehalt immer wieder zu verifizieren oder sich davon zu distanzieren.

Wer die *Umschlaggestaltung* einer Kinderbibel genau wahrnimmt, erfährt oft schon Grundlegendes über den *Charakter und das Selbstverständnis des Titels*. Es gibt unendliche Formulierungen von „Kinderbibel“ über „Die große Kinderbibel“ oder „Die große bunte Kinderbibel“ und „Mit Gott unterwegs“ bis hin zu „Die neue Bilder-Bibel für Kinder“ und „Eine Arche voller Geschichten. Die Bibel für Kinder“ oder „Die coolste KIBI zwischen ALFdorf und Texas“ (!).

Ein untrügliches Zeichen für die gründliche theologische und pädagogische Arbeit ist das Verhältnis der Bilder zum Text oder die Frage, wo man falsch dargestellte biblische Sachverhalte noch akzeptieren kann: zum Beispiel war David (rot-)blond und nicht schwarzhaarig; der „verlorene“ Sohn kniete *nicht* vor seinem Vater; die Bibel verrät nichts über die Ursache, warum das Opfer Kains weniger bewirkte usw.³¹

Viele Titel verweisen auf die *Altersgruppe*: Baby-Bibeln, „Die Bibel für die ganz Kleinen“, Pixi-Bücher zu acht biblischen Geschichten, Suchbibelbücher, Pop-up-Kinderbibeln, Bibelgeschichtenbücher mit Mal-, Bastel-, Rubbel-, Rätsel- oder Spielangeboten, Kombi-Pack-Kinderbibeln mit Plüschtieren, Malstiften oder Musikkassetten, Sachbücher zur Bibel, Bibel-Comics, Teenager- oder Jugendbibeln oder eben „klassische“ Kinderbibeln.

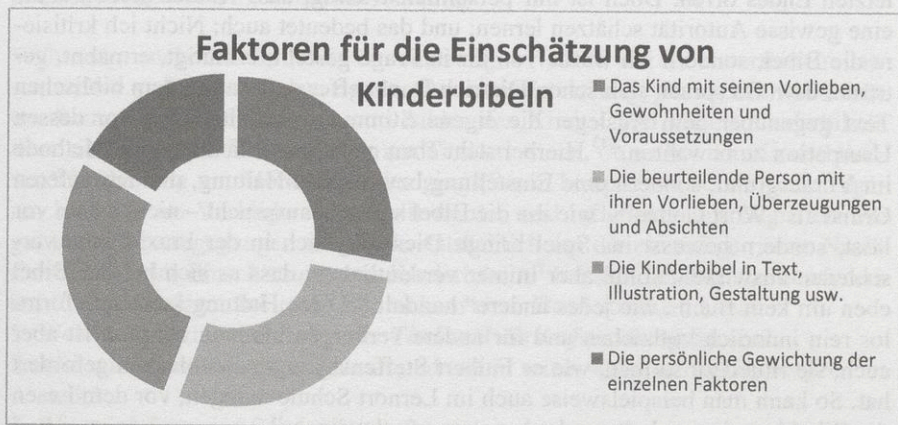
Egal für welches Exemplar man sich entscheidet, *die Qual der Wahl kann einem durch noch so gute oder gut gemeinte „Hitlisten von Kinderbibeln“ nicht abgenommen werden* – erst recht nicht, wenn neben der Kinderbibel selbst auch

30 Rainer Lachmann: *Vergleich*, 2008 (vgl. Anm. 26), 153.

31 Zu Gen 4 siehe etwa Rainer Lachmann: Frieden – kinderbiblisch buchstabiert, in: Norbert Ammermann u. a. (Hg.): *Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung. Festschrift für Reinhold Mokrosch*, Göttingen 2005, 213–224.

die einschätzende Person und das Kind als Faktoren bei der Beurteilung aufgenommen sind.³²

Letztlich werden diese einzelnen Faktoren auch noch unterschiedlich gewichtet: Während für den einen das Kind im Mittelpunkt steht, hat eine andere die problematischen Seiten der eigenen christlichen Erziehung vor Augen oder will, dass das Kind die gleiche „tolle“ Kinderbibel liest wie sie selbst. Andere wiederum lassen diese beiden Faktoren außer Acht und konzentrieren sich ganz auf die Kinderbibel selbst.



„Empfehlungslisten“ für Kinderbibeln, wie sie immer wieder veröffentlicht oder als „Kinderbibel-TÜV“ eingefordert werden, sind allerdings nur begrenzt hilfreich. Denn sie sind zumeist von starren Beurteilungen geprägt und lassen wenig Freiraum für eigene Einschätzungen. Angemessen wäre, wenn bei solchen Empfehlungen erst einmal Fragen und Wünsche für eine „gute“ Kinderbibel geweckt und Antworten eben nicht generalisiert würden. Hilfreich wären zukünftig Publikationen, die zwar Hintergrundinformationen und Hilfestellung für eine Diagnose an die Hand geben, aber letztlich die Lesenden selbst kompetent für eine eigene individuelle Einschätzung machen und ihnen die Freiheit lassen, ungewöhnliche Entscheidungen zu treffen.

Letzten Endes ist bei allem gut gemeinten und gut durchdachten Ermessen immer zu bedenken, dass Kinder nicht nur passive Rezipienten religiöser Medien

³² Gute Beispiele sind: Religionspädagogisches Amt der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (Hg.): *Kinderbuch Bibel? Aktuelle Kinderbibeln im Überblick*, Darmstadt 2006 und *Empfehlenswerte Kinderbibeln*, Wissenswertes zur Bibel, Göttingen, Bonn 2011 sowie Christoph Holzapfel (Red.): *Empfehlenswerte Kinderbibeln*, Bonn 2012 (abrufbar unter: http://www.medienprofile.de/images/uploads/literaturlisten_pdf/empfehlenswerte_kinderbibeln_111110.pdf).

sind. Sie genießen nicht nur passiv und lassen alles über sich ergehen. Vielmehr sind sie als Subjekte ernst zu nehmen, die fähig und in der Lage sind, in der Auseinandersetzung mit Kinderbibeln eine aktive Rolle zu spielen und Fantastisches von Fragwürdigem zu unterscheiden. Kinder fragen nach, melden Ungereimtheiten an, halten auch mal ein Bild einfach zu, wenn es ihnen nicht gefällt oder Angst macht usw.

Wie Kinder die biblischen Geschichten aufnehmen und auffassen, liegt letztlich nicht in unserer Hand. Auch ob die Bibeltexte aufgenommen werden, ist letzten Endes offen. Doch ist mir persönlich wichtig, dass Kinder die Bibel als eine gewisse Autorität schätzen lernen: und das bedeutet auch: Nicht ich kritisiere die Bibel, sondern ich werde von ihr in Frage gestellt, ermutigt, ermahnt, getröstet usw. So sprach sich schon Dietrich Bonhoeffer dafür aus, „dem biblischen Text gegenüber dem Ausleger die eigene Stimme zu erhalten, ihn vor dessen Usurpation zu bewahren.“³³ Hierbei steht eben nicht ausschließlich eine Methode im Vordergrund, sondern eine Einstellung bzw. Grund-Haltung, die den tieferen Grund als „Wort Gottes“ – wie ihn die Bibel selbst beansprucht – nicht außen vor lässt, sondern bewusst ins Spiel bringt. Dies mag sich in der Praxis ganz verschieden auswirken, sollte aber immer verdeutlichen, dass es sich bei der Bibel eben um kein Buch „wie jedes andere“ handelt.³⁴ Diese Haltung kann sich formlos rein innerlich vollziehen und für andere verborgen bleiben; möglich ist aber auch, sie rituell zu formen, wie es Fulbert Steffensky neu zu entdecken gefordert hat. So kann man beispielsweise auch im Lernort Schule anregen, vor dem Lesen der Bibel kurz innezuhalten oder bewusst zu schweigen.³⁵

Eine bewusste Beschäftigung mit Kinderbibeln regt zum Nachdenken und Hinterfragen an:

- Welche christliche Bildung und Begleitung habe ich selbst als junger Mensch erlebt?
- Was hat mich als junger Mensch gefördert, worauf hätte ich lieber verzichtet?

33 Peter Zimmerling: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006, 66. Zur Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Schriftmeditation siehe Sabine Bayreuther: *Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive*, Arbeiten zur Praktischen Theologie 43, Leipzig 2010.

34 So überzeugt Thomas Nauwerth in seiner Habilitation: *Fabelnd denken lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel*, Arbeiten zur Religionspädagogik 42, Göttingen 2009 mit ganz wesentlichen Einsichten in bibeltheologischer Perspektive und weist auf, wie problematisch es ist, jeweils moderne historisch-kritische Einsichten als Maßstab für die Beurteilung von Kinderbibeln anzuführen.

35 Impulse, Ideen und Informationen dazu bietet Reiner Andreas Neuschäfer: *Das brennt mir auf der Seele. Anregungen für eine seelsorgliche Schulkultur*, Das brennt mir auf der Seele Basisband, Göttingen 2007.

- Welche heutigen Überzeugungen und Zweifel haben in dieser frühen Zeit ihre Wurzeln?
- Was leitet mich dabei, wenn ich jungen Menschen die Bibel nahe bringen möchte?
- Welche biblischen Geschichten brauchen junge Menschen für das Erleben eigener Chancen und Grenzen?

5. Eindeutiges oder Auseinandersetzung?

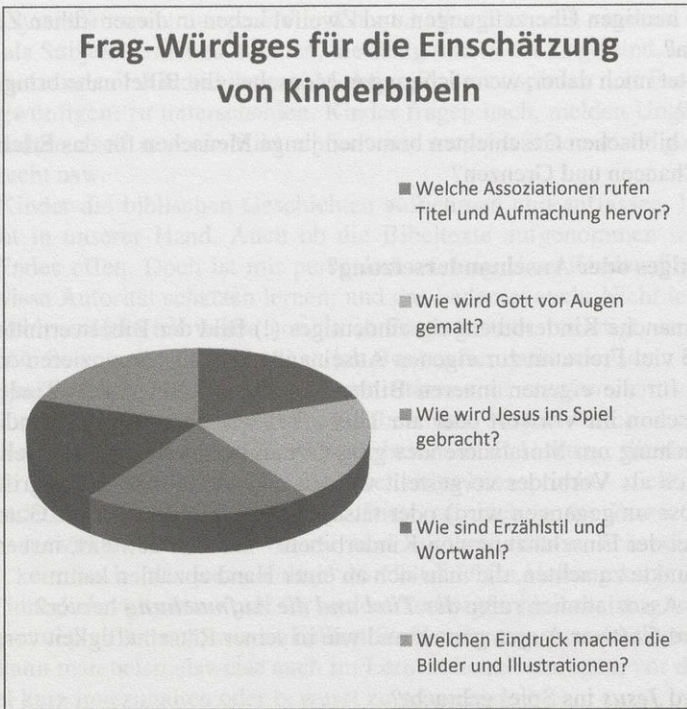
Während manche Kinderbibeln ein eindeutiges (!) Bild der Bibel vermitteln, lassen andere viel Freiraum zur eigenen Auseinandersetzung, provozieren oder bieten Raum für die eigenen inneren Bilder des Kindes. Bei vielen Kinderbibeln lässt sich schon im Vorwort oder am Titel erkennen, ob es bei der Kinderbibelveröffentlichung um Moralisierendes ging (Wenn beispielsweise biblische Figuren lediglich als Vorbilder vorgestellt werden und inflationär mit Begriffen wie gut und böse umgegangen wird) oder tatsächlich um die einmalige „Gute Nachricht“.³⁶ Bei der Einschätzung von Kinderbibeln³⁷ hat sich bewährt, insbesondere auf fünf Punkte zu achten, die man sich an einer Hand abzählen kann:

1. Welche Assoziationen rufen **der Titel und die Aufmachung** hervor?
2. Wie wird **Gott** vor Augen gemalt und wie in seiner Rätselhaftigkeit vorgestellt?
3. Wie wird **Jesus** ins Spiel gebracht?
4. Wie ist der **Erzählstil** und die Wortwahl?
5. Welchen Eindruck machen die **Bilder und Illustrationen**?

36 Siehe grundsätzlich zum Verständnis ethischen Handelns Reiner Andreas Neuschäfer: „... und unsern kranken Nachbarn auch!“ – Sozial-diakonisches Engagement als Konkretion christlicher Ethik, in: Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Konkretionen, Themenbuch zur Christlichen Ethik 2*, Witten 2012, 335–354.

37 Grundlegende Einsichten und Einschätzungen sind zu entdecken bei Anneli Baum Resch: Kritisch-konstruktive Analyse von Kinderbibeln, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Erforschung*, Göttingen 1999, 252–276 und Anneli Baum-Resch: „Rebekka war ein wenig schüchtern“ – Frauen des Ersten Testaments in Kinderbibeln, in: Gottfried Adam u. a. (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 14), 101–109.

Frag-Würdiges für die Einschätzung von Kinderbibeln



Eine Kernfrage aller Einschätzung ist die der Grundbotschaft: geht es um eine „Gute Nachricht“ oder beispielsweise um Moral? Was ist damit gemeint, wenn von den „besten“, „schönsten“, „spannendsten“ oder „feurigsten“ Geschichten der Bibel gesprochen wird? Wie sieht die Kinderbibel auf der Folie der „Erwachsenen“-Bibel aus (Vergleich Original – Bearbeitung)? Werden die biblischen Sachverhalte sprachlich angemessen wieder gegeben? Hinter der Sprache steckt auch eine theologische Ernsthaftigkeit. Ausschmückungen und Hinzufügungen verschieben oft die Akzente.

Es ist zum Beispiel gut, wenn die Erzählweise berücksichtigt, was im Text selbst steckt an Information, Sinn, Gefühl und Handlung. Dieser Reichtum eines Textes ist zu entdecken und zu entfalten. Die Kunst besteht darin, das vom Text Gemeinte ohne Verlust oder Verfälschung in die Worte zu bringen, die heutigen Kindern in etwa das sagen, was einerseits die ursprünglichen Hörer/-innen verstanden haben und andererseits Gott durch sein Wort aktuell signalisieren möchte.

Erstaunlich sind manchmal die konkreten *Übersetzungen für schwierige Sachverhalte* wie etwa für *Dämon* Ausdrücke wie „Quälgeist“, „Monster im Kopf“ u. ä., oder die Bezeichnung „oberster Saftenschenker“ für den Mundschenk des Pharaos.

Wie sieht es in puncto Sprache mit den *Namengebungen der Orte und Personen* aus: Noah oder Noach? Hesekeil oder Ezechieel? See Genezareth oder See Gennesaret? Gethsemane oder Getsemani?

Kinderbibeln sind nicht zuletzt auch als wesentlicher Beitrag für die *Förderung oder Hemmung religiöser Sprach- und Ausdrucksfähigkeit* anzusehen. Wie in Kinderbibeln Sprache gefunden wird, verschließt oder eröffnet jungen Menschen eine vieldimensionale und multioptionale Wirklichkeit.

5.1 *Wie wird Gott vorgestellt? Wie stellt sich Gott vor?*

In der Bibel ist auf sehr vielfältige und unterschiedliche Weise von Gott die Rede – nicht weniger sollte dies in einer Kinderbibel der Fall sein.³⁸ Wenn z.B. auch von den dunklen, undurchschaubaren Seiten Gottes erzählt wird, entspricht dies der Ambivalenz, in der Kinder ihre Wirklichkeit (und auch ihre Erziehenden) erfahren.

Nur selten findet man noch einen sogenannten „Polizisten-Gott“, der die Menschen in gut und böse, gehorsam und zu belohnen aufteilt, und der oft als Negativfolie für nicht weniger fragwürdige Gottesvorstellungen fungiert(e).

Wie behutsam geht eine Kinderbibel mit der Vorstellung um, Gott wisse und könne immer alles? Bleibt bei der vermittelten Gottesvorstellung auch Raum für das Geheimnisvolle und Rätselhafte sowie Unverständliche und Unfassbare des biblischen Gottes?

5.2 *Jesus*

Vielsagend ist, welcher Jesus den Kindern in einer Kinderbibel präsentiert wird. Die Bilder bestätigen oft das Jesusbild, das auch im Text vermittelt wird. Ein „menschlicher“ Jesus betont das Dasein Jesu als jüdischer Mann in Israel. Wo eine Linie zum Alten Testament gezogen wird und die kulturelle sowie religiöse Mitwelt Jesu in Erscheinung tritt, kann das sehr hilfreich sein, Jesus eingebettet in eine bestimmte Zeit und Gegend zu sehen. Aber mit „Jesus war Jude“ ist eben in evangelischer Perspektive noch längst nicht alles gesagt!³⁹

Weniger menschlich geht es zu, wenn die Auswahl der neutestamentlichen Texte einen Zauber- bzw. Wundermann nahe legen. Auf der anderen Seite vom

38 Ich formuliere hier bewusst Gottesvorstellungen und nicht Gottesbilder, da mit Letzterem zu sehr die Vorstellung verbunden wird, als handle es sich bei Gott lediglich um ein Produkt menschlicher Phantasie und Erfahrung. Gottesvorstellungen signalisiert stärker, dass sich sowohl Menschen Gott vorstellen als auch Gott selbst sich Menschen vorstellt!

39 Siehe die Beiträge in Hans-Gerd Wirtz (Hg.): *Der Fremde aus Nazareth. Jesus Christus in Kinderbibeln*, Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt 20, Weimar 2004.

Pferd gefallen ist eine Darstellung Jesu als kinderlieber Jüngling, der mit Kindern Ponyreiten spielt, bevor er in Jerusalem einzieht.

Manche Titel stellen Jesus vorwiegend als „Tat-Mensch“, „Beziehungsmensch“ oder „glänzender Redner“ dar.

5.3 Wenn das Bild das Wort erschlägt ...

Bilder spielen in Kinderbibeln eine ganz entscheidende, nämlich kaufentscheidende Rolle. Schon auf den ersten Blick machen sich Leser/-innen aufgrund der Bebilderung auch ein „Bild“ vom Buch. Der Stil der Bebilderung weckt eine Erwartungshaltung dem Text gegenüber. Die Illustrationen beeinflussen oft lebenslang bestimmte Bilder, die sich Menschen von Menschen, von Gott, vom Leben usw. machen.

Eine Illustration ist darauf zu überprüfen, ob sie den Text verfälscht oder effekthaschend missbraucht. Die Bebilderung sollte nicht lediglich den Text illustrativ wiederholen, sondern Innovatives bieten, ein Mit-Denken der betrachtenden Person in Gang setzen und eine Art Angebot darstellen. So bleibt in jedem Fall auch Platz für die eigenen, außerordentlich wichtigen *inneren* Bilder.

Im Übrigen haben Bilder in den jeweiligen Typen von Kinderbibeln unterschiedliche Funktionen: manche laden zum meditativen Betrachten ein (Ruhe, Sich-Einlassen), andere wollen mehr zur Auseinandersetzung anregen und eigene Denkipulse provozieren. Wieder andere intendieren das Wecken oder Korrigieren innerer Bilder.⁴⁰

Kinderbibelillustrationen vermitteln auch Informationen zur Mitwelt, Lebensweise usw. der biblischen Zeit. (Eine kulturelle und geographische Authentizität wird durch Bleichgesichter mit Stupsnasen jedenfalls nicht erreicht.)

Bilder setzen einen inhaltlichen Schwerpunkt in der Weise, welche und wie sie die bestimmte Sequenz einer Geschichte veranschaulichen. Interessante Entdeckungsreisen kann man hinsichtlich der Darstellung und Erwähnung von Körperlichkeit unternehmen. Zum Beispiel wuchern oft üppigste Büsche vor Adams Genitalien, Evas Körper wird einerseits jugendlich, andererseits in die Jahre gekommen dargestellt und König Sauls Gang zur Toilette wird nirgendwo angedeutet ...

Auch von den vielen Möglichkeiten der Illustration her ist es nicht verkehrt, dem lesenden Kind mehrere verschiedenartige Kinderbibeln zuzumuten und eine Vielfältigkeit von Vorstellungen zu ermöglichen. Jedenfalls ist eine Authentizität

40 Siehe die Beispiele bei Marion Keuchen: Was umrahmt die Arche Noah? Rahmende Illustration von Gen 9–11 in Bilder- und Kinderbibeln, in: Kerstin Schiffner u. a. (Hg.): *Fragen wider die Antworten. FS Jürgen Ebach*, Gütersloh 2010, 103–119.

von Bild und Geschichten-Aussageabsicht anzustreben.⁴¹ Wenn zum Beispiel beim Gleichnis vom wiedergefundenen Schaf der Aspekt der Freude nicht zum Zug kommt, ist man der Erzählung nicht wirklich gerecht geworden.

6. Eindrücke zur Kinderbibelgestaltung und -didaktik

Es ist nicht unerheblich für die Charakterisierung bzw. Kennzeichnung als Bibel bzw. *Kinderbibel*, wenn der ursprüngliche literarische Zusammenhang biblischer Texte in Kinderbibeln weitestgehend wegfällt, Verkettungen neu geschlossen werden und so ein neuer Makrozusammenhang kreiert wird.

Entsprechend legen sich insbesondere folgende neun konkrete Forderungen für eine, die Kinderbibel als *Bibelbearbeitung* und die Textauswahl als bibelhermeneutische Problematik reflektierende Kinderbibelliteratur nahe:

1. Die Subjektivität aller Auswahl legt eine Offenlegung eigener Hintergründe und Motive in einem Vorwort, einer Einführung oder ähnlichem nahe.
2. Jede Kinderbibel sollte eine Polyphonie der biblischen Vorlage bieten (sonst ist sie nur ein Lesebuch biblischer Texte, aber keine Kinderbibel).⁴²
3. Die Stimmigkeit der Selbstpräsentation als Kinderbibel ist zu evaluieren.
4. Kinderbibeln haben ein Gesamtbild „Bibel“ zu eröffnen, das auch Verknüpfungen und Vernetzungen ermöglicht.
5. In Kinderbibeln ist der Rückbezug zur Bibel anzubahnen (Belegstellen sollten daher Standard sein).
6. Die Gestaltung einer Kinderbibel sollte Wiedererkennungscharakter zur Vollbibel haben.
7. Ein Angebot *mehrerer* Kinderbibeln erweist jede Kinderbibel als eine Variante von vielen möglichen Bibelbearbeitungen.
8. Die Voraussetzungen der eigenen Auswahlkriterien sind zu benennen.

41 Vgl. am Beispiel von Lukas 15 Christian Marker: ‚Ein Vater hatte zwei Söhne ...‘. Die ‚Parabel von den beiden Söhnen‘ (Lk 15,11-32) im Spiegel ausgewählter Kinderbibeln, in: *forum religion* 35, 2010, H. 1, 31–39.

42 Thomas Nauerth formuliert mit Verweis auf Wolfgang Klafki: ‚Den ausgewählten Texten muss in diesem speziellen Sinn Exemplarität zukommen, es müssen sich ‚allgemeinere Zusammenhänge, Beziehung, Gesetzmäßigkeiten, Strukturen, Widersprüche, Handlungsmöglichkeiten erarbeiten lassen‘, wie sie einer *B i b e l* entsprechen, denn ansonsten liegt nur ein Lesebuch biblischer Texte vor, aber keine *K i n d e r b i b e l*. Um dieses Ziel zu erreichen, muss jede Textauswahl demnach getragen sein von einem Gesamtverständnis dessen, was mit *Bibel* bezeichnet wird und sie muss dieses Gesamtverständnis abbilden. Möglicherweise müssen von diesem Gesamtverständnis aus dann auch Texte aufgenommen werden, die bislang anhand der Kriterien Zielvorstellung und Bedürfnis der Kinder nicht in den Blick genommen worden sind‘, Nauerth: *Konturen*, 2009, 133.

9. Empfehlungslisten zu Kinderbibeln sollten fairerweise eine Vielfalt an Titeln widerspiegeln, eine Fragehaltung intendieren und eine Entscheidung nicht vorwegnehmen.

Nicht in jedem Einzelfall, aber doch in der Gesamtanlage der Arbeit mit Kindern sollte dort, wo Bibelbearbeitungen für Kinder eine wesentliche Rolle spielen, immer auch ein Interesse an der Bibel selbst anvisiert bzw. initiiert werden. Dies kann durch das Modell einer „wachsenden Bibel“ erfolgen, indem entsprechend des Alters oder der persönlichen und / oder geistlichen und geistigen Entwicklung eines Kindes die Kinderbibel-Ausgaben variieren. Daraus ergibt sich bibel-didaktisch und bibelpädagogisch, dass schon bei jungen Menschen grundlegende Kompetenzen für einen selbstständigen Umgang mit biblischen Passagen anzubahnen und zu fördern sind. Christine Reents formulierte im Blick auf die biblischen Bilderbücher von Kees de Kort („Was uns die Bibel erzählt“, Stuttgart 1967ff.) entsprechend: „Geschichte für Geschichte einzeln gründlich zu erschließen, lässt Raum für die Chance, später neue, schwierige Zusammenhänge kritisch und ohne Entstellungen zu erschließen.“⁴³ Hier wird der prozessuale und dynamische Charakter einer Annäherung an die Bibel deutlich, die über einen längeren Zeitraum und nicht eindimensional, sondern mehrperspektivisch erfolgt.

Über die Wahrnehmung der und Hinführung zur Bibel selbst durch das Modell einer „wachsenden Bibel“ kann den Kindern als Rezipienten einer Kinderbibel der Konstruktionscharakter des Kanons einer Kinderbibel vor Augen geführt werden: Der Kanon einer Kinderbibel ist immer eine spezifische Auswahl, die Texte unberücksichtigt lässt, die nicht unbedingt außer Acht zu lassen sind, die aber evtl. nur (oder ausführlicher!) in anderen Bibelbearbeitungen zu entdecken oder eben auch nur in der Bibel selbst zu finden sind.

Daher ist mit dem Bezugspunkt einer religiösen Medienkompetenz dafür zu plädieren, anhand der Frage des Kinderbibelkanons schon Kindern auch medienkritisch zu vermitteln, dass ein gegebener Text (und eben auch die Bibel bzw. ein biblischer Text!) durch eine andere Person verändert werden kann und somit jede Bibelbearbeitung für Kinder einen potentiell sanktionierten Kanon biblischer Passagen enthält, der nicht einfach nur hinzunehmen ist, sondern hinterfragt und

43 Christine Reents: Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eigenständigkeit oder Verchristlichung?, in: Gottfried Adam u. a. (Hg.): *Das Alte Testament in Kinderbibeln* (vgl. Anm. 14), 41–58, hier 56. Siegfried Fietz und Dieter Stork veröffentlichten seit 1977 musikalische Umsetzungen der Kees de Kort-Reihe, beispielsweise als Doppel-CD in Neuauflage „Gott erschafft die Welt / Selig seid ihr“, Greifenstein 1999. Vgl. auch die Arbeitshilfe zur entsprechenden Weihnachts-CD „Christus ist geboren, halleluja“ von Dieter Stork: *Arbeitsbuch Weihnachten. Informationen, Praxistipps und Projektideen für Schule und Gemeinde*, Calwer Arbeitsmaterialien, Stuttgart 2006.

kritisiert werden kann.⁴⁴ Damit junge Menschen und Erwachsene Letzteres leisten können, ist bei ihnen neben der Sachkompetenz entsprechend eine *analytische* bzw. *diagnostische Kompetenz* im Hinblick auf das Erkennen und Verstehen von Bearbeitungen der Bibel anzubahnen.

Dieses medienkritische Potential ist auch für die gemeindepädagogische Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen nutzbar zu machen, indem den kinderbiblischen Spuren in der Biographie nachgegangen wird und ideologiekritisch Machtfaktoren unter (kinder-)biblischen Vorzeichen aufgedeckt bzw. zur Sprache gebracht werden: Welche biblischen Passagen wurden mir wie präsentiert und welche wurden mit welcher Absicht bzw. unter welchen Vorzeichen – bewusst oder unbewusst – ausgespart?

Die Frage nach einem Kinderbibelkanon und der Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln in bibelhermeneutischer und theologischer Perspektive ist von den stärker pädagogischen und entwicklungspsychologischen Aspekten zwar zu unterscheiden, aber nicht wirklich zu trennen. Ein Signal dafür ist, dass bislang keine homogenen Lösungen zur Textauswahl vorliegen und es letzten Endes auch nicht allein auf die Auswahl von Texten selbst ankommt, sondern auf deren Präsentation unter pädagogischen und entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten. Somit erübrigt sich die Frage, ob die Bibel ein Buch für Kinder ist, was in der Kinderbibelforschung zumeist pauschal verneint wird mit dem Hinweis darauf, dass die Bibel nicht für Kinder geschrieben sei. Diesbezüglich plädiere ich für einen Perspektivenwechsel, der die Kinder als vollgültige Teilhaber jener Erzählgemeinschaften, welche die Bibel überhaupt erst entstehen ließen, auffasst und anerkennt. Somit ist Kindern letztendlich keine biblische Passage vorzuenthalten, sondern diese für sie angemessen aufbereitet zu präsentieren. Welche dies ist und wie konkret die Präsentation aussieht, kann je nach Kind ganz unterschiedlich sein, da Kinder in ihrer Verschiedenheit differente Zugänge zur Bibel benötigen und im Laufe ihres Aufwachsens erhebliche Veränderungen durchmachen.⁴⁵ Diese Individualität und Heterogenität von Kindern als Rezipienten sollte dazu führen, die jeweilige Präsentation biblischer Passagen in Kinderbibeln lediglich als Angebot bzw. Vorlage aufzufassen, mit der ganz individuell verfahren werden kann.⁴⁶ Insofern sind Eltern, Erziehende, Lehrkräfte usw. zu ermutigen,

44 Zur Methodenkompetenz siehe Reiner Andreas Neuschäfer: *So gelingt mein Religionsunterricht. Annäherungen, Anstöße und Anregungen für die Praxis*, Göttingen 2012.

45 Siehe ausführlich Reiner Andreas Neuschäfer: *Inklusion in religionspädagogischer Perspektive. Annäherungen, Anfragen, Anregungen*, Religionspädagogik im Diskurs 11, Jena 2012.

46 Vgl. Joachim Theis: *Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, Stuttgart 2005, 253: „Zugleich werden Bibeltexte pluralistisch verstanden, weil sie eine große Vielzahl von Wirklichkeitsentwürfen enthalten. Daraus lässt sich folgern, daß eine elementare

mit Kinderbibeln als spezifische Bibelbearbeitungen im guten Sinne liberal umzugehen und sich nicht zu scheuen, frei mit dem Angebot an Illustrationen und Texten umzugehen, beides zu verändern, Auslassungen vorzunehmen und damit jede Begegnung mit biblischen Passagen mithilfe von Kinderbibeln als einmaliges und selbst verantwortetes Geschehen aufzufassen. Damit werden sowohl die Kinder als Rezipienten als auch die Erwachsenen, welche Kindern einen Zugang zu Kinderbibeln ermöglichen oder Kinder bei der Begegnung mit biblischen Passagen anhand von Kinderbibeln begleiten, als Subjekte dieses Prozesses bibelorientierter Bildung bzw. Begegnung ernst genommen.

Daraus ergeben sich folgende zehn *Ansatzpunkte für weitere Forschungen und Überlegungen* am Medium „Kinderbibel“:

7. Ansatzpunkte und Aufmerksamkeiten

7.1 Selbstverständnis von Kinderbibeln und ihre Verhältnisbestimmung zur Bezugsgröße Bibel

Hier bietet sich ein Forschungsansatz an, der sich mit dem Selbstverständnis von Kinderbibeln auseinandersetzt unter der Fragehaltung: Wie präsentiert sich die Kinderbibel selbst bzw. wie wird vom Autor bzw. von der Autorin die Relation seiner bzw. ihrer Kinderbibel zur Bezugsgröße Bibel sehen?

7.2 Präsentation einzelner biblischer Passagen in Kinderbibeln

Aus der Erkenntnis, dass nicht allein die Auswahl, sondern auch die Präsentation einer biblischen Passage für deren Wahrnehmung relevant sein kann, ist diesen Präsentationsweisen entlang einer biblischen Passage nachzugehen und zu überprüfen, wie stark eine Kinderbibel als Bibelbearbeitung eine biblische Passage bearbeitet.

7.3 Zum Arrangement biblischer Passagen in Kinderbibeln

Daran anknüpfend ist zu erforschen, wie sich die textliche Wahrnehmung einer biblischen Passage durch unterschiedliche Arrangements in verschiedenen Kinderbibeln verändert.⁴⁷ Weitergehend ist empirisch zu erforschen, wie Kinder mit

Bibeldidaktik das universell geteilte Alltagswissen der Rezipienten aufgreifen und berücksichtigen muß.“

47 Siehe zur Beachtung der Einheit der Schrift Armin Sierszyn: *Christologische Hermeneutik Eine Studie über Historisch-kritische, Kanonische und Biblische Theologie mit besonderer*

dem unterschiedlichen Arrangement biblischer Passagen umgehen, wenn sie etwa Widersprüche entdecken.

7.4 Empirische Forschung zu den Vorstellungen der Kinder

Wo Kinder als Subjekte ihrer religiösen Bildung ernst genommen werden, ist auch nach deren eigenen Vorstellungen im Hinblick auf die Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln zu fragen: Worauf müsste nach Ansicht von Kindern selbst bei der Gestaltung von Kinderbibeln als Bibelbearbeitung geachtet werden? Zu fragen ist, wie Kindern die ihnen zustehende angemessene Partizipation an Entscheidungsprozessen in Bezug auf die Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln erhalten.⁴⁸

7.5 Zur Rezeptionssituation von Kinderbibeln

Bei der Frage der Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln hat sich die Kategorie „Entscheidung“ als wesentliches Element erwiesen. Diesem wäre in einer empirischen Untersuchung zur Rezeptionssituation von Kinderbibeln nachzuspüren. Da Kinderbibeln ihr eigentliches Profil erst durch die Eltern, Erziehenden, Lehrkräfte und Kinder selbst bekommen, wäre die Frage der Auswahl in konkreten Verwendungszusammenhängen nachzugehen: Wie frei sieht der Umgang mit der in Kinderbibeln vorgegebenen Auswahl biblischer Passagen aus? Welche Faktoren bestimmen den Umgang mit dieser Auswahl?

7.6 Zusammenhang von Kinderbibelkanon und Bibelkenntnis bei Lehrkräften

Dass Kinderbibeln oftmals als Ersatz für eine „Vollbibel“ fungieren, legt die Vermutung nahe, dass die Prägung durch Kinderbibeln sich auf den Bibelkenntnisstand Erwachsener und somit auch auf den Bibelkenntnisstand der religionspädagogisch Tätigen auswirkt. Hier lohnt sich eine Erforschung dieses vermuteten Zusammenhangs beispielsweise bei Religionslehrkräften.

7.7 Umgang der Schule mit der Vielfalt an Kinderbibeln

Ein weiteres Forschungsfeld ist die Frage, wie in der Schule mit der Vielzahl und Vielfalt an Kinderbibeln konkret im Unterricht umgegangen wird. Wird das breite Repertoire an Kinderbibeln in den schulischen Unterricht integriert oder gibt

Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer, Studien zu Theologie und Bibel 3, Münster 2010, 67–92.

48 Vgl. Burkhard Fuhs: *Kindheit*, in: Heinz-Hermann Krüger, Cathleen Grunert (Hg.): *Wörterbuch Erziehungswissenschaft*, Wiesbaden, 2. Aufl., 2007, 274–280, hier 279.

es eine transparent gemachte Bevorzugung einer Kinderbibel? Hier wäre ein Leitfaden zum Umgang von Lehrkräften mit Kinderbibeln zu erstellen.

7.8 Einzelanalyse von Kinderbibeln

Als Desiderat ist eine gründliche religionspädagogische Einordnung von kinderbiblischen Arrangements biblischer Passagen zu nennen. Hier dürften detaillierte Einzeluntersuchungen erforderlich sein, die die jeweilige Kinderbibel im Kontext von Autor, Illustrator, Verleger, Berater usw. unter theologischen, pädagogischen und (religions-)psychologischen Aspekten analysieren.

7.9 Die Auswahl biblischer Passagen in multimedialen Kinderbibeln

Die Frage nach der Auswahl biblischer Passagen in Kinderbibeln hat sich für papierene Kinderbibeln als relevant herausgestellt und ist nun auf den, aus diesem literarischen Bereich herausgewachsenen, Bereich der multimedialen bzw. digitalen Kinderbibeln auszuweiten. Inwieweit wirken sich die Optionen elektronischer kinderbiblischer Medien auf die Auswahl biblischer Passagen – insbesondere auf deren breite Textauswahl – aus?

7.10 Das Verständnis des Kindes bei Kinderbibeln

Bei aller kritisch-konstruktiver Analyse von Kinderbibeln als Medien für Kinder bleibt zu beachten, dass das Kind nicht nur passiver Rezipient ist, sondern jedes Kind als Subjekt zu verstehen ist, das fähig und in der Lage ist, in der Auseinandersetzung mit den ihm vorgelegten Kinderbibeln eine aktive Rolle zu spielen. Dieser aktiven Rolle des Kindes lohnt es sich zu nähern.

Wo eine offene Begegnung nicht nur mit biblischen Inhalten, sondern mit biblischen Texten als dem Wort Gottes selbst gewollt wird, ist *in* Kinderbibeln ein weiter Spielraum zu eröffnen. Wo eine in jeder Weise bewusst einschränkende Begegnungsweise vermieden werden soll, ist *durch* Kinderbibeln aufzuzeigen: es handelt sich bei jeder Bibelbearbeitung für Kinder jeweils um *eine* Auswahl, die nicht nur hingenommen, sondern um der Bibel *und* um der Kinder selbst willen hinterfragt werden darf – durch Erwachsene und nicht zuletzt durch die Kinder selbst!

Reiner Andreas Neuschäfer

Bibles for Children as adaptations of the Bible: Insights and evaluations

The subject of this article is the Bible for children with a focus on what happens when the biblical text is transformed and adapted to children. How is the transformation made, what are the theological implications and what necessary steps are taken concerning the religious education at school, church and home? The study shows that major changes have been made in the children's Bibles' versions of the original biblical text. New beginnings and endings are introduced, information is added, and there are frequent changes in tempos and focuses. For the assessment of children's Bibles it is important to focus one's attention on five things: the concept of a children's Bible; the way in which God is imaged; the way in which Jesus Christ is pictured the illustrations and the feeling for the biblical language. All this shows: Children's Bibles are always a reworking of the real Bible and cannot replace it. The article culminates in motivations for further research projects on children's Bibles.

Jürg Buchegger, Andreas Allemann, Andreas Loos,
Stefan Schwyer, Thomas Hafner

„AfbeT reloaded“

Weiter unterwegs zu biblisch erneuerter Theologie

Dokumentation

Der jährliche Studientag der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT, Schweiz) fand am 29. Januar 2011 unter dem Thema „AfbeT reloaded – weiter unterwegs zu biblisch erneuerter Theologie“ in Aarau (Schweiz) statt. Dieser Beitrag dokumentiert die dort von Vorstandsmitgliedern vorgetragenen und vorgelegten Kurzreferate und Thesen. Der mündliche Stil wurde weitgehend beibehalten.

1. Die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) will sein ...

Jürg Buchegger, Buchs

1982 gründeten einige Schweizer Theologen einen Arbeitskreis, dem sie den programmatischen Namen „Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie“ (AfbeT) gaben. 1984 erschien in der Reihe *Theologie und Dienst* das schmale Bändchen „Unterwegs zu biblisch erneuerter Theologie“, herausgegeben von heutigem AfbeT-Ehrenmitglied Prof. Dr. Johannes H. Schmid, mit den Referaten und biblischen Besinnungen der Gründungsversammlung (der AfbeT vom 31.10. bis 1.11.1982). Der darin publizierte Vortrag von Schmid mit dem Titel „Was heisst biblisch erneuerte Theologie?“¹ war programmatischer Text für die erste Zeit der AfbeT und ist ein bleibendes Vermächtnis und Orientierungspunkt auch für uns nach bald 30 Jahren. Was waren die *Hauptpunkte des Referats von Schmid?*

In den Vorbemerkungen zur (1.) Situation der Theologiestudenten, (2.) gegenwärtigen Situation in der Kirche und (3.) unsere(r) persönliche(n) Situation als Theologen und Christen lesen wir Sätze wie: „Fruchtbare Kritik am geistlichen Leben kann nur das Wort selbst ausüben und nicht die alles relativierende

1 Johannes H. Schmid: Was heisst biblisch erneuerte Theologie? Anregungen – Anfragen – Wünsche, in: ders. (Hg.): *Unterwegs zu biblisch erneuerte Theologie*, Theologie und Dienst 40, Gießen, Basel: Brunnen, 1984, 7–27.

menschliche Ratio.“ (7) „Theologie sollte dem kirchlichen Leben und der missionarischen Aufgabe der Kirche in der Welt dienlich sein.“ (8) „Das kann sie in überzeugender Weise nur dann, wenn sie eine klare Stellung zum biblischen Wort einnimmt bzw. wieder gewinnt.“ (8) „Ich beginne mit dem, was ich die große Tatsache der Bibel nennen will.“ (9)

Zum Anliegen und zur Aufgabe unserer Arbeitsgemeinschaft hielt Schmid fest: Ausgangspunkt soll Gott und sein uns gegebenes Wort sein – weniger „Standpunkt“ als vielmehr „Vision“ für gemeinsamen Weg und Ziel sei von Nöten, ein „geistgewirktes gemeinsames Wollen“. Einig sollen wir uns sein im Lobpreis Gottes, in der Freude an dem unvergänglichen Wort und der Beugung unter das Wort Gottes.

Die damals gemachten Überlegungen zur Notwendigkeit der Erneuerung der Theologie führten zu Kernaussagen einerseits über den Zweck und andererseits zu konkreten Bemühungen zur Erreichung der Ziele für unsere Arbeitsgemeinschaft, die bis heute grundsätzlich gleich geblieben sind:

„Die AfbeT will der Heiligen Schrift verpflichtete theologische Forschung und Lehre fördern.“ (Statuten § 2, Zweck)

Diesem Zweck dienen vor allem folgende *Bemühungen*:

1. Die Förderung der Zusammenarbeit und des Informationsaustausches unter Theologen durch wissenschaftliche theologische Tagungen und Facharbeitsgruppen.
2. Die Förderung wissenschaftlicher theologischer Literatur.
3. Die Förderung des wissenschaftlichen theologischen Nachwuchses.
4. Die Förderung theologischer Bildungsarbeit in Kirchen, Gemeinden und freien Werken.

Der diesjährige Studientag dient der Standortbestimmung. Wir möchten „brutal ehrlich“ fragen, ob unser schriftlich formuliertes „Wollen“ und „Bemühen“ in der Realität auch abgebildet und umgesetzt wird. Dabei möchten wir heute weniger rückblickend auswerten, was denn gelungen ist und was nicht. Da wäre natürlich sehr viel zu nennen und wie beim Film „Matrix“ ist hoffentlich der erste Teil im Rückblick der beste. Vielleicht ergibt sich im nächsten Jahr, dem Jubiläumsjahr, dazu eine gute Gelegenheit. Aber nach unserem Eindruck befinden wir uns sozusagen in der Fortsetzung (vgl. „Matrix reloaded“) und wollen uns bemühen, unsere Aufgabe für unsere Zeit mindestens so gut zu machen. Wir möchten für die heutige Situation selbstkritisch fragen:

- Stimmt es, dass wir „Arbeitsgemeinschaft“ sein wollen und wo und wie zeigt sich das?

- Angesichts neuer Herausforderungen fragen wir nochmals: Was meinen wir mit „*biblisch erneuert*“ und welche Aktivitäten der AfbeT fördern eine solche Erneuerung?
- Angesichts einer sich wandelnden Gesellschaft muss heute auch begründet werden: Warum und in welcher Weise braucht es heute noch „*Theologie*“?
- Und wem dient unser Unternehmen letztlich, wenn nicht „*der Kirche*“?

Ich habe es bereits in meinem Tätigkeitsbericht 2010 aus der Sicht des Präsidenten unseres Vereins geäußert: „Mein Eindruck ist es, dass sich die Arbeit der AfbeT für die Zukunft grundsätzlich in zwei Richtungen entwickeln kann: Entweder gelingt es ihr tatsächlich, jene promovierten Schweizer Theologen/Dozenten zu einer Arbeitsgemeinschaft zu sammeln, die vernetzt ‚biblisch erneuertes Denken in der theologischen Forschung und Lehre fördern‘ wollen. Und es gelingt, sie zu motivieren, Zeit und Kraft für ‚wissenschaftliche theologische Tagungen und Facharbeitsgruppen‘, die Förderung ‚wissenschaftlicher theologischer Literatur‘ oder auch die Begleitung des ‚wissenschaftlichen theologischen Nachwuchses‘ zu opfern (vgl. Statuten!).“

Es ist klar meine persönliche Meinung, dass dieser Weg in Zukunft konsequent gegangen werden müsste. Meines Erachtens hapert das Vorankommen zuerst an einem gewissen urschweizerischen „Kantönligeist“ von einem großen Teil der in dem Hauptanliegen der AfbeT im Grunde einigen Theologen. Und dann auch bei sehr vielen an nicht vorhandenen Zeit- und Kraftreserven, weil alle Energie bereits in die eigene Institution oder Arbeit fließt.

Was wäre die Alternative? „Oder aber die AfbeT entwickelt sich zu einer Art Dienstleistungsorganisation, die Tagungen für theologisch Interessierte anbietet und dabei kirchlich und/oder gesellschaftlich aktuelle Themen aufgreift und diese kritisch aus biblisch-theologischer Sicht ‚begleitet‘. Diese Richtung könnte beispielsweise auch die Form einer theologischen Taskforce für die Schweizerische Evangelische Allianz annehmen, die jeweils tagesaktuelle Themen und Fragestellungen biblisch-theologisch vertieft, damit diese wiederum für einen möglichst breiten Leserkreis aufbereitet werden könnten.“ Das würde dann aber auch heißen:

- breiteres „Publikum“, anwenderorientiert statt Fokus auf Schlüssel- und Multiplikationspersonen mit akademischer Bildung (Master/Postgraduate)
- kirchlich und gesellschaftlich aktuelle Themen statt theologisch notwendige (Grundlagen)Forschung und Lehre
- Dienstleistung statt Arbeitsgemeinschaft

Mein Haupteinwand gegen eine Entwicklung in diese Richtung lautet: Dazu braucht es die AfbeT nicht, weil eine ganze Reihe bestehender und neu entstandener ...-gemeinschaften, Foren, Fördervereine, Bewegungen, Institute und Stif-

tungen, inklusive der Weiterbildungsangebote und theologischen Tagungen unserer Theologischen Seminare, Schulen und Hochschulen in der Schweiz dies bereits und ganz in unserem Sinne tun! Schon jetzt müssen wir für den heutigen Tag um die Gunst von Tagungsbesuchern buhlen, terminlich eingeklemmt zwischen der Basler Pfarrtagung „Paroikia“ vom 10. Januar und der bereits anfangs März stattfindenden Männedorfer Tagung zum Thema „Kirche und Jugend“ ...

Was wollen wir also am heutigen Studientag erreichen?

Das gemeinsame Lesen, Nachdenken und Arbeiten als Vorstand hat im vergangenen Jahr diesem Thema gegolten. Dabei sind wir zur Überzeugung gelangt, dass die AfbeT aktuell ihr Profil schärfen und deutlicher Schwerpunkte setzen muss. Die Referenten, alles Mitglieder des Vorstands der AfbeT, greifen am Vormittag je eines der oben genannten Stichworte in den vier Fragestellungen auf und versuchen die Aufgabe der AfbeT zu profilieren.

Ich kann mir gut vorstellen, dass wir bei den inhaltlichen Punkten und Schwerpunkten rasch einig sind. Mein Wunsch ist es daher, dass wir bei den angeschnittenen Themen unbedingt und intensiv auch über *die konkret-praktischen Konsequenzen* für die Arbeit der AfbeT ins Gespräch kommen. Welche Akzente müssen gesetzt werden? Welche Themen sind zwingend wichtig? Welche Personengruppen sind zu erreichen oder mobilisieren? Was für Veranstaltungen in welcher Form dienen der Sache? Welche Kommunikationsmittel sind effizient? Wie setzen wir unser Geld, unsere Manpower und Zeit konsequent ein?

In den Workshops am Nachmittag möchten wir gemeinsam klären: Welchen Beitrag soll und kann die AfbeT in der nächsten Zeit zur biblischen Erneuerung der Theologie beitragen? – Die drei Themen „Theologie heute“, „biblisch erneuert“ und „für die Kirche“ werden mündlich, die Themen Gemeinschaft und Vernetzung mit Hilfe eines Fragebogens vertieft.

2. „Theologisch profiliert“ – Ein Theologieverständnis für die AfbeT

Andreas Allemann, Stans

Liebe Autogramme, liebe ZuschauerInnen, liebe SchauspielerInnen, liebe DramaturgInnen, liebe DramaturgInnen des DramaturgInnen-Verbandes AfbeT²

2 Die hier dargelegten Gedanken sind wesentlich inspiriert von: Kevin J. Vanhoozer: *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2005; Nicholas Thomas Wright: *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God 1, Minneapolis: Fortress,

Meine Aufgabe war es, darüber nachzudenken, was „Theologie“ im Namen unserer Arbeitsgemeinschaft bedeuten könnte. Ich habe mich dabei maßgeblich auf ein Werk gestützt, auf das ich vor etwa zwei Jahren gestoßen bin und das mich mit seinem Ansatz auf Anhieb begeistert hat: Kevin Vanhoozers „The Drama of Doctrine“. Vereinfacht gesagt geht es darum, mit Hilfe einer Analogie, die um die Begriffe des *Theaters* und des *Dramas* kreist, ein Verständnis von Theologie zu skizzieren, das Akzente neu setzt und damit herausfordert. Mein Ziel ist es, im Folgenden ein mögliches Theologieverständnis für die AfbeT zu skizzieren, und weil Theologie immer auch ganz direkt mit denjenigen zusammenhängt, die sie betreiben, werde ich Sie immer wieder auch direkt als TheologInnen ansprechen. Ebenso sind meine Ausführungen von Thesen durchsetzt, die wichtige Gehalte hervorheben. – Bevor ich weiterfahre, ist eine Vorbemerkung angebracht: Ich bin mir natürlich bewusst, dass jede Analogie auch ihre Grenzen hat. Wenn ich im Folgenden wiederholt auf das Analogienbündel von Theater und Drama zurückgreife, dann tue ich das bewusst in heuristischer Absicht, vielleicht auch provokativ penetrant; aber „provocare“ heißt ja „hervorrufen“, und meine Hoffnung ist, dass eventuell etwas hervorgerufen wird, was uns bisher nicht aufgefallen ist.

2.1 Liebe Autogramme oder: Weshalb gibt es Theologie?

Es gibt Theologie, weil Gott – als Jahwe und Immanuel – ist.

So wie Bio-Logie die Lehre vom Leben und Geo-Logie die Lehre von der Erde ist, so ist Theo-Logie die Lehre von Gott. Man könnte also sagen: Der Gegenstand bzw. das Objekt der Theologie ist eben Gott, und es gibt Theologie, weil es Gott gibt. Allerdings würde uns da Dietrich Bonhoeffer tadelnd auf die Finger klopfen und uns mit seinem berühmten Diktum ermahnen: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“³ Womit er natürlich Recht hat: Gott ist mehr als ein Objekt, er ist ein Subjekt, und deshalb muss „Gott“ als Subjekt des (Neben-)Satzes gesetzt werden: Gott ist. Das würde jedenfalls ganz gut Gottes Selbstbezeichnung als „Jahwe“, als der „Ich bin, der ich bin“ in Ex 3,14 bzw. der entsprechenden Formulierung „Ich bin der Seiende“ in der Septuaginta entsprechen. Noch sind wir aber mit dieser Feststellung nicht bei der Theologie angelangt. Ein Zwischenschritt ist nötig: Der Gott, der ist und war und kommt (Apg 1,4), muss ein Gott für uns oder *mit uns* werden, ein „Immanuel“ (Mt 1,23), der als fleischgewordenes Wort Gottes in die Welt kommt. Erst dann ist es überhaupt möglich, dass sich Menschen als Angesprochene dieses Gottes wiederfinden und auf sei-

1992; Amos Yong: *Hospitality and the Other, Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, Maryknoll, New York: Orbis, 2008.

3 Dietrich Bonhoeffer: *Akt und Sein*, DBW 2, München: Kaiser, 1988, 112.

nen Ruf antworten, zu Jüngern Jesu und Nachfolgern des dreieinen Gottes werden. Oder um die Metaphernsprache in Anlehnung an Paulus wieder aufzunehmen: Menschen müssen zu „Autogrammen“ werden, indem sie den Geist des lebendigen Gottes auf ihre Herzen schreiben lassen (2Kor 3,3). Und einige von diesen Menschen werden dann vielleicht zu Theologen, die in ihrer Beziehung zu Gott hören, lesen, denken, reden und handeln.

2.2 *Liebe Zuschauer oder: Weshalb braucht es Theologie?*

Theologie erklärt (Wissen) und leitet an (praktische Weisheit).

Solange die Geschichte Gottes mit den Menschen noch nicht fertig ist, leben ChristInnen in dieser Welt und sind darauf angewiesen, sich in ihr zu situieren. Die christliche Theologie dient dabei gewissermaßen sowohl als Landkarte wie auch als Kompass: Sie zeigt uns, wer und wie Gott ist, wer wir sind, weshalb wir hier sind und was wir tun sollen. Es geht also um Wissen: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Allerdings ist damit der Aufgabenbereich der Theologie noch nicht erschöpfend definiert; es genügt nicht, ein System von Überzeugungen zu formulieren. Vielmehr beinhaltet Theologie wesentlich eine Lebensweise, getreu dem Vorbild Jesu, der von sich als der Wahrheit, dem Leben und dem *Weg* sprach (Joh 14,6), sowie dem Beispiel der ersten ChristInnen, die sich als „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2) bezeichneten. Das sprichwörtliche „Der Weg ist das Ziel“ ist in dieser Perspektive nicht lediglich eine leere Worthülse, die ein postmodernes Lebensgefühl beschreibt, sondern drückt eine tiefe biblische Wahrheit aus. Demnach will eine solche Theologie nicht nur beschreiben, sondern zum Leben anleiten (vgl. 2Tim 3,16–17). Die Schau (gr. *theoria*) resultiert im Tun (gr. *praxis*). Oder um an Kurt Martis Bonmot zu erinnern, als er gefragt wurde, was er denn für einen Standpunkt vertrete: „Ich stehe nicht, ich gehe.“⁴ Demzufolge wäre es die Aufgabe der Theologie, nicht nur Standpunkte zu beziehen, sondern „Dreh-Momente“ zu generieren und Menschen in Bewegung zu setzen.

2.3 *Liebe Schauspieler oder: Wie kann Theologie verstanden werden?*

Theologie leitet die Kirche an, im Hier und Jetzt das Drama der Erlösung kreativ und in Treue zur bisherigen Heilsgeschichte „weiterzuspielen“. Dabei bezieht sie sich auf die Bibel nicht nur als Text, sondern als „Drehbuch“.

4 Kurt Marti: Die reiche Ernte eines Unbequemen, in: Reformiert.info. Evangelisch-Reformierte Zeitung für die deutsche und rätoromanische Schweiz, Ausgabe vom 25.1.2010 (online abrufbar unter: www.reformiert.info/artikel_6685.html, Stand: 27.2.2012).

Eine so verstandene Theologie mit dem Fokus auf angeleiteter Praxis lässt sich treffend mit Begriffen aus dem Bereich des *Theaters* und dem damit zusammenhängenden Begriff des *Dramas* näher charakterisieren. Ich beginne mit einem Gedankenexperiment des englischen Theologen N. T. Wright.⁵

Nehmen wir an, ein bisher unbekanntes Theaterstück von Shakespeare wird entdeckt. Leider fehlen große Teile des 5. Aktes, nur gerade die erste Szene ist erhalten geblieben. Die ersten vier Akte enthalten allerdings eine Fülle an Material, detaillierte Charakterbeschreibungen und einen Handlungsstrang, der die Leser schlichtweg mitreißt und begeistert. Es wird deshalb beschlossen, dass das Stück aufgeführt werden soll. Allerdings entschließt man sich dagegen, dass ein einzelner Autor das Stück fertig schreiben soll und damit sozusagen Shakespeare ‚etwas in die Schuhe schiebt‘. Vielmehr wird entschieden, dass man die vorhandenen Schlüsselpassagen erfahrenen und einfühlsamen Shakespeare-Interpreten anvertraut. Ihre Aufgabe: Sich ganz in die vier Akte und die Sprache, Kultur und Zeit von Shakespeare zu versenken und dann gemeinschaftlich einen entsprechenden 5. Akt auszuarbeiten. Dabei gilt es, die ‚Autorität‘ der schon vorhandenen vier Akte zu berücksichtigen. Allerdings kann es nicht darum gehen, einfach zu wiederholen, was darin bereits gesagt und getan wurde – die Handlung soll ja weiterentwickelt werden. Idealerweise resultiert ein stimmiges, kohärentes Ganzes aus den Bemühungen der Schauspieler.

Wright wendet das Beispiel des 5-Akters auf die Heilsgeschichte an: Die Kirche befindet sich mitten in diesem Drama der Erlösung, und zwar etwas nach dem Beginn des 5. Aktes. Sie kann zurückschauen auf die bereits geschriebenen vier Akte: Im ersten Akt ist die Schöpfung das Thema, im zweiten Akt der Sündenfall, im dritten Akt die Geschichte Israels und im vierten Akt als vorläufiger Höhepunkt das Christusereignis. Die erste Szene des 5. Aktes erzählt vom Beginn der Kirche (Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe) und enthält gleichzeitig Hinweise, wie das Drama enden soll (Röm 8, 1Kor 15, Teile der Offenbarung).

1. Akt: Schöpfung
2. Akt: Sündenfall
3. Akt: Geschichte Israels
4. Akt: Christusereignis
5. Akt

1. Szene: Beginn der Kirche (Evangelien, Apg, Briefe)

2. Szene: Apg 29

3. Szene: Neuanfang (Röm 8, 1Kor 15, Teile der Apk)

5 Vgl. Wright: *The New Testament and the People of God*, 140–143.

Das hier skizzierte Verständnis von Theologie sieht den Christen in zwei Positionen gleichzeitig: Einerseits lernt er als *Zuschauer* beim Betrachten des bisherigen Dramas der Heilsgeschichte deren Hauptpersonen (Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist) kennen und wird mit ihnen vertraut; andererseits wird er durch diese Gottes-Schau bzw. Gottesbegegnung motiviert, sich als *Schauspieler* mehr und mehr in die Handlung hineinziehen zu lassen und so Teil des Dramas der Heilsgeschichte zu werden. Mit anderen Worten: Es geht darum, „Apg 29“ in einer ganz anderen Zeit und an einem ganz anderen Ort weiterzuschreiben bzw. aufzuführen.

Der amerikanische Theologe Kevin Vanhoozer spinnt die vorliegende Analogie weiter⁶: Die Kirche (= Theatergesellschaft) hat die vorliegenden Texte dann richtig verstanden, wenn sie diese sowohl kreativ wie auch in Treue zu ihnen ‚weitschreiben‘ bzw. eben ‚weitspielen‘ kann. Dabei wird sie – und das ist ein wichtiger Unterschied zur Shakespeare-Analogie von Wright – unterstützt vom Heiligen Geist (= der Regisseur) und von Pfarrern (= Assistenz-Regisseure), die unter Anleitung der Bibel (= Skript/Drehbuch) lokale Produktionen des Reiches Gottes hervorbringen wollen. Ebenfalls unterstützend wirken die Theologen (Dramaturgen⁷), die „Theologien“ bzw. christlichen Lehren (Interpretationshilfen, Produktionshinweise) zur Verfügung stellen, um die Bibel zu interpretieren und anzuwenden.

Für einen besseren Überblick seien die Entsprechungen tabellarisch dargestellt:

Theaterstück	Drama der Heilsgeschichte
Theatergesellschaft bzw. Schauspieler	Kirche bzw. jeder einzelne Christ
Theateraufführung	das Handeln von Geist und Kirche in der Welt
Regisseur	der Heilige Geist
Assistenz-Regisseure	Pfarrer (bzw. Kirchenvorsteher, Missionare etc.)
Skript/Drehbuch	Bibel
Dramaturgen	Theologen
Interpretationshilfen, Produktionshinweise	„Theologien“ bzw. christliche Lehren

6 Vgl. Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, xii.32f.

7 Im Theater sind die Dramaturgen als Spezialisten dem Regisseur und dem Stückeschreiber gegenüber verantwortlich. Ihre Aufgabe besteht darin, Forschungsergebnisse zu sichten und einzubeziehen, bei der Besetzung mitzuhelfen und Interpretationshilfen und Produktionshinweise zu verfassen.

2.4 Liebe Dramaturgen oder: Was braucht es für eine gute Theologie?

Theologie ist sich ihrer ‚evangelischen‘ Quelle bewusst: Ausgangspunkt für ihre Überlegungen ist die Bibel in ihrer ganzen literarischen Vielfalt.

Theologie pflegt einen ‚katholischen‘ Fokus: Aufgrund der Interpretationsbedürftigkeit der Bibel ist die Berücksichtigung möglichst vieler Stimmen – historisch, geografisch, konfessionell, aber auch verstanden als gemeinschaftliches Arbeiten – zielführend.

Ein verantwortungsbewusster Theologe wird sich in seiner Arbeit bewusst sein, dass die Bibel mehr ist als eine Sammlung von Daten oder ein Buch mit pfannenfertigen Rezepten; vielmehr wird er sie als ein interpretationsbedürftiges Drehbuch ansehen, das sowohl sinngetreu wie auch kreativ umgesetzt werden soll. Es mag hilfreich sein, sich bei diesem Unterfangen zwei Aspekte zu vergegenwärtigen: Der ‚evangelische‘ Akzent (von ‚Evangelium‘ abgeleitet) besteht in der Überzeugung, dass Gott erstens in und durch Jesus Christus gesprochen hat und zweitens dass er in den kanonischen Schriften, die von ihm Zeugnis geben, weiterhin spricht und handelt: Der Theologe ist in seinem Theologietreiben der Bibel als Ausgangspunkt verpflichtet. Der ‚katholische‘ Akzent (katholisch = allgemein) hingegen trägt der Tatsache Rechnung, dass die Bibel immer innerhalb einer bestimmten Interpretationstradition gelesen wird; dieser Umstand verlangt nach Ergänzung, um der reichen Bedeutung und Wahrheit der Bibel gerecht zu werden: Die ganze Kirche über alle Zeiten, Räume und Kulturen hinweg muss sich an diesem theologischen Interpretationsprozess beteiligen, damit nicht *eine* Interpretation des Evangeliums zur beherrschenden werden kann. Wenn auch gelten mag, dass zu viele Köche den Brei verderben, so dürfte in dieser Hinsicht das Gegenteil der Fall sein: So wie die Beröer gemeinsam „in den Schriften nachforschten“ (Apg 17,10–15), dürften viele Theologen, die im Gespräch miteinander sind, zu besseren Ergebnissen kommen – indem ihre Interpretationen einander befruchten oder auch als Korrektiv wirken (vgl. die Abschnitte 5 und 6 von Thomas Hafner und Jürg Buchegger zur AfbeT als *Arbeitsgemeinschaft*).⁸

Zusammenfassend lassen sich die folgenden Aufgaben einer christlichen Theologie ausmachen:

8 Ein Fallbeispiel mag das illustrieren: Die VBG (= Vereinigte Bibelgruppen in Schule, Universität, Beruf; vgl. www.evbg.ch) konstruiert ihr theologisches und spirituelles Profil neben der Bezugnahme auf das apostolische Glaubensbekenntnis, indem sie angeregt durch die Renovare-Bewegung um Richard Foster auf 6 spirituelle Traditionen rekurriert: die monastische bzw. reformierte bzw. charismatische bzw. sozial-ethische Tradition sowie die Scholastik und die Heiligungsbewegung.

- Christliche Theologie umschreibt das Drama, das gespielt werden soll: „Der dreieine Gott und seine Heilsgeschichte mit den Menschen“; damit wird der identitätsstiftende Kontext der christlichen Kirche formuliert.
- Christliche Theologie entsteht aus der Fülle des biblischen Materials (Lehr- und Bekenntnistexte, Erzählungen, Weisheitsliteratur, apokalyptische Texte etc.) und interpretiert dieses wiederum mit praktischer Absicht: Worum geht es? Welche Hinweise können für das Handeln im Hier und Jetzt gewonnen werden?
- Christliche Theologie interpretiert Erfahrungen und leitet dazu an, die Welt als Teil des großen göttlichen Welttheaters wahrzunehmen und ihr verstehend, empfindend und aktiv handelnd zu begegnen.
- Christliche Theologie stellt Wahrheitsansprüche auf, indem sie der Geschichte von Jesus Christus und den damit zusammenhängenden als faktisch verstandenen Beschreibungen der sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit (z. B. „Christus ist auferstanden“) verpflichtet bleibt (→ Bibelfrage und Wahrheitsfrage bzw. Bibel und Geschichtlichkeit).

Einem solchen Verständnis entsprechend werden Theologen als „christliche Dramaturgen“ – im gleichzeitigen Bewusstsein, selber Teilnehmer am göttlichen Drama der Heilsgeschichte zu sein – in der Bildung und fortlaufenden *Erneuerung* von christlichen „Theologien“ und Lehren tätig sein. Diese wiederum dienen für die Kirchen und ihre Mitglieder als konkretisierende Interpretationshilfen und handlungsleitende Hinweise: Sie helfen, Gott und die Welt zu verstehen und einen aktiven Part im Drama der Heilsgeschichte zu finden.

2.5 Liebe Dramaturgen des Dramaturgen-Verbandes AfbeT oder: Was folgt aus dem Gesagten für das theologische Arbeiten im Rahmen der AfbeT?

Ich ziehe zwei Schlussfolgerungen; die erste betrifft die Auswahl der aufzugreifenden Themen, die zweite das mögliche Zielpublikum der AfbeT.

Themenwahl: Wenn es darum geht, was auf Grund des biblischen Zeugnisses zu und in aktuellen Situationen gesagt und getan werden müsste, dann muss sich das in der Themenwahl widerspiegeln. Idealerweise werden „theoretische“ wie „praktische“ Aspekte eines Themas miteinander verbunden, wie z. B. letztes Jahr mit dem Thema „Gottesbild und Gebetspraxis“.

Zielpublikum: Nach Eph 4,11 hat Gott der Kirche Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gegeben, wobei man wohl den „Lehrer“ mit dem „Theologen“ gleichsetzen dürfte. Folgt man diesem Konzept des „fünffältigen Dienstes“, wie es manchmal bezeichnet wird⁹, so wird ersichtlich: Nicht jeder Christ ist

9 Vgl. en.wikipedia.org/wiki/Fivefold_ministry, Stand: 27.2.2012.

Lehrer bzw. Theologe; und: wahrscheinlich ist auch nicht jeder Pfarrer Lehrer bzw. Theologe, sondern es ist eher so, dass jeder Pfarrer gewisse Anteile von zwei oder mehreren dieser Aufgaben in sich vereint. Für die AfbeT könnte dieser Umstand heißen, eine Differenzierung ihres Zielpublikums anzustreben: Für die „Vollblut“-Dramaturgen bzw. -Theologen schafft sie Plattformen, wo tatsächlich – regelmäßig oder sporadisch – gemeinschaftlich gearbeitet werden kann. Die Arbeitsformen könnten durchaus „niederschwellig“ sein; ich selber habe zum Beispiel viel von Lektüregruppen profitiert: Indem man sich verpflichtet, sich regelmäßig zu treffen, um Gelesenes zu diskutieren, überlistet man sich quasi selber zum theologischen Arbeiten und überwindet so die wohl nur zu bekannte alltägliche Tyrannei des Dringlichen. Eine andere Möglichkeit wären Studienachmittage, an denen man selber Erarbeitetes präsentieren kann, was sich ebenfalls motivierend auswirken dürfte. – Dann kann es aber auch sein, dass auf Grund von beschränkten Kapazitäten und Ressourcen kein intensiverer Einsatz möglich ist; für solche AfbeT-Mitglieder bestünde die „Mitarbeit“ im Besuch der Jahrestagung, und idealerweise könnten sie die gewonnenen Erkenntnisse in ihrer lokalen Kirche sozusagen als Multiplikator umsetzen. Die AfbeT würde in diesem Fall als „Zulieferer“ fungieren, und das wäre auch völlig in Ordnung.

3. Biblisch erneuerte Theologie? – Thesen zur Verständigung

Andreas Loos, St. Chrischona

3.1 Vorbemerkungen

Als die AfbeT im Jahr 1982 gegründet wurde, geschah dies unter anderem auch in einer doppelten Grundüberzeugung: zum einen, dass die offene und kritische Auseinandersetzung mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese dringend geboten ist; zum anderen, „daß es auch heute Wege zu einem rechten und segensvollen theologischen Umgang mit dem Wort Gottes geben kann“¹⁰. Diese Grundanliegen und die sich daraus ergebenden Aufgaben prägen die Arbeit der AfbeT bis heute. Und doch stellt sich die Frage nach dem, was biblisch erneuerte Theologie ist, *heute* nicht mehr in derselben Weise. Dies nur schon deshalb, weil die Erkenntnis der Berechtigung, aber vor allem der Grenzen der historisch-kritischen Exegese zu einer Reihe exegetischer Neuansätze geführt hat, so dass keine Methode mehr eine Vormachtstellung beanspruchen kann.

10 Johannes H. Schmid: Was heißt biblisch erneuerte Theologie? Anregungen – Anfragen – Wünsche, in: ders. (Hg.): *Unterwegs zu biblisch erneuerte Theologie*, Theologie und Dienst 40, Gießen, Basel: Brunnen, 1984, 8.

Die folgenden Thesen sollen anregen zur Klärung des Selbstverständnisses biblisch erneuerter Theologie. Wesentliche Aspekte, die zu einem Gesamtverständnis von dem gehören, was Theologie ist, werden unberücksichtigt bleiben, weil der Fokus auf der Klärung des Begriffs „biblisch erneuert“ liegt.

3.2 Thesen

3.2.1. „Biblisch erneuert“ ist die Selbstbezeichnung einer Theologie, die um ihre eigene, kontinuierliche Erneuerungsbedürftigkeit weiß und ringt: *theologia semper renovanda*.

- a. Biblische Erneuerung kann niemals als Kampfbegriff dienen, sondern als Verweis darauf, dass die sich selbst so bezeichnende Theologie unter die erneuernde Wirkung der Heiligen Schrift stellt.
- b. In dieser Grundhaltung der Demut ist biblisch erneuerte Theologie dafür sensibilisiert, die Autorität der Heiligen Schrift nicht zu ihrer eigenen Selbstbehauptung gegenüber anderen Theologien zu missbrauchen.
- c. Biblisch erneuerte Theologie rechnet mit der Möglichkeit, dass auch anders bezeichnete Theologien zu einer Erneuerung der Theologie beitragen, die ihren Ausgangspunkt in der Heiligen Schrift nimmt. Biblisch erneuerte Theologie ist daher immer auch offene und lernbereite Theologie.
- d. „Biblisch erneuert“ beschreibt keinen Zustand, sondern einen Weg, auf den sich die Theologie immer wieder begeben muss und der nie zum Abschluss kommt.

3.2.2. Biblisch erneuerte Theologie lebt davon, dass ihr Verständnis und ihre Anwendung der Bibel als normgebende Autorität der Bibel selbst entsprechen.

- a. Die Verwendung eines Autoritätsbegriffs, der biblisch nicht abgedeckt ist, bringt die Theologie in Widerspruch zu ihrer eigenen Grundlage, von der sie sich Erneuerung erhofft.
- b. Die kontinuierliche Arbeit am eigenen Verständnis der biblischen Autorität für den theologischen Erkenntnisprozess ist darum eine der vornehmsten Aufgaben biblisch erneuerter Theologie.

3.2.3. Biblisch erneuerte Theologie fasst die Heilige Schrift primär als Gnadenmittel Gottes auf und leitet daraus die Autorität der Heiligen Schrift als Erkenntnismittel ab.

- a. Die Vermittlung der Gnade Gottes durch die Heilige Schrift betrifft nicht nur die Begründung des Glaubens (soteriologische Verortung), sondern auch die Begründung der Theologie als Glaubenswissenschaft (fundamentaltheologische Verortung).

„Das die Theologie nicht nur regelnde und durch sie nicht erst zu interpretierende, sondern sie allererst begründende, konstituierende, aus dem Nichts ins Sein, aus dem Tod ins Leben rufende Wort ist das Wort Gottes.“¹¹

- b. Als Gnadenmittel kommt der Heiligen Schrift befreiende und befähigende Funktion für den theologischen Erkenntnisprozess zu.
- c. Die gnädige Autorität der Heiligen Schrift kann in diesem Kontext als Autorschaft gefasst werden.

„Eine von der Gnade begründete Autorität ist Autorschaft, sie verhält sich nicht unterdrückend, sondern begabend, stärkend zu den ihr unterstellten; sie setzt denselben nicht in die Passivität, sondern hebt ihn empor zur Aktivität. Das ist der Zweck der Schrift, nicht unser Denken zu hindern, sondern es zu bereichern, nicht sich selbst an unsere Stelle zu setzen, sondern uns zu dienen und sich zum Inhalt unsres eigenen Wissens und Wollens zu machen.“¹²

3.2.4. Biblisch erneuerte Theologie ist gerade in ihrer Unterordnung unter die gnädige Autorität der Bibel in die Lage versetzt, biblizistischen Engführungen entgegenzuwirken.

- a. Biblisch erneuerte Theologie bemüht sich um ein schriftgemäßes Denken und kann sich mit der bloßen Reproduktion biblischer Aussagen nicht begnügen.

„Fleischlich ist die Autorität der Schrift verstanden, wenn ihr Wort uns als Ersatz für unsere Erkenntnis dienen soll, so daß wir selber nichts von Gott wissen, aber den Bibelspruch nachsagen.“¹³

- b. Biblisch erneuerte Theologie bemüht sich um die denkerische Aneignung der biblischen Wahrheit und kann sich mit einer bloß gesetzlichen Anerkennung biblischer Wahrheit nicht begnügen.

„Fleischlich ist die Autorität der Schrift mißbraucht, wenn wir uns zu einem Gehorsam gegen sie zwingen oder zwingen lassen, der keine Begründung in uns hat, sondern in einer blinden Unterwerfung unter ein fremdes Gebot besteht.“¹⁴

- c. In diesem Sinne gehört es zu den Grundüberzeugungen einer biblisch erneuerten Theologie, dass ihr die Bibel nicht als müheloser Besitz ge-

11 Karl Barth: *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich: EVZ, 1962, 26.

12 Adolf Schlatter: *Vorlesung Dogmatik I* (Greifswald, Sommersemester 1892), Adolf-Schlatter-Archiv [Bestand D 40, Nr. 204], Landeskirchliches Archiv Stuttgart, S. 83. Dieses Zitat verdanke ich Clemens Hägele: Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Heiligen Schrift in ihren Grundzügen, Stuttgart: Calwer, 2007, 121.

13 Adolf Schlatter: *Das christliche Dogma*, 4. Aufl., Stuttgart: Calwer, 1984, 372–373.

14 Ebd., 372.

ben ist, sondern „[d]aß hier jedem Glaubenden, wie der Kirche als Ganzem, ein Geschäft, eine Arbeit übertragen ist, daß er an der Schrift göttlich denken lernen muß, und daß es von Wichtigkeit ist, ob und wie er dies lerne“.¹⁵

- d. In ihrer Unterordnung unter die Autorität der Heiligen Schrift ist biblisch erneuerte Theologie in mehrfacher Hinsicht offen für eine Zusammenschau von Schriftinhalten und außerbiblischer Gottes- und Welterkenntnis. Die Vorrangstellung der Bibel als vom Geist inspiriertes und apostolisch bezeugtes Wort Gottes ist dadurch nicht in Frage gestellt. Dies bedeutet für biblisch erneuerte Theologie eine
 - Offenheit für die Tradition als kirchliche Aneignung der Schrift
 - Offenheit für die kirchliche Glaubenserfahrung in Vergangenheit und Gegenwart
 - Offenheit für die Erkenntnisse außertheologischer Wissenschaft
- e. In ihrer reformatorischen Bindung an das Wort der Heiligen Schrift ist es biblisch erneueter Theologie somit möglich, ökumenisch dialogfähig und gegenwartsbezogen relevant zu sein.

3.2.5. Biblisch erneuerte Theologie stellt sich der Aufgabe, die Heilige Schrift als sich bewährende Autorität im theologischen Arbeiten zu begründen und zu plausibilisieren.

- a. Biblisch erneuerte Theologie kann die Autorität der Heiligen Schrift in doppelter Weise nicht einfach einfordern: Einerseits stünde dies im Widerspruch zur gnadenhaften Autorität der Bibel selbst, andererseits würde eine solche Forderung im Kontext einer postmodernen Verdachtshermeneutik als Wille zur Macht und als Selbstbehauptungsversuch aufgefasst.
- b. Biblisch erneuerte Theologie sieht sich aber verpflichtet, die Autorität der Heiligen Schrift um Gottes und der Menschen willen zu proklamieren, und zwar nicht im Sinne eines Selbstbehauptungsversuch einer bestimmten theologischen Richtung, sondern im Sinne der Bezeugung des befreienden Gnadenhandelns Gottes.
- c. In ihrer Bindung an die Heilige Schrift und im Vertrauen auf den Selbsterweis der Heiligen Schrift als Autorität theologischen Arbeitens enthüllt sich der durch und durch evangelisch reformatorische Charakter einer biblisch erneuerten Theologie (*sola scriptura*).
- d. Biblisch erneuerte Theologie setzt sich kritisch mit einer alle Autorität zersetzenden und insofern destruktiven Bibelkritik auseinander.

15 Adolf Schlatter: *Der Dienst des Christen. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*, hg. v. Werner Neuer, Gießen, Basel: Brunnen, 1991, 64.

- Arbeit an der Überwindung einer destruktiv historischen Bibelkritik: Erforschung des historischen Geschehens zur Erhärtung des historischen Wahrheitsanspruchs der biblischen Zeugen, weil der Glaube das *factum historicum* aus heilsgeschichtlichen und inkarnationstheologischen Gründen nicht entbehren kann.
- Arbeit an der Überwindung einer destruktiv naturwissenschaftlichen Bibelkritik: Zusammenschau biblischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse.
- Arbeit an einer destruktiv dogmatischen Überwindung der Bibelkritik: Entwicklung eines der Heiligen Schrift angemessenen Schrift- und Autoritätsverständnisses.
- Arbeit an einer destruktiv existenziellen Überwindung der Bibelkritik: Die Selbstbehauptung des sündigen Menschen gegenüber dem Wort Gottes kann nur durch das Wirken des Heiligen Geistes erlöst werden. Dies ist im Rahmen einer theologisch-pneumatischen Hermeneutik zu bearbeiten.

3.2.6. Biblisch erneuerte Theologie vollzieht sich im Gespräch mit dem Gott, der sich ihr in der Heiligen Schrift als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart.

- a. Die gnädige Selbstoffenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ernst zu nehmen, heißt nicht nur, ihm als dem Gegenstand aller Theologie nach-zu-denken, sondern ihn das Subjekt aller Theologie sein zu lassen.
- b. Dem Subjektsein Gottes trägt die Theologie damit Rechnung, dass sie ihre Rede *von* Gott aus ihrer Rede *mit* Gott erwachsen lässt: „Die Lex orandi ist so nicht allein die Lex credendi, sondern auch Lex theologizandi.“¹⁶

„Gott ist das wahre Subjekt der Theologie und nicht ihr Objekt – das bedeutet demnach: Der Theologe muss zuallererst ein hörender, ein glaubender, ein betender Mensch sein, der Gott zuhört und Gott reden lässt.“¹⁷

16 Hans Schaller: *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Sammlung Horizonte 16, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979, 11.

17 Joseph Kardinal Ratzinger: *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Urfelder Texte 4, 3. Aufl., Bad Tölz: Urfeld, 2005, 23.

4. Theologie für die Kirche¹⁸

Stefan Schweyer, Riehen

„Zu guter Theologie gehört die Bindung an die Wirklichkeit der Kirche.“ (Wolfgang Huber)¹⁹

4.1 Für die Kirche – mehr als ein Wunsch?

Die AfbeT ist nicht Kirche. Sie versteht sich auch nicht so. Sie handelt auch nicht im Auftrag einer bestimmten Landes- oder Freikirche. Sie kann und will keinen direkten Einfluss auf eine Kirche ausüben und verfolgt keine kirchenpolitischen Ziele. Natürlich kann die AfbeT wünschen, dass ihre Arbeit *irgendwie* „der Kirche“ zugutekommt. Ob das gelingt, entzieht sich aber dem direkten Einflussbereich der AfbeT.

Trotzdem ist es mehr als nur ein Wunsch, dass die theologische Arbeit der AfbeT *nicht losgelöst von der Lebenswirklichkeit der Kirche* geschieht. Dafür können folgende Gründe geltend gemacht werden:

4.1.1. Hauptgrund ist das *innere Verhältnis von Theologie und Kirche* (siehe unten Abschnitt 4.2). Daraus lässt sich schließen, dass die AfbeT durch ihre *theologische Arbeit*, und zwar gerade dadurch, für die Kirche da ist.

4.1.2. Dieser Hauptgrund wird verstärkt durch die Bemühung der AfbeT um eine *biblisch erneuerte Theologie* (siehe unten Abschnitt 4.3). Denn wer vom Hören auf die Bibel Erneuerung der Theologie erwartet, der kann nicht anders, als davon auch eine Erneuerung der kirchlichen Praxis zu erwarten.

4.1.3. Diese Verschränkung von theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis ist eine Realität im Leben der meisten Vorstands- und Vereinsmitglieder. Die Mehrheit ist aktiv in kirchlicher Praxis engagiert. Es ist daher zu erwarten, dass die kirchliche Tätigkeit und die theologische Reflexion in einer bestimmten Wechselwirkung stehen (siehe unten Abschnitt 4.4).

18 Überarbeitete Version des Vortrags; bei der Überarbeitung wurden insbesondere die Ergebnisse des am Studientag durchgeführten Workshops sowie die Rückmeldungen der Vorstandskollegen mit berücksichtigt.

19 Wolfgang Huber: *Gute Theologie – zum Verhältnis von Theologie und Kirche. Festvortrag zum 100jährigen Jubiläum der Kirchlichen Hochschule Bethel*, http://www.ekd.de/vortraege/huber/051027_huber_bethel.html (Stand: 13.08.2010), I.

Zusammenfassend kann man sagen: Die AfbeT ist *nicht unmittelbar*, wohl aber durch ihre theologische Arbeit *indirekt* für die Kirche da.

4.2 Verhältnis von Theologie und Kirche

Um das Verhältnis von Theologie und Kirche zu bestimmen, muss zuerst klar sein, was mit diesen beiden Größen gemeint ist.

Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen Menschen, die durch den Glauben in Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus stehen und so auch miteinander verbunden sind. Diese innere Verbindung drängt zu einer sichtbaren Sozialgestalt. Die Gestaltung des gemeinsamen Lebens erfolgt in Entsprechung zum Evangelium, von dem die Kirche lebt und das sie verkündet. Dabei gibt es eine Vielfalt von Gestaltungsoptionen. Die *eine Kirche Christi* ist heute in einer *Vielzahl von Gestalten* erfahrbar. Diese zeitlich und örtlich erfahrbaren Kirchen widerspiegeln in ihrer Gestalt aber nie vollständig das Evangelium, auf das sie hinweisen. Die Sozialgestalt der Kirchen bedarf daher der dauernden Erneuerung.

Theologie ist die methodisch reflektierte gedankliche Durchdringung des christlichen Glaubens. Theologie in diesem Sinn ereignet sich überall dort, wo Menschen zur Sprache bringen, was sie (und andere) glauben. Im enger gefassten Sinn bezeichnet Theologie eine *wissenschaftliche Disziplin*, die sich dadurch auszeichnet, dass die Reflexion des christlichen Glaubens im Horizont universitärer Bildung und daher auch im Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen (beispielsweise Philosophie, Soziologie etc.) erfolgt. Theologie ist damit eine konkrete menschliche Praxis und ist ohne die Theologie treibenden Menschen nicht zu denken.

Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Kirche lässt sich nun sagen:

4.2.1. *Theologie und Kirche sind durch den gemeinsamen Gottesbezug verbunden.* Beide Größen, Theologie und Kirche, leben nicht aus sich selber, sondern sind im Glauben an den dreieinen Gott begründet und dadurch miteinander verbunden.²⁰ Sie haben beide Anteil an der einen großen Geschichte Gottes mit den

20 Vgl. Christoph Schwöbel: Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche?, in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft. Dokumentation der XIV. Konsultation „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“*, EKD Texte 90, Hannover: 2007, 67–93, 68. Hans-Martin Rieger: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, TBT 139, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, 432.

Menschen, sind in dieser Geschichte verwurzelt und gestalten sie konstruktiv mit.²¹

4.2.2. *Theologie ist auf Kirche angewiesen.* Prioritärer Ort der Theologie in fundamentalem Sinn ist die Kirche und zwar in ihrer erfahrbaren Gestalt.²² Die Erfahrung des Glaubens und der durch den Glauben an Christus konstituierten christlichen Gemeinschaft ist Nährboden und damit auch notwendige Voraussetzung der Theologie. Christliche Theologie ist daher stetig auf diesen Zusammenhang mit der Kirche angewiesen.

Die beiden großen evangelischen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, haben diesen untrennbaren Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche in ihrer je eigenen unterschiedlichen Weise deutlich betont und hervorgehoben.

Schleiermacher definiert in seiner „Kurzen Darstellung“ (2. Auflage 1830) Theologie als Inbegriff „derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.“ Es sollen nach Schleiermacher daher nur solche Kenntnisse als „theologisch“ qualifiziert werden, die in Beziehung zur kirchlichen Praxis stehen.²³

Karl Barth beschreibt im ersten Band seiner „Kirchlichen [!] Dogmatik“ den Zusammenhang zwischen Dogmatik (Theologie) und Kirche: „Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche.“ Das bedeutet dann: „Dogmatik kann also der kirchlichen Verkündigung gegenüber nicht Selbstzweck sein wollen. Es verhält sich nicht so, dass Gott, Offenbarung, Glaube der Verkündigung gegeben wäre und dann abseits davon und irgendwie anders auch noch der Dogmatik. Sondern das alles ist der Kirche gegeben, und zwar nicht zur Betrachtung, sondern eben zur Verkündigung gegeben und nur insofern dann auch der Dogmatik als Voraussetzung ihrer Prüfung des menschlichen Werks dieser Verkündigung.“²⁴

Der Bezug zur Kirche und zur kirchlichen Praxis ist der Theologie also wesentlich – und nicht etwa nur nachträglich oder sekundär gegeben.

4.2.3. *Kirche ist auf Theologie angewiesen.* Wird christlicher Glaube ein Inhalt kommunikativer Prozesse, bedarf er der Reflexion. Das gilt für die Kommunikation sowohl auf horizontaler Ebene, also zum Beispiel für die Predigt, das seel-

21 Siehe dazu den Abschnitt 2 von Andreas Allemann.

22 So bereits Bonhoeffer in seiner 1932 gehaltenen Vorlesung über das „Wesen der Kirche“. Dietrich Bonhoeffer: *Ökumene, Universität, Pfarramt (1931-1932)*, DBW 11, München: Kaiser, 1994, 260.

23 Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (2. Auflage, 1830), § 5, zitiert nach: Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811/1830)*, hg. v. Dirk Schmid, de Gruyter Texte, Berlin, New York: de Gruyter, 2002, 142.

24 Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zollikon, Zürich: EVA, 1947, 86–87.

sorgerliche Gespräch oder christliche Bildungsarbeit, als auch auf vertikaler Ebene, also zum Beispiel im Gebet oder im Bekenntnis. Die Reflexion des christlichen Glaubens ist gerade dann erforderlich, wenn die Kirche das Evangelium unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen kommunizieren will. Die Reflexionsformen christlichen Glaubens sind vielfältig und erfolgen auf unterschiedlichen Ebenen: lokal und global, persönlich-individuell und institutionell, methodisch kontrolliert und informell. Weil das Evangelium alle Lebensbereiche durchdringt und berührt, ist die Kirche auf alle diese Reflexionsformen angewiesen, auf die „Grass-Root“-Theologie ebenso wie auf wissenschaftliche Theologie. In einem von Bildung stark geprägten Kontext und im Blick auf gut informierte und hoch ausgebildete Gesprächspartner könnte die Kirche nur zu ihrem eigenen Schaden auf die wissenschaftliche Form theologischen Reflektierens verzichten.

4.2.4. *Theologie hat eine kritisch-prophetische Aufgabe.* Wenn die Kirche nicht zum Sklaven politischer Ideologien, gesellschaftlicher Erwartungen, gegenwärtiger Trends oder bestimmter Frömmigkeitsstile werden will, muss sie eine Marke haben, an der sie sich orientieren kann. Diese Marke ist der Kirche sachgemäß in der Heiligen Schrift als dem Zeugnis des in Jesus Christus erschienen Evangeliums gegeben. Es gehört daher zur zentralen Aufgabe theologischen Arbeitens, gegenwärtige kirchliche Praxis wahrzunehmen und sie im Licht der Heiligen Schrift kritisch zu erhellen. Theologie leistet damit einen prophetischen Beitrag, indem sie die Kirche beständig an ihre Quelle erinnert, von der sie lebt.

4.2.5. *Theologie hat eine konstruktiv-gestalterische Aufgabe.* Die prophetisch eingeforderte Treue zum Evangelium zeichnet sich nun gerade nicht durch einen morphologischen Monismus aus, besteht also nicht im Beharren auf einer bestimmten Gestalt kirchlichen Lebens oder einer einzigen richtigen Form christlicher Verkündigung, sondern erfordert ein proaktives Eingehen auf unterschiedliche kontextuelle Situationen. Es wäre einseitig, wenn Theologie auf Veränderungsprozesse nur reagiert. Vielmehr ist Theologie gerufen, in hoher Sensitivität für den jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Kontext und in weiser Voraussicht neue kreative Wege der Gestaltung kirchlichen Lebens und der Verkündigung der christlichen Botschaft zu erschließen.

4.2.6. *Theologie erfüllt ihre Aufgabe primär durch Bildung,* nämlich durch Aus-, Weiter- und Fortbildung kirchlicher Handlungsträger, sowie durch theologische Bildungsarbeit in der christlichen Gemeinde. Weil Theologie reflektiert, was den Menschen „unmittelbar angeht“, was also den Menschen in seiner Existenz berührt, ist diese Bildungsarbeit nicht auf Wissens- und Knowhow-Zuwachs zu beschränken, sondern trägt implizit und explizit zur gesamthaften Persönlichkeitsbildung der beteiligten Menschen bei.

4.2.7. *Kirchliche Praxis ist der Ernstfall der Theologie.* Es zeigt sich in der Praxis der Kirche, ob sich Theologie bewährt. Diesem „Test der Tauglichkeit“ hat sich Theologie zu stellen, wenn sie die „Verantwortung für die sozialen Folgen ihres wissenschaftlichen Betriebes übernehmen“ will.²⁵

Unter Beachtung dieser Bestimmungen kann man nun mit Recht sagen: Wenn die AfbeT wirklich Theologie treibt, dann ist sie gerade dadurch für die Kirche da. Sie ist es eben nicht durch irgendwelche politische oder strategische Einflussnahme auf die Kirche, auch nicht durch die Bereitstellung von Handlungsanweisungen für die kirchliche Praxis, sondern durch ihre Bemühungen um theologische Reflexion. So – und nur so – ist die AfbeT für die Kirche da.

4.3 Bedeutung einer biblisch erneuerten Theologie für die Kirche

Der Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche wird durch die Bemühung um eine *biblisch erneuerte Theologie* verstärkt. Und das mit gutem Grund. Soll die Theologie gegenüber kirchlicher Praxis eine kritische und konstruktive Funktion haben, braucht sie eine Norm, die gegenüber gegenwärtiger Praxis in Anschlag gebracht werden kann. Diese Norm kann nicht eine dem kirchlichen Selbstverständnis fremde Norm sein, da ansonsten eine Verzweckung kirchlicher Praxis droht.²⁶ Sachgemäße Norm kirchlicher Praxis ist die Heilige Schrift:

„Die evangelische Kirche versteht sich als stets der Reformation bedürftig (*ecclesia semper reformanda*). Reformation heißt Erneuerung im Rückbezug auf die Heilige Schrift. Die empirische Kirche braucht ständig erneuernde Impulse von ihrem biblischen Fundament her.“²⁷

„Die Landeskirche prüft und erneuert ihr Lehren und Handeln immer wieder an dem in der Heiligen Schrift bezeugten Wort Gottes.“²⁸

Es ist die spezifische Aufgabe einer biblisch erneuerten Theologie, aus einer biblisch informierten und inspirierten Perspektive kirchliches Handeln zu reflektieren und kritisch zu orientieren. Der Bedarf nach Orientierung kirchlicher Praxis und die Rolle, die dabei der Bibel zukommt, wurden bereits bei der Gründung der AfbeT benannt:

25 Schwöbel: *Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche*, 80,86.

26 Stefan Schwyer: *Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel. Zur Bedeutung neutestamentlicher Aussagen über die Kirche für die Entfaltung einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, in: *PrTh* 45, 2010, 172–180.

27 Eberhard Winkler: *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997, 19.

28 Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Schweiz), Art. 3.4. (Stand: 24. Juni 2009, <http://www.kirchenordnung.ch>).

„Theologie sollte dem kirchlichen Leben und der missionarischen Aufgabe der Kirche in der Welt dienlich sein. Dazu soll sie ausrüsten und befähigen. Das kann sie in überzeugender Weise nur dann, wenn sie eine klare Stellung zum biblischen Wort einnimmt bzw. wieder gewinnt. Die Orientierungslosigkeit in der Kirche ist offenkundig. Sie betrifft sowohl die zentralen Glaubens- und Heilsfragen als auch die konkreten ethischen Weisungen. Diese Orientierungslosigkeit hängt zweifellos zusammen mit der unklaren Stellung zur Bibel und ihrer Geltung in allen Fragen des Glaubens und Lebens.“²⁹

Wer von der Besinnung auf die biblischen Quellen her erneuernde Impulse erwartet, kann deren Wirkung nicht auf den Raum der Theologie beschränken. Die Erneuerungsbedürftigkeit der Theologie³⁰ steht in engem Zusammenhang zur Erneuerungsbedürftigkeit kirchlicher Praxis. Die erneuernde Kraft, die aus dem Hören auf die Heilige Schrift stammt, belebt Theologie und Kirche. Das heißt: *Biblisch erneuerte Theologie zielt auf eine biblisch erneuerte kirchliche Praxis ab.*

4.4 Theologie in der Kirche fördern

Die AfbeT ist – ganz allgemein – für die Kirche da, indem sie eine Theologie treibt, welche sich einer biblischen Erneuerung verpflichtet weiß. Auch wenn sie nicht *direkt* auf kirchliche Praxis Einfluss nehmen kann und will, so doch *indirekt* durch die Förderung theologischer Arbeit. So zählt die AfbeT in ihrem Zweckartikel vier Wege auf, wie eine „der Heiligen Schrift verpflichtete Forschung und Lehre“ gefördert werden soll. Der vierte Punkt lautet: „Die Förderung theologischer Bildungsarbeit in Kirchen, Gemeinden und freien Werken.“³¹

Die AfbeT geht also davon aus, dass die theologische Bildungsarbeit in den Kirchen *förderungswürdig* ist. Das impliziert einerseits die – bereits oben angesprochene – Erneuerungsbedürftigkeit der kirchlichen Praxis, andererseits auch die unausgesprochene Erwartung, dass theologische Bildungsarbeit sich auf das Leben der Kirchen und der Christen positiv auswirkt.

Die Art und Weise, wie theologisches Arbeiten in der AfbeT erfolgt, ermöglicht und limitiert die direkte Förderung theologischer Arbeit in der Kirche.

4.4.1. *Die AfbeT trägt dem Zusammenhang von Theologie und Kirche dadurch Rechnung, dass sie die Relevanz theologischer Reflexionen für die kirchliche Praxis mitbedenkt.* Das bedeutet nicht, dass die Themenwahl durch Tagesaktualitäten bestimmt ist, oder dass unmittelbar verwertbare Ergebnisse produziert wer-

29 Johannes H. Schmid: Was heißt biblisch erneuerte Theologie? Anregungen – Anfragen – Wünsche, in: ders. (Hg.): *Unterwegs zu biblisch erneuerte Theologie*, ThD 40, Gießen, Basel: Brunnen, 1984, 7–27, 8.

30 Siehe dazu den Abschnitt 3 von Andreas Loos über biblisch erneuerte Theologie.

31 AfbeT-Statuten 2009, § 2.

den sollen. Vielmehr geht es darum, unter weiser Wahrnehmung der kirchlichen und gesellschaftlichen Lage und mit solider theologischer Sachkenntnis solche Themen zu identifizieren, deren Bearbeitung in mittel- und langfristiger Perspektive für das Leben der Kirchen und Christen bedeutsam ist.

4.4.2. *Die AfbeT ermöglicht die Förderung theologischer Arbeit in der Kirche dadurch, dass sie eine Arbeitsgemeinschaft ist.*³² Durch ihre Studientagungen und weitere – noch zu entwickelnde – Formen gemeinsamer theologischer Arbeit bietet die AfbeT kirchlich tätigen Personen eine Plattform der theologischen Reflexion. Pfarrerinnen und Pfarrer, ehrenamtliche Mitarbeitende, theologisch interessierte Laien – sie alle erhalten dadurch die Gelegenheit, in der nötigen kritischen Distanz zum Alltagsgeschehen kirchliche Praxis aus der Perspektive biblisch erneuerter Theologie zu reflektieren. Die AfbeT ist Kollektivmitglied und befreundete Arbeitsgruppe der Schweizerischen Evangelischen Allianz (SEA). Das Beziehungsnetz und die Kommunikationskanäle der SEA führen dazu, dass die Plattform der AfbeT in den mit der SEA verbundenen Kirchen stärker bekannt und genutzt wird.

4.4.3. *Die direkte Förderung theologischer Arbeit in den Kirchen* ist an das persönliche Engagement der bei der AfbeT beteiligten Personen gekoppelt und dadurch limitiert. Es ist davon auszugehen, dass die Arbeit der AfbeT insbesondere auf das Umfeld der im AfbeT tätigen Personen einwirkt.

5. AfbeT konkret

5.1 Die AfbeT als Arbeitsgemeinschaft

Thomas Hafner, Oberentfelden

5.1.1 Hörgemeinschaft

Die AfbeT versteht sich „als Teil der einen und weltweiten Kirche Jesu Christi“ (§ 3 Statuten). Sie weiß sich deshalb zum gemeinsamen Hören der Heiligen Schrift berufen. Sie bildet einen kleinen Kreis innerhalb der großen, weltweiten Hörgemeinschaft Kirche. Sie weiß um die bleibende Aufgabe aller Christen, die Schrift mit betendem und hörendem Herzen zu studieren und dem Wort Folge zu leisten.

Wir sind als AfbeT maßgeblich geprägt von den Hörtraditionen der Alten Kirche, der Reformation und des Pietismus. Auf diese Weisen hören wir auf die

32 Siehe dazu den Abschnitt 5.1 von Thomas Hafner über die AfbeT als Arbeitsgemeinschaft.

Schrift und sind der Überzeugung, dass ein solches Hören dem Willen und Wort unseres Gottes entspricht. Wir haben also das Apostolicum und das Nizänum als Kurzfassungen der Gotteslehre im Ohr, die reformatorische Rechtfertigungslehre (aus Glauben gerecht) als Frohbotschaft im Hintergrund, das Priestertum aller Gläubigen als großen Bildungsauftrag vor Augen, die Pflege einer persönlichen Beziehung zu Gott und die Entdeckung und Pflege der Charismen als Chance und den Ruf zur Ausbreitung des Evangeliums auf der ganzen Welt als Herausforderung angenommen.

Dieses Hören schließt das Hören auf die Didache (die Lehre) mit ein, mithin das Hören auf die vielstimmige und vielfältige theologische Literatur (vgl. die These 5 von Andreas Allemann).

5.1.2 Studiengemeinschaft – Woher und wozu?

„Die Erneuerung der Theologie erwartet die AfbeT aus der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, die sie unter Leitung des Heiligen Geistes studiert“ (§ 2 Statuten). Der Geist gibt den Menschen Weisheit und Verstand, Verständnis und Erkenntnis, „so wie er will“ (1Kor 12,11). Gott lässt sich finden, aber wir sollen ihn suchen. Es entspricht daher dem Willen Gottes, dass wir dem Wesen und Willen Gottes gemeinsam forschend nachgehen. Denn „er hat ... das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen und damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und wahrhaftig, er ist nicht fern von einem jeden unter uns“ (Apg 17,27). Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, aber wir sollen seine Zeugnisse studieren.

Dieses suchende Studieren bedeutet Arbeit. Es ist mit Anstrengung verbunden. Die AfbeT will und soll als Verein eine Gruppierung sein, die Studienwillige bzw. Gottsucher darin bestärkt und praktisch unterstützt. Dies hat vor allem zwei Seiten:

- a. Als Einzelne sind wir in Gefahr, lau zu werden bzw. theologisch stehen zu bleiben. Eine Gemeinschaft nimmt Fragen und Anregungen von außen auf, mehr als Einzelpersonen dies tun können. Indem Geschwister da sind, die mitsuchen und nachfragen, entsteht eine Dynamik.
- b. Als Einzelne sind wir in Gefahr, einseitig zu werden oder theologisch zu verarmen. Die Gemeinschaft erweitert unseren Horizont und bringt uns fremde Gedanken ins Spiel. Indem Geschwister da sind, die Gleiches und Anderes entdecken oder herausgefunden haben, wird das Mitglied der Gemeinschaft bereichert, zur Korrektur veranlasst und muss umdenken.

Die Bibel gilt als Messschnur (Kanon) aller theologischen Arbeit. Dass wir uns mannigfaltig irren (Jak 3,2), wie die Bibel uns anhand vieler Beispielen in der Geschichte Israels und der jungen Kirche aufzeigt, muss uns vorsichtig und de-

mütig machen. Die Gemeinschaft kann zwar auch gemeinschaftlich irren, wie das Abendmahlsverständnis der römisch-katholischen Kirche zeigt, aber die Wahrscheinlichkeit ist deutlich geringer. Die Juden in Beröa forschten gemeinsam, ob es mit der Lehre der Apostel seine Richtigkeit habe; dies war dem Glauben und Glaubenkönnen zuträglich (Apg 17,11–15).

Die Beschäftigung mit theologischen Werken, die kritische Auseinandersetzung mit ihr unter der Leitfrage, ob und inwiefern das Gesagte dem biblischen Wort entspricht, ist unerlässlich. Diese Beschäftigung unterscheidet uns von einer reinen Bibelstudiengruppe.

5.1.3 Zeugnis- und Bekenntnisgemeinschaft

Die AfbeT betreibt ihr Geschäft nicht um seiner selbst willen. Sie will das göttliche Wort bezeugen, laut werden lassen, d.h. zu Gehör bringen. Sie will schriftgebundene „theologische Forschung und Lehre fördern“ (§ 2 Statuten). Dies entspricht auch der Präambel ihrer Glaubengrundlagen (§ 3 Statuten). Daher bringt sie sich gelegentlich in die theologisch-akademische oder öffentliche Diskussion ein (mittels Verlautbarungen oder ähnlichem).

Ein Teil ihrer Außenwirkung besteht auch in den Beiträgen von AfbeT-Mitgliedern im *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* (JETH).

5.1.4 Dienstgemeinschaft

Die AfbeT versteht ihre Bemühungen um ein richtiges bzw. angemessenes Verständnis der Schrift und um die Förderung schriftgemäßer Theologie und Forschung als einen Dienst an der *einen* Kirche Jesu Christi in der Deutschschweiz. Ein unauffälliger, aber wesentlicher Dienst am Leib Jesu besteht darin, dass sie sich nicht auf eine streng konfessionelle Sicht festlegt. Insofern geschieht die Arbeit überkonfessionell. Der Dienst der theologischen Beratung (Gutachten, Stellungnahmen) dürfte sich entsprechend ihres evangelischen Selbstverständnisses vor allem auf evangelische Kirchen und Vereinigungen erstrecken. Ich verweise hier auf die Ausführung von Stefan Schwyer.

5.1.5 Wahrnehmung der Studiengemeinschaft in der Gegenwart

In der AfbeT geschieht die gemeinsame Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und theologischer Literatur bzw. verschiedenen Lehren einerseits in den Sitzungen des Vorstandes, andererseits an den Tagungen und (seltener) bei den Vorbereitungen dazu. Die *Arbeitsgemeinschaft* ereignet sich somit weitgehend punktuell. Daher bleibt vieles in den Kinderschuhen stecken, kann nicht reifen. Es wird nicht weitergepflegt. Wir begrüssen daher die Mitarbeit unserer Mitglieder in den Facharbeitsgruppen des AfeT.

Die AfbeT ist offen für die Beteiligung römisch-katholischer oder orthodoxer Theologen, die unser Anliegen teilen. Dabei steckt jedoch die Glaubensbasis der *Europäischen Evangelischen Allianz* das Feld ab. Gut vorstellbar sind von Fall zu Fall gemeinsame Positionsbezüge mit Nicht-Evangelischen in der Auseinandersetzung mit religionspluralistischen, materialistischen oder atheistischen Äußerungen oder Bewegungen.

5.1.6 Wer soll mitarbeiten? Auf welchen Ebenen ist Mitarbeit sinnvoll?

Sollen möglich viele Theologen, Pfarrpersonen und Dozenten in der Deutschschweiz in der AfbeT mitarbeiten? Nein. Denn das ist eine Frage der Berufung.

Manchen ist es aufgetragen, den Schwerpunkt auf Seelsorge oder Diakonie zu legen. Sie werden sich in den entsprechenden Gremien oder Vereinen vernetzen und engagieren.

Wieder andere haben den Auftrag, im Landeskirchen-Forum (LKF) mitzuwirken, wieder andere in der Schweizerischen Evangelischen Allianz (SEA). Vgl. dazu die Ausführungen von Jürg Buchegger zum Stichwort Vernetzung.

5.1.7 Formen der Zusammenarbeit – Strukturen und Medien

Die Punktualität der Zusammenarbeit wurde erwähnt. Sie verhindert derzeit eine größere Stoßkraft der AfbeT. Die Mitglieder investieren *im Durchschnitt* wenige Stunden pro Jahr in die AfbeT. Wenn uns das genügt, ist brauchen wir nichts zu ändern.

Wir können aber als AfbeT entweder wieder neue Projekte anstreben und andere dafür motivieren oder aber wir bilden eigentliche Studiengruppen, die autonom Themen in Angriff nehmen und bearbeiten.

Mögliche *Projekte* sind: Professuren fördern, ein Studienhaus für Theologiestudierende in Zürich oder Bern gründen (in Absprache mit dem Verein GLT: www.studienhaus.ch), AfbeT-Arbeitsgruppen an den Deutschschweizer Fakultäten anbieten. Jedenfalls sollen es Projekte sein, die andere uns nahestehende Gruppierungen nicht bereits verfolgen.

Studien- bzw. Lesegruppen könnten von der Anzahl und Verteilung der Mitglieder her in drei oder vier Regionen der Deutschschweiz initiiert werden: Im Raum Basel-Jura, im zentralen Mittelland und in der Ostschweiz. Evtl. kann noch eine vierte Studiengruppe im Raum Bern-Biel-Solothurn ins Leben gerufen werden. Die räumliche Gliederung kann *anders* erfolgen, sollte aber erfolgen, um Reisezeiten zu verkürzen. Wenn der Vorstand die Bildung der Studiengruppen in Gang setzt und in der Startphase leitet, haben sie eine Chance, vital zu sein. Sie sollten sich monatlich für einen halben Tag treffen, vielleicht ausgenommen Juli und Dezember. Der *Studiennachmittag* könnte neu der Ort werden, an dem die Studiengruppen ihre Ergebnisse zusammentragen.

Die Bedeutung des Internets (Email, Webseiten mit Schwerpunkt Information, Communities mit Blogs, Threads usw.) wird zwar weiter wachsen. Es ersetzt jedoch nicht das Gespräch und die physische Präsenz. Bereits Paulus wusste, dass der Brief seine Person nicht ersetzen kann (2Kor 10,10f; 13,10). Die Telefonie bildet ein nützliches – und ein uns inzwischen selbstverständliches – Zwischending zwischen schriftlicher Mitteilung und mündlichem, direktem Gespräch. Weil die physische Präsenz im direkten Gespräch unverzichtbar ist, sehe ich einen wichtigen Teil der künftigen AfbeT in den Studiengruppen.

5.2. Die Förderung wissenschaftlicher theologischer Literatur

Jürg Buchegger, Buchs SG

Biblische Theologie beruft sich per Definition auf die Bibel und damit auf einen Text und ein Buch. Weil Gott selbst für seine Selbstoffenbarung dieses „Offenbarungsmittel mit Wortcharakter“ gewählt hat, ist auch jeder Beitrag zu einer biblisch erneuerten Theologie untrennbar mit Texten, mit Literatur und mit Büchern verbunden. Und so wird es auch in der Zukunft sein müssen.

5.2.1 Literatur bleibt das Sprachrohr „biblisch erneuerter Theologie“

Seit der Erfindung des Buchdrucks spielten Massendrucke und Bücher eine strategisch entscheidende Rolle bei der Verbreitung und Festigung unterschiedlicher theologischer Erneuerungsbemühungen. Ich erinnere hier nur an die Reformationszeit, an den Einfluss zum Beispiel von Katechismen oder an die Erbauungsliteratur des Pietismus (Bsp. Johann Arndt) und der Erweckungsbewegung. Und für das 20. Jahrhundert denke ich aus der Perspektive des Neutestamentlers an Werke wie Karl Barths Römerbrief, Rudolf Ottos „Das Heilige“, Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums“ oder Rudolf Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“. Aber auch von breiteren Schichten gelesene Werke wie Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ oder Hal Lindseys „Alter Planet Erde wohin?“ könnten hier genannt werden.

Will die AfbeT ihr Anliegen der Förderung einer „biblisch erneuerten Theologie“ wirksam umsetzen, so ist auch heute die gezielte Förderung und Verbreitung von Texten und Büchern eine strategisch entscheidende Aufgabe. Zu Recht steht daher an zweiter Stelle der Prioritätenliste im Zweckartikel unseres Vereins: „2. Die Förderung wissenschaftlicher theologischer Literatur.“ Zum selben Schluss kam auch unabhängig davon unsere Auswertung/Standortbestimmung anlässlich der Vorstands-Retraite 2008. Zu Recht vergibt die AfbeT daher regelmäßig Druckkostenzuschüsse an Arbeiten mit wissenschaftlichem Niveau. Zu Recht verantworten wir zusammen mit der deutschen AfeT das *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* und stellen damit und mit dem *European Journal of Theology* (EJT) eine Plattform für kürzere (Forschungs-)Beiträge zur Verfügung.

5.2.2 Drei Anfragen an das „viele Büchermachen“

Aber: Es stellt sich meines Erachtens für die AfbeT die Frage, ob wir die Förderung und Verbreitung von unserem Anliegen dienlicher Literatur in der Praxis genügend gewichten und genügend nutzen. Angesichts beschränkter personeller und finanzieller Möglichkeiten ist hier ein reflektiertes und strategisch fokussiertes Vorgehen wichtig. Konkret stellen sich mir in diesem Zusammenhang *drei Fragen*:

- a. Akademische/s oder populärwissenschaftliche/s Themen/Niveau? Ähnlich wie bei der Wahl eines Themas für unsere jährlichen Studientagungen, befinden wir uns auch bei der Förderung von Literatur in einem Dilemma: Aus wirtschaftlicher Sicht sollten sich Bücher gut und oft verkaufen. Thematisch müsste also eher Tagesaktuelles aufgegriffen werden und das (kauf)interessierte Publikum möglichst breit sein. Von unserem Anliegen her wären aber möglicherweise unpopuläre Themen wichtiger und der Einfluss über einen spezialisierten Kreis potentieller Leser wirksamer. *Welche Themen und welches Lesepublikum müssen bei der Literaturförderung der AfbeT im Blickfeld stehen, um unser theologisches Anliegen möglichst nachhaltig in den „theologischen Markt“ einzubringen?*
- b. Buch oder Neue Medien? Die rasanten Veränderungen unsere Kommunikationsmöglichkeiten und besonders der offene Kampf um die Bedeutung von Print- und elektronischen Medien (für uns vor allem das Internet) berühren sehr direkt unsere Überlegungen. Setzen wir weiterhin ausschließlich auf gedruckte Publikationen oder *wäre ein nachhaltiger Einfluss auf eine neue Generation von Theologen durch die gezielte Nutzung elektronischer Medien nicht effizienter?*³³
- c. Gezielt und aktiv Literatur herausgeben oder passiv bezuschussen? Außer bei zwei Festschriften³⁴ und einem Tagungsband (Thema Taufe)³⁵ hat meines Wissens die AfbeT bisher ihre Druckkostenzuschüsse für Publikationen an Arbeiten vergeben, die ihr sozusagen „zugefallen“ sind.

33 Zwei Beispiele: Der enorme Einfluss von N. T. Wright in der Diskussion um die sogenannte „New Perspective on Paul“ ist sicher auch zum Teil auf Internetseiten wie www.thepaulpage.com oder www.ntwrightpage.com zurückzuführen. – Auch das kreative Beispiel www.bibleindex.com (a video about every book in the bible) zeigt, dass renommierte Theologen (University of Nottingham) durchaus neue Wege suchen, die neuen Medien für ihre Anliegen zu nutzen.

34 Hans Dürr, Christoph Ramstein (Hg.): *Basilea. Festschrift für Eduard Buess*, Basel: Edition mitenand, 1993; Philipp Nanz (Hg.): *Der Erneuerung von Kirche und Theologie verpflichtet. Freundesgabe für Johannes Heinrich Schmid*, Riehen: Verlag arteMedia, 2005.

35 Thomas Hafner, Jürg Luchsinger (Hg.): *Eine Taufe – viele Meinungen*, Zürich: TVZ, 2008.

Natürlich will das „Reglement Druckkostenzuschüsse“ gewährleisten, dass die unterstützten Arbeiten den Vereinszweck fördern und das tun die bisher bezuschussten Arbeiten auch. Allerdings geschieht diese Literaturförderung bisher hauptsächlich passiv (aufgrund eintreffender Gesuche) und dabei werden ohne strategische Überlegungen (Einzel-)Arbeiten in meist sehr spezialisierten Fachbereichsgebieten unterstützt. *Wäre es zur Förderung des Hauptanliegens der AfbeT nicht wichtig, zusätzlich aktiv strategisch wichtige Literatur(projekte) anzuregen, zu fördern oder gar herauszugeben?*

5.2.3 Mut zu aktiver Förderung anwenderorientierter, wissenschaftlich-theologischer Literatur

Meine Überzeugung zu den drei gestellten Fragen möchte ich mit einer Vorbemerkung und drei Schlussthesen zur Diskussion stellen. Die Vorbemerkung: Der Markt für deutschsprachige theologische Literatur ist so wenig lukrativ, dass die AfbeT es sich nur in Ausnahmefällen leisten kann, eigene Buch- oder Literaturprojekte im Alleingang umzusetzen. *Eine unkomplizierte Vernetzung im deutschsprachigen Raum zur theologischen Literaturförderung ist aus praktischen Gründen (Ressourcen und Rentabilität) geboten.*

- a. Die AfbeT fördert theologische Studienliteratur, Nachschlagewerke und wissenschaftliche Kommentare und vernetzt sich dazu mit dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT, Deutschland) und anderen nahestehenden Kreisen.
- b. Die AfbeT baut die Nutzung elektronischer Medien zur Verbreitung von Texten und Literatur stark und effizient aus oder beteiligt sich an entsprechenden Projekten und erreicht damit eine neue Generation von einflussreichen Theologen.
- c. Die AfbeT regt aktiv das Schreiben strategisch wichtiger Arbeiten an und fördert gezielt Literatur, die ihren Vereinszweck im Kern verwirklichen helfen.

6. Fazit zum Studientag

Jürg Buchegger, Buchs SG

Ich schaue mit dem Abstand von einem Jahr auf den Studientag zurück. Was hat sich durch die gemeinsame Arbeit und das Nachdenken gezeigt? Was ist für die momentane und zukünftige Arbeit deutlich geworden?

Die Aufgabe und die Herausforderungen für die AfbeT sind *in der Sache* dieselben wie vor 30 Jahren. Der Offenbarungscharakter der Bibel, die grundlegen-

den Erkenntnisfragen, das Ringen um ein angemessenes Theologieverständnis und das Verhältnis von Geschichten und Geschichte (als Wirklichkeit in Raum und Zeit) werden heute unter Theologen zwar nicht mehr so kämpferisch diskutiert. Trotzdem bleiben sie entscheidende Weichenstellungen hin zu völlig unterschiedlichen „Theologien“. Auch wenn die Postmoderne die Hoffnung auf eine einheitliche Weltsicht aufgegeben hat, gilt es den Totalanspruch des dreieinen Gottes der Bibel auf die ganze Wirklichkeit zu bezeugen: Jesus Christus ist der Herr! Ich erhoffe mir, dass wir hierzu die Überlegungen von Andreas Loos zur Bibel und von Andreas Allemann zum Theologieverständnis vertiefen können, zum Beispiel durch den Studientag 2014 mit N. T. Wright, der mit seinem Theologieverständnis wichtige neue Impulse setzt.

Strategisch gilt es, wie vermutet, unsere spärlichen Ressourcen effizient zu bündeln (Veranstaltungen; Personal; Geld) und zu nutzen (neue Medien). Elektronische Hilfsmittel und Netzwerke werden auch für die Theologie immer wichtiger und die nachwachsende, jüngere Theologengeneration nutzt diese nicht nur, sondern hilft uns, diese für unser Anliegen optimaler einzusetzen. Gleichzeitig wurde deutlich, dass Netzwerke nicht nur elektronischer Art sein können und dass *Arbeitsgemeinschaft* schlicht und einfach „Arbeit“ (bzw. Einsatz von Zeit) bedeutet. Hoffnungsvoll stimmt hier das Entstehen einer – wie von Thomas Hafner angeregt – ersten Lektüreguppe im Raum Basel.

Natürlich gilt es, noch einige Anregungen und Rückmeldungen weiterzudenken (beispielsweise Literaturförderung) und Bestehendes zu überdenken. Entlastend und motivierend nehme ich mit: Wenn unser Arbeiten als Theologen im Rahmen der AfbeT letztendlich „der Kirche“ dient und dienen soll, dann gilt auch für dieses theologische Arbeiten die Zusage von Jesus: „...ich [werde] meine Gemeinde bauen, und das Totenreich mit seiner ganzen Macht wird nicht stärker sein als sie.“ (Mt 16,18) Die Unverfügbarkeit (auch) des biblischen Wortes und die Tatsache, dass jede echte „Erneuerung“ auf das gnädige Wirken des Heiligen Geistes angewiesen ist, entlässt uns nicht aus der Abhängigkeit des Herrn der Kirche, Jesus Christus. Gleichzeitig weckt solche evangelische Gelassenheit Mut und Kraft zur treuen und cleveren Weiterarbeit als Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie in der Schweiz.

„AfbeT reloaded“: 30 years working towards a biblically renewed theology

This article documents the self-evaluation that took place at the 2011 annual study-conference of the Swiss „*Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie*“ (AfbeT). What priorities have to be set today – 30 years after its founding – in order to do justice to the programmatic name and to promote a biblical renewal of theology in Switzerland effectively? In their short papers the authors argue for an understanding of theology that sees it as an aid for interpretation or

„production“ within the „drama of Heilsgeschichte“ (Vanhoozer, Wright). In this way the Bible is God’s means of grace and derived from that, the authority of the Bible is a means of knowledge. The work of AfbeT indirectly serves the church, because theology is dependent on the church and vice versa. Currently, joint work (Arbeitsgemeinschaft) is taking place rather selectively. This could be strengthened through regional study or reading groups, and networking through the Internet (newsletter). In the future, the concern of the AfbeT will be promoted mainly through literature (journal articles, granting printing costs, targeted promotion of texts and books).

Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Neues Testament	Jürg Buchegger-Müller	j.buchegger@datacomm.ch
Historische Theologie	Klaus vom Orde	klausvomorde@gmx.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	stadelmann@fthgiessen.de

Hinweise: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Die mit einem Asteriskus (*) versehenen Titel werden voraussichtlich in JETH 27 (2013) besprochen.

Altes Testament

1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

Hans-Josef Klauck u. a. (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Bd. 3: *Athena – Birkat ha-Minim*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2011, geb., XXVIII S., 1.223 Sp., 238,-

Nach Abschluss der *Theologischen Realenzyklopädie* hat sich der Verlag De Gruyter einem neuen Großprojekt zugewandt, einer auf 30 Bände angelegten Bibelenzyklopädie mit Rezeptionsgeschichte. Das internationale Herausgeber- und Autorenteam spiegelt sich in der englischen Sprache des Werkes wider. Von den sieben Hauptherausgebern haben Hermann Spiekermann und Volker Leppin Lehrstühle in Deutschland, die anderen in Nordamerika inne. Auch der Kreis der weiteren Herausgeber und Berater wird durch die USA dominiert. Die etwa 380 Autoren verantworten meist nur einen Artikel oder zwei Abschnitte. Unter den Autoren sind einige wenige Evangelikale vertreten (B. T. Arnold, C. Blomberg, T. Longman III, D. T. Olson u. a.).

Angesichts des wachsenden Interesses an der Rezeption ist allen Beteiligten zu danken, Schneisen in den immer unübersichtlichen Dschungel an altbekanntem und neuem Material zu schlagen. Je nach Befund wird neben der Darstellung in

AT und NT der Alte Vordere Orient, die griechisch-römische Antike, Judentum, Christentum und Islam sowie die Bildende Kunst, Musik, Literatur und Film einbezogen. Jeder Abschnitt ist in der Regel von einem anderen Autor verfasst und erhält eine eigene Bibliografie. 26 Schwarz-Weiß-Abbildungen, 16 Seiten Farbtafeln und einige Karten machen den Inhalt anschaulich.

Das Schwergewicht von EBR liegt auf biblischen Namen von Personen, Orten und Gottheiten, auf einigen biblischen „Realia“ und auf wichtigen christlichen, jüdischen und islamischen Schriften und Theologen von der Antike bis zur Moderne. Der Begriff Rezeption ist dabei nicht zu eng zu fassen. Knappe Artikel von meist einer oder zwei Spaltenlängen gibt es zu Theologen aus der Antike wie Augustinus, Basilius von Caesarea, aus dem Mittelalter wie Beda Venerabilis, Benedikt von Nursia und Bernhard von Clairvaux oder der Moderne wie H. U. von Balthasar, J. Barr, K. Barth, W. W. F. Graf Baudissin, B. Bauer, W. Bauer, W. Baumgartner, F. C. Baur, J. Begrich, J. A. Bengel, A. Bentzen, G. Bergsträsser, J. A. Bewer und P. Billerbeck. Zwar stehen hier bereits verschiedene Handbücher zur Verfügung, aber kaum ein epochen- und religionsübergreifendes Werk. Hier kann freilich nicht mehr als ein Einstieg vermittelt werden und ist eine Grenze von EBR aufgezeigt. Vielfach findet man in der deutschen oder englischen Wikipedia ausführlichere Information. Die große Anzahl an Lemmata führt in der Konsequenz zu Artikeln von knappem Umfang. Nur wenige Artikel sind länger als 10 Seiten. Zu den zwei längsten Artikeln von jeweils 20 Seiten gehören „Biblical Criticism“ und „Biblical Theology“, die historische Überblicke bieten. Auf 14 Seiten über „Babylon“ folgen 21 Seiten „Babylonien“. Hier wird beispielsweise aufgezeigt, wo und wann der Name zu einem literarischen Symbol wurde, wo in der Bibel die Personifikation einsetzt und wie die Entwicklung des theologischen Konzepts im Juden- und Christentum, in neuen religiösen Bewegungen, der Literatur, Bildenden Kunst, Musik und im Film verläuft. Längere Artikel finden sich zu „Atonement“ (21 S., zu AT und NT von C. A. Eberhart), „Baptism“ (15 S.), „Baldness“ (10 S.), „Bear“ (12 S.), „Beauty“ (13 S.), „Beatitudes“ (12 S.) und zu „Bethlehem (Ephratah)“ immerhin noch neun Seiten. Dem stehen Hunderte kurzer Artikel gegenüber, was einen wesentlichen Unterschied zur TRE markiert.

Das Problem der großen Masse wird beispielsweise auch in den Artikeln über Komponisten deutlich, wie J. S. Bach und vier seiner Söhne, A. Berg, L. Berio, H. Berlioz, H. I. F. Biber und L. Bernstein, Maler wie F. Bacon, M. Beckmann, H.-M. Berton und Bertram von Minden und Bildhauer wie G. L. Bernini. Sogar dem Regisseur I. Bergman und dem Science-Fiction-Autor H. G. Ballard werden Artikel gewidmet. Aber wer kommt auf die Idee, in EBR nach ihnen zu suchen? Der Bezug zur Bibel wird zudem oft nur sehr vage dargestellt. Vom deutschen Dichter Gottfried Benn werden hingegen sogar auf Deutsch/Englisch einige Gedichtverse zitiert, die biblische Bezugnahmen aufweisen. Die ungeheure Spannweite, was in EBR unter Bibel und Rezeption anzutreffen ist, mag an folgenden Lemmata deutlich werden: Audition, Autobiographie, „Axial Age“ (Achsenzeit),

Ballade, Barock, Basilika, ethnische oder religiöse Gruppen wie Beta Israel oder die Bardesaniten, verschiedene Balletgruppen wie Batsheva Dance Company, „Ancient Biography“, Augsburger Bekenntnis, das angelsächsische Heldengedicht Beowulf, vertonte Texte wie das *Benedicamus domino* und Ave Maria oder auch Einträge wie „Bible Belt“, „Bible Societies“, *Bibliotheca Sacra*, Babel-Bibel-Streit und die Barmer Theologische Erklärung. Auch einige nicht in der Bibel erwähnte Gestalten aus der Umwelt wie Atrahasis und Berossos erhalten eigene Artikel.

Hilfreich sind die übersichtlichen und kompakten Einführungen zu jüdischen (z. B. Avot, Avot de-Rabbi Natan, Baraita de-Meleket ha-Mishkan, Baruchschriften), christlichen (Barnabasbrief, Bezae Cantabrigiensis) und islamischen Schriften (z. B. zu einzelnen Koransuren wie Sūra 23, 40, 66). In theologischer Hinsicht begegnen – vielleicht auch aufgrund des starken US-amerikanischen Einflusses – deutsche extrem kritische Positionen nur vereinzelt. Zudem liegen Einleitungsfragen nicht im Fokus von EBR. K. Schmid versteht die alttestamentlichen Verfasserangaben als pseudepigraph, wodurch die Bücher der jeweiligen Autorität unterstellt würden (121). Nach P. Botha üben die Verfasserangaben im NT eine „agency-extended“ Kontrollfunktion aus (123). Für die evangelikale Forschung könnten folgende Artikel zu Einleitungsfragen interessant sein: „Authorship“, „Biography, Ancient“, „Biblical Criticism“, „Biblicism“ und „Bibliolatry“. Insgesamt ist die darstellende und nicht wertende Vorgehensweise zu begrüßen.

So ist EBR ein hilfreiches und kompetentes Nachschlagewerk für den Einstieg in die Rezeptionsgeschichte der Bibel. EBR bietet in erster Linie knappe Einführungen zu biblischen Orts- und Eigennamen sowie zu Schriften und Personen aus Judentum, Christentum und Islam. Der stolze Preis wird den meisten Privatmenschen eine Anschaffung verwehren.

Walter Hilbrands

Adrian Schenker: *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen*, BWANT 194, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, Br., 239 S., 39,80

Das Jeremia-Buch ist uns nachweislich in zwei Versionen bzw. Ausgaben überliefert, in einer hebräischen (masoretischen bzw. protomasoretischen) und einer griechischen (deren hebräische Vorlage älter als die protomasoretische Version sein könnte). Sollte man auch in anderen Teilen des Alten Testaments von unterschiedlichen Ausgaben des Textes (Rezensionen) ausgehen? Die meisten aktuell in der AT-Textforschung Engagierten würden dies vermutlich verneinen. Die besonderen Lesarten der griechischen Überlieferung werden gewöhnlich nicht

auf eine separate (möglicherweise ältere) hebräische Textausgabe zurückgeführt; vielmehr ordnet man sie im Normalfall als unterschiedlich erklärbare Abweichungen vom hebräischen Standardtext ein. Adrian Schenker, einer der Hauptherausgeber der *Biblia Hebraica Quinta*, neigt eindeutig dazu, die eben gestellte Frage zu bejahen. Untersuchungen der Unterschiede zwischen der masoretischen und griechischen Textüberlieferung der Königebücher liefern Hinweise, die nach seiner Einschätzung auf Folgendes schließen lassen: Die hebräische Vorlage der griechischen Überlieferung ist als primär, die protomasoretische Version als literarische Neuausgabe zu verstehen. Außerhalb der Königebücher sieht Schenker Hinweise auf eine entsprechende Sachlage. Dies aufzuzeigen, ist im Wesentlichen das Anliegen des vorliegenden Bandes. Neben einer informativen Einleitung, in der er den aktuellen Forschungsstand und die eigene These skizziert, legt der Autor fünfzehn detaillierte Studien vor (mit einer Ausnahme alle in den vergangenen Jahren bereits in anderem Rahmen publiziert):

- (1) Beginnings of the Text History of the Book of Kings in the 4th Century;
- (2) Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext;
- (3) Altar oder Altarmodell? Textgeschichte von Jos 22,9–34;
- (4) Die Verheissung Natans in 2Sam 7 in der Septuaginta;
- (5) Salomo, Gibeon und Jerusalem;
- (6) The Ark as Sign of God's Absent Presence in Solomon's Temple: 1 Kings 8:6–8 in the Hebrew and Greek Bibles;
- (7) Die Zwillingsfrage einer fahrbaren Strasse von Sichem nach Jerusalem und des ursprünglichen Textes von 1Kön 12,18;
- (8) Junge Garden oder akrobatische Tänzer?
- (9) Der vergeudete Sieg, oder wer spricht zu wem in 1Kön 20,34?
- (10) Erlässt Umkehr Schuld oder vermindert sie Strafe?
- (11) Gab es im 7. Jahrhundert in Jerusalem einen Tempelschreiber?
- (12) Das Allerheiligste in Ezechiels Tempel war ein Hof;
- (13) Gibt es eine *graeca veritas* für die hebräische Bibel?
- (14) Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt?
- (15) Das fürbittend sühnende Martyrium 2Makk 7,37–38 und das Kelchwort Jesu.

Die sorgfältige Detailarbeit, die Fülle von erhellenden Einzelbeobachtungen wie auch die präzise und vorsichtige Ausdrucksweise, die den vorliegenden Band kennzeichnen, finde ich beeindruckend. Zweifellos stellt dieser Band einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Frühgeschichte des alttestamentlichen Textes dar. Dennoch bin ich – trotz grundsätzlicher Offenheit gegenüber Schenkers These(n) – vom sekundären Charakter der protomasoretischen Überlieferung sei es im Bereiche der Königebücher oder außerhalb (bisher) nicht überzeugt; hierfür erscheinen mir deutlichere Hinweise bzw. schlüssigere Argumente als die bisher präsentierten erforderlichlich.

Heinrich von Siebenthal

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Corinne Bonnet, Herbert Niehr: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II. Phönizier, Punier, Aramäer*, Studienbücher Theologie 4,2, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, Pb., 339 S., 39,80

Der anzuzeigende Band 4,2 aus der katholischen Reihe der *Kohlhammer Studienbücher Theologie* zu den Umweltreligionen des Alten Testaments ist der mittlere von dreien. Der Band 4,1 konzentriert sich auf die Religionen Babyloniens, Syriens und der Perser, der Band 4,3 auf die Religion Ägyptens. In diesem Band 4,2 beschäftigt sich Corinne Bonnet, Religionsgeschichtlerin mit Spezialgebiet Mittelmeerreligionen an der Universität Toulouse in Frankreich, mit der „Religion der Phönizier und Punier“ (13–185). Und Herbert Niehr, Lehrstuhl für Biblische Einleitung und Zeitgeschichte an der Katholischen Fakultät der Universität Tübingen, stellt seine Arbeit unter den Titel „Religion in den Königreichen der Aramäer Syriens“ (189–324). Niehr hat auch die Übersetzung des ersten Teiles vorgenommen.

Corinne Bonnet behandelt nach einer Einführung (15–25) und einer Sichtung der Quellenlage (26–47) Charakteristika der phoenizisch/punischen Religion wie die poliadische Struktur der Panthea von Byblos, Sidon, Tyrus, Karthago und anderen städtischen Zentren (48–62). Es folgt eine Revue der wichtigsten Gottheiten getrennt nach Göttern und Göttinnen (63–99), eine Skizzierung des religiösen Universums und der Rolle des Menschen und die erkennbaren Jenseitsvorstellungen (100–128). Ein Blick auf den Kult, gegliedert nach Kultzeiten, Orten, Handlungen und Akteuren (129–173) rundet das Bild ab. Abschließend werden die Vernetzungen und Überschneidungen der als phoenizisch bezeichneten Religion in ihrer historischen Dimension diskutiert, die Vorläufer wie sie aus Ugarit bekannt sind und Ausläufer, die Verbindungen und Identifizierungen mit hellenistischen und später römischen religiösen Vorstellungen beinhalten (174–185).

Für die Königszeit Israels ist die Beziehung zu Phoenizien in den biblischen Büchern von großer Bedeutung, nicht nur die städtischen Baumaßnahmen während der frühen Monarchie, auch die intensiven Kooperationen während der Omri-Dynastie und der Zeit Atalyas in Juda haben einen weitgehenden kulturellen Einfluss auf die israelitische Gesellschaft ausgeübt, der auch für die nachfolgenden Generationen im Nord- und Südreich bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier prägend blieb. Die Beschäftigung mit der phönizischen Kultur scheint daher lohnend. Leider nimmt die hier vorliegende Untersuchung so gut wie gar nicht darauf Bezug. Eher in minimalistischer Weise wird zunächst bedauert, dass es so gut wie keine Überlieferung und damit Kenntnis der großen Mythen gibt und die verbleibende Quellenlage eher vielstimmig und disparat erscheint. Erwähnungen von Assyern und Griechen sowie in der Bibel werden tendenzkritisch zwar als unverzichtbar, gleichzeitig aber nur bedingt aussagekräftig

tig gewertet, da sie als Fremdzeugnis eine eigene Problematik beinhalten. So bleibt das sich ergebende Bild eher blass. Das betrifft auch die Darstellung der weiblichen Gottheiten oder des Tophet. Selbst umfangreiche biblische Texte wie Hes 26–28 oder andere Fremdvolkersprüche der Propheten finden keinerlei Erwähnung. Dabei wäre es doch gerade in einem „Theologischen Studienbuch“ zu erwarten, über die z. B. hinter Hes 28 stehenden religiösen Vorstellung informiert zu werden oder wie die Aschera/Baal-Verehrung mit den im Königebuch erwähnten hunderten Personen Tempelpersonal in Samaria ausgesehen haben mag. Solche Fragen finden keine Antwort. Eine Stärke der Darstellung ist sicher, dass die Autorin vor allem aus französischen und italienischen Arbeiten schöpft, die nicht jedem deutschsprachigen Leser zugänglich sind (empfehlenswert: Maria Eugenia Aubet, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies, and Trade*. Cambridge University Press, 2. Aufl. 2001).

Im zweiten Teil stellt sich bei der Darstellung der Religion der aramäischen Königreiche Syriens die Frage, wie sich die Ausführungen von Herbert Niehr zu denen der im ersten Band 4,1 beschriebenen Religion Syriens verhalten. Niehr, der bereits 1998 die *Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas* als Ergänzungsband der Echter-Bibel (vgl. JETh 14 (2000), 180–181) geschrieben hat, will sich nicht wiederholen und beschränkt sich – auch angesichts der mäßigen literarischen Quellenlage – vor allem auf die Diskussion der Ergebnisse von 21 Ortslagen, die archäologisch erforscht sind. Auf eine systematische Betrachtung der Religion der Aramäer wird verzichtet. So bleibt das sich ergebende Bild eher zufällig, die Ausführungen geraten zu einem Forschungsüberblick mit Detaildiskussion. Biblische Bezüge werden kaum hergestellt. Die Stärke dieser Ausarbeitung liegt in der Bestandsaufnahme der Forschung, die umfangreicher als in dem Phönizierenteil literarisch dokumentiert ausfällt und dem an der Forschung Interessierten ein Spektrum zur Weiterarbeit eröffnet.

Kann man den Band zur Einführung in die Thematik als einführende Studentenlektüre empfehlen? Der Rezensent wäre hier eher zurückhaltend, zu wenig wird auf die Fragen der Theologie eingegangen und zu minimalistisch ist die Berücksichtigung biblischer Zusammenhänge, um derer Willen sich ein normaler Theologiestudent ja primär mit der Umwelt- und Nachbarreligion Israels befasst.

Herbert H. Klement

Lennart Möller: *Die Akte Exodus. Neue Entdeckungen über den Auszug aus Ägypten*, Düsseldorf: Inner cube, 2010, Hb., 448 S., 29,90

Dieses Buch polarisiert. Es wird bei den meisten Lesern entweder auf begeisterte Zustimmung oder radikale Ablehnung stoßen. Es geht um nicht weniger als die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte über die Erzväter bis zur Wanderung

Israels zu den Steppen Moabs. Wer ist dieser Autor, der mehrjährige Forschungen über die Frühgeschichte Israels betrieben und völlig neue Theorien entwickelt hat? Lennart Möller ist von Hause aus Mediziner, hat am Karolinska Institut der Universität Stockholm promoviert und dort seit 2001 eine Professur für Umweltmedizin inne. Offenkundig hat er sich intensiv mit den Bibeltexten und den entsprechenden Hilfswissenschaften auseinandergesetzt. Seine grundlegende Voraussetzung teilt er auf S. 16 mit: „Die Bibeltexte, mit dem sich dieses Buch befasst, sind wahre historische Dokumente.“ Sein persönlicher Glaube als Christ schließt ausdrücklich die Möglichkeit von Wundern ein.

Gegenüber dem englischen Original (3. Aufl. 2008, 1. Auflage 2000) ist die deutsche Ausgabe 133 Seiten umfangreicher und wird um 12 Tabellen und 230 Bilder und Abbildungen ergänzt. Der erste Teil behandelt die Erzväterzeit (21–101), der zweite den Auszug aus Ägypten durch das Rote Meer (103–259), der dritte die Reise zum Sinai (261–375) und der vierte Teil die Wüstenwanderung zu den Moabsteppen (377–418). Schlussfolgerungen, ein Literaturverzeichnis und Register beschließen den mit 789 Fotos reich bebilderten Band.

Wer sich auf Möller einlässt, muss die herkömmlichen Datierungen und Lokalisierungen biblischer Ereignisse fahren lassen. Nach Möller ist Ur in Chaldäa mit Urfa bei Haran und nicht mit dem Ur am Persischen Golf im heutigen Südirak, das traditionell mit dem biblischen Ur gleichgesetzt wird, zu identifizieren. Als Begründung wird unter anderem angeführt, dass die Familie sonst einen Umweg hätte machen müssen (25). Schon Josephus gehe von Urfa aus. In der Gegend dort fänden sich etliche Ortsnamen, die sich von den biblischen Eigennamen ableiten lassen. Suggestiv wirkt die Tabelle, die in Pro und Con für Ur im Irak nur zwei Argumente findet. Dem stehen 22 Argumente für Ur in der Türkei gegenüber (33f). Das hat nichts mit objektiver Darstellung und Fairness gegenüber anderen Positionen zu tun. Gomorra lokalisiert Möller zwischen Masada und dem Toten Meer. Hierauf weisen sogenannte „Schwefelbälle“ von 1 bis 8 cm und eine ascheartige Masse (40f). Gemäß 1Kön 6,1 wird der Exodus 1446 v. Chr. datiert, die 430 Jahre aus Ex 12,40 führen zur Opferung Isaaks im Jahr 1876 v. Chr. und zur Geburt Abrahams im Jahr 1996 v. Chr. (228–231). Der biblische Joseph wird mit Imhotep identifiziert, obwohl dieser Ägypter war und fast 1000 Jahre vorher gelebt hat. Zu diesen Einwänden liest man kein Wort. Möller setzt nach dem Vergleich der beiden Personen dem Leser sogar die Pistole auf die Brust: „Entweder sind Imhotep und Joseph identisch, oder man hat die Geschichte Ägyptens und / oder die Bibel nicht vollkommen verstanden.“ (98). Demnach hat sich die gesamte bisherige Bibelforschung und auch die evangelikale Exegese geirrt.

Möller zufolge wurde Mose zur Zeit des Ahmose geboren, dem Begründer der 18. Dynastie. Pharao des Auszugs sei Amenhotep III., was den rätselhaften Tod des Erstgeborenen Tutanchamun erkläre. Mose sei mit Senenmut identisch, einem hohen ägyptischen Beamten, und sei zugleich unter dem Namen Thutmosis II. als adoptierter Sohn von Hatschepsut König von Ägypten gewesen (118,

126). Tatsächlich jedoch ist die ägyptische Abstammung Thutmosis II. gesichert, was eine Gleichsetzung ausschließt. Möller nimmt die biblischen Zahlen wörtlich und kommt auf eine Gesamtzahl von zwei Millionen Israeliten beim Exodus (165–173). Ausführlich wird die Route des Auszugs thematisiert. Während das Schilfmeer (Jam-Suf) meist mit den Bitterseen, dem Manzala-See oder der Nordspitze des Golfs von Suez identifiziert wird, geht Möller von einem Durchzug quer durch den Golf von Akaba (das Rote Meer) in der Höhe der Halbinsel Nuweiba, also östlich der Sinaihalbinsel, aus. An dieser Stelle beträgt die Entfernung von Küste zu Küste 14 Kilometer und befindet sich eine „Unterwasserstraße“ in maximal 100 m Tiefe. Auch hier wird wieder suggeriert, seine Hypothese erfülle alle biblischen und sonstigen Voraussetzungen, während andere Lokalisierungen den biblischen Angaben und äußeren Bedingungen nicht entsprächen (188). Angesichts der Verhältnisse bei Nuweiba müsse eine natürliche Erklärung der Durchquerung wie Wind oder Gezeiten ausgeschlossen werden (216f). Unterwasseraufnahmen zeigen angebliche Reste von ägyptischen Wagen und Reifen, die von Korallen überwuchert sind (245–247), sogar die Überreste eines Pferdeskelettes (254).

Während der Berg Sinai traditionell auf der südlichen Sinai-Halbinsel lokalisiert wird, geht Möller von Jabal al Lawz in Nordarabien aus. Möller kann mit einem senkrechten gespaltenen Felsen auf einem Hügel aufwarten, der mit Ex 17,1–7 in Verbindung gebracht wird (275–278). „Es ist wahrscheinlich, dass sich aus diesem ungewöhnlichen Felsen, der viele der oben aufgeführten Kriterien erfüllt, große Wassermengen ergossen haben.“ (278). Am Fuße des Berges sieht Möller in einem Haufen von großen naturbelassenen Felsbrocken die Fundamente des Altars für das Goldene Kalb. Stierabbildungen an den Steinen sollen seine Theorie stützen (316–320). Und wie nicht anders zu erwarten, erfüllt Jabal al Lawz 26 von Möllers aufgestellten Kriterien, während die traditionelle Lokalisierung des Berges Sinai nur drei erfüllt, von denen auch noch zwei hinterfragt werden (333).

Es gibt eine Verfilmung des Buches aus dem Jahr 2001, die jetzt ins Deutsche übersetzt wurde („Der Fall Exodus“). In Vorbereitung ist eine dreistündige Neubearbeitung von Tim Mahoney unter dem programmatischen Titel „Die Exodus-Verschönerung“ (<http://www.exodusconspiracy.com>). Gegenüber diesem positivistischen Ansatz erscheinen selbst Bücher wie W. Kellers „Und die Bibel hat doch recht“ als bibelkritisch. Möller hat auf alles eine Antwort und als Naturwissenschaftler für exegetische Fragen kein Gespür. Auch bleibt die Rolle des Archäologen Wyatt im Buch recht nebulös. Kennzeichnend sind die ständigen Formulierungen wie „möglich“, „vielleicht“, „vermutlich“ und „wahrscheinlich“, mit denen die verschiedenen Indizien zu einem fantastischen Gesamtbild verbunden werden. Ein Hypothesengebäude muss nicht unmöglich sein. Aber ist es deshalb schon wahrscheinlich? Der Rezensent ist nicht überzeugt. Wer etwas Gediegenes und wissenschaftlich Fundiertes aus konservativer Perspektive lesen möchte, sei verwiesen auf die Bücher von J. K. Hoffmeier (*Israel in Egypt* und *Ancient*

Israel in Sinai) oder auf K. A. Kitchen: *Das Alte Testament und der Vordere Orient*, Gießen: Brunnen, ²2012.

Walter Hilbrands

Clyde E. Fant, Mitchell G. Reddish: *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible through Archaeological Artifacts in World Museums*, Grand Rapids, MI, Cambridge, U. K.: Eerdmann, 2008, kt., 471 S., \$ 28.00, 21,50

Dieses Buch ist, wie der Untertitel verrät, eigentlich ein Museumsführer, der alle wichtigen altorientalischen Texte zur Bibel und ihren heutigen Aufbewahrungsort kurz beschreibt. Es ist ein idealer Museumsführer, da er den genauen Standort in den einzelnen Museen angibt sowie auch deren Öffnungszeiten.

Die Anordnung der Texte orientiert sich mehr oder weniger an der chronologischen Reihenfolge. Sicherlich wird nicht jeder mit der Datierung der Texte übereinstimmen, aber sie gibt ein gutes Raster für die Anordnung. Angefangen wird mit den Schöpfungs- und Flutberichten: Enuma Elish, sumerische Schöpfungsberichte, Atrahasis-Epos, Gilgamesch-Epos und die sumerische Königsliste.

Im zweiten Kapitel werden Israels „Ursprünge“, der Exodus und die Landnahme behandelt. Hier findet man Texte oder auch Abbildungen wie: Ram caught in a thicket; Stein von Rosetta; Amarna-Tafeln in Auswahl; Stele des Amenophis IV. (Echnaton); Geburtslegende des Assyrers Sargon; die Mumie Ramses II.; Staatsvertrag zwischen Ramses II. und dem Hethiterkönig Muwatilis II.; Gesetzesstele Hamurabis; Mittel-assyrische Gesetze; Mernepthah-Stele; philistäische Kultstandarte; Zylinder-Siegel mit Abbildungen von El und Baal und den ugaritischen Baal-Erzählzyklus.

Das dritte Kapitel behandelt die Zeit der israelitischen Monarchie. Hier werden folgende Texte oder Abbildungen beschrieben: Gezer-Kalender; Mescha-Stele; Tell-Dan-Inschrift; Gedenktafel aus Elfenbein, die den Aramäer Hasael erwähnt; Monolith und schwarzer Obelisk Salmanassars III.; das Schema-Siegel aus Megiddo; Reliefs aus dem Nimrud-Palast Tiglat-Pileasers III.; Annalen Tiglat-Pileasers III.; Beschreibung des Khorsabad-Palastes Sargons II.; Siegel des Dieners König Usias; Hiskias Siloa-Inschrift; Heiligtum von Arad; Taylor-Prisma; Inschrift Sanheribs, in der der tributpflichtige Hiskia erwähnt wird; Stele Assarhaddons; Stele Assurbanipals; Zylinder-Siegel des Nabopolassars; Babylonische Chronik, die über den Fall Ninives und die Einnahme Jerusalems berichtet; Lachisch-Ostraka u. a.

Das vierte Kapitel behandelt das babylonische Exil: Nabonidus-Chronik; Zylinder des Nabonidus, der Belsazar erwähnt; die ugaritische Aqhat-Erzählung.

Das fünfte Kapitel deckt das Thema Poesie und Weisheitsliteratur ab. Hier werden die sumerische Spruchsammlung, das sumerische Liebesgedicht, die

Hymne des Osiris, der Dialog zwischen einem Mann und seiner Gottheit sowie die Erzählung des „babylonischen Hiob“ beschrieben.

Im sechsten Kapitel werden Texte und Gegenstände aus der persischen Zeit behandelt: Kyros-Zylinder, Darstellung von Bogenschützen, Kapitelle des Palastes aus Persepolis und eine Inschrift des Königs Artaxerxes II.

Das siebte Kapitel deckt die hellenistische Zeit ab: Statue und Kopf Alexander des Großen sowie Kopf und Münze Antiochus IV.

Das achte Kapitel mit über 100 Seiten ist das längste. Hier werden u. a. Statuen oder Texte beschrieben wie das Reiterstandbild des Cäsaren Augustus, Büste und Münze des Tiberius, das Fischerboot vom See Genesareth, Inschrift des Pontius Pilatus, Kreuzigung, Tempel-Inschriften aus Jerusalem, Brief des Apion, römische Staatsbürgerschaft, Inschrift der Synagoge von Korinth, eine Inschrift eines Politarchen, der Pergamon-Altar, die Statue des Trajan.

Im neunten Kapitel werden alte biblische Texte beschrieben: Silberamulett aus Jerusalem, Jesaja-Rolle aus Qumran, der Aleppo-Kodex, das wohl älteste Papyrus (P 52) des NT, der Kodex Sinaiticus, der Kodex Alexandrinus und das Thomas-Evangelium.

Ein zehntes Kapitel behandelt das aktuelle Thema: Originalfunde oder Fälschungen: das Jakobus-Ossuar, der elfenbeinerne Granatapfel und der Siegelabdruck des Baruch.

Das Buch schließt mit einer 10-seitigen Bibliografie und verschiedenen Indizes. Man darf von diesem Buch nicht zu viel erwarten. Es ist ein sehr guter Museumsführer, aber die Abbildungen der Texte und Gegenstände ist von sehr schlechter Qualität, wenn man von den farbigen Bildern in der Mitte des Buches einmal absieht. Die Stelen mit den Texten werden fast nur vom äußeren Erscheinungsbild beschrieben. Wenn ein Text in englischer Übersetzung angeboten wird, dann wird immer eine Übersetzung gewählt, die man auch bei Pritchard oder Hallo/Younger oder anderen nachlesen kann. Wertvoll ist aber, dass die Fundumstände gut beschrieben werden.

Helmuth Pehlke

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Andreas Schüle: *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)*, Zürcher Bibelkommentar, Zürich: Theologischer Verlag, 2009, kt., 173 S., 35,-

Wird ein so grundlegender biblischer Textabschnitt wie die Urgeschichte innerhalb eines recht dünnen Kommentars, 173 Seiten einschließlich Anhangs, abgehandelt, dann stellt sich vor allem die Frage, ob die Auswahl und Gewichtung, die der Autor vorgenommen hat, sinnvoll erscheint. Dies ist Andreas Schüle sehr

gut gelungen: Der Kommentar ist trotz gebotener Kürze gut lesbar, verständlich in der Argumentation und verzichtet weitgehend auf wenig zielführende zusätzliche Information.

In der Einleitung, auf 15 Seiten komprimiert, werden die wichtigsten Hinweise zum Verhältnis zwischen Urgeschichte und dem Buch Genesis geboten. Anschließend wird zwischen synchronem und diachronem Textprofil unterschieden, wobei hier noch einmal speziell nach priesterlichen und nicht-priesterlichen Texten und intertextuellen Bezügen gefragt wird. Hinweise zur altorientalischen Literaturgeschichte und zur Theologie der Urgeschichte runden die Einleitung ab. Innerhalb der Einleitung wird deutlich, vor welchem Horizont im anschließenden umfangreichen Kommentarteil die einzelnen Texte besprochen werden:

Ein Fokus liegt dabei einerseits auf den grundsätzlichen anthropologischen Aussagen der Urgeschichte: „Die Urgeschichte imaginiert die Welt und die Menschheit vor und – im Blick auf Gen 9–11 – an der Schwelle der Auffächerung in verschiedene Kulturen, Religionen und Nationen, und sie nützt diesen Imaginationsraum zur Reflexion darauf, was Menschsein in Gottes Schöpfung bedeutet. Sie zeichnet den Menschen als Mann und Frau, Eltern und Kinder, als Bruder oder ganz allgemein als Mitmenschen; sie thematisiert elementarmenschliche Regungen und Gefühle wie Zuneigung, Eifersucht, Unsicherheit, Gewaltbereitschaft, und sie stellt all dies in den großen Zusammenhang der Frage nach dem Guten und Bösen in der Welt.“ (11). Andererseits wird vor allem im Blick auf das Verhältnis der Urgeschichte zum Buch Genesis auf deren literarische und theologische Funktion innerhalb des Buches hingewiesen: „Sie bereitet die Darstellung der spezifisch israelitischen Traditionen – Väter- und Exodus-Erzählungen – durch die Reflexion auf die Schöpfung und das allgemein Menschliche vor. Zugespitzt könnte man sagen, dass die Urgeschichte ein humanistischer Prolog zur Erwählungsgeschichte Israels ist ...“ (12).

Bei der Entstehung der Urgeschichte geht Andreas Schüle „mit einiger Sicherheit davon“ aus, „dass die mythischen Stoffe der Urgeschichte älter sind als ihre literarische Fixierung in Gen 1–11“ (17) und entscheidet sich für ein Kompositionsmodell, bei dem diese älteren Traditionen zunächst innerhalb der P-Komposition zusammengefügt wurden, so dass die sogenannte Priesterschrift entstand, die dann später durch die nicht-priesterlichen Texte erweitert wurde, die „literarisch als Ergänzung und sachlich als Kommentierung des P-Textes fungieren.“ (18). Aus dieser redaktionsgeschichtlichen Perspektive ergeben sich zwei weitere Voraussetzungen für die Kommentierung: Die Urgeschichte selbst wird als später Text gesehen, „der über weite Strecken ‚im Rückblick‘ auf die geschichtlichen und prophetischen Überlieferungen Israels entstand“ (19), und es wird zwischen der Theologie der P- und der nicht-P-Texte unterschieden: „Für P ist die Ordnung der Welt erst durch Gottes Schöpferhandeln und dann auch durch die Einsetzung von Geboten (9,4–6) der Weg, das Böse in der Welt zwar nicht auszumerzen, aber doch zumindest so weit einzudämmen, dass der Bestand der natürlichen und sozialen Welt gewährleistet ist. Auf der nicht-priesterlichen Seite

wird zum Thema, wie trotz der bösen Menschenherzen zumindest ein relatives Maß an Gerechtigkeit möglich wird, wofür die Figur Noahs als Beispiel steht.“ (24f). Des Weiteren wird die Urgeschichte innerhalb des Einflussbereiches mesopotamischer Mythen gesehen, so dass vor allem für Gen 6–9 davon ausgegangen wird, „dass sowohl priesterlicher wie nicht-priesterlicher Text die Flutüberlieferung des Gilgamesch-Epos tatsächlich als schriftliche Tradition voraussetzen und auf einige von deren Details anspielen.“ (22).

Diese Vorgaben der Einleitung werden auch in der anschließenden Kommentierung fast durchweg umgesetzt. So wird konsequent zwischen den priesterlichen und nicht-priesterlichen Texten unterschieden und z. B. bei der Flut-Erzählung zusätzlich ein Exkurs zum Überlieferungsgeschichtlichen Problem geboten, ebenso werden immer wieder Parallelen zur altorientalischen oder auch griechischen Mythologie gezogen, z. B. bei der Kommentierung von Gen 6,1–4, und damit Besonderheiten der biblischen Texte erklärt. Die Gewichtung der Texte ist dabei gut gelungen: Gen 1 und „Die Menschheit in Eden“ (2,4–4,26) werden mit 24 bzw. 49 Seiten am ausführlichsten kommentiert. Zum Vergleich werden Gen 5,1–6,4 auf 14 Seiten, Noah und die Sintflut auf 35 Seiten und Gen 9,20–11,32 auf 21 Seiten erklärt. Dabei schließt sich Andreas Schüle in der Regel der neusten Forschung zur Urgeschichte an, wenn etwa in Gen 1,1–3 eine Übersetzung, die eine *creatio ex nihilo* nahelegen würde, abgelehnt und dafür eine Übersetzung gewählt wird, die auf eine *creatio contra nihilum* abhebt, also die Überwindung des Chaos durch das ordnende Handeln Gottes beschreibt. Sehr schade ist dabei, dass ausgerechnet die eigene Übersetzung des Autors wohl aufgrund eines Korrekturfehlers schwer verständlich ist: „Anfänglich, Gott schuf den Himmel und die Erdemachte [sic!] sich Gott daran, den Himmel und die Erde zu schaffen; die Erde war gestaltlos und wirr; der Geist Gottes bewegte sich über der Flut; da sprach Gott: ...“ (32). Einige wenige Exkurse z. B. zu Hieronymus Boschs „Garten der Lüste“ ergänzen den Kommentar noch hinsichtlich der Wirkungsgeschichte bedeutender Textabschnitte.

Am Ende bleibt festzuhalten, dass für eine tiefere wissenschaftlich-exegetische Auseinandersetzung mit der Urgeschichte der Kommentar von Andreas Schüle sicherlich „zu dünn“ ist. Dies ist auch gar nicht das Ziel der Kommentierung. Wer allerdings einen Eindruck davon gewinnen will, wie in der neueren universitär-geprägten alttestamentlichen Forschung die Urgeschichte untersucht und interpretiert wird, der wird bei Andreas Schüle fündig: Die Verbindung zur altorientalischen und griechischen Mythologie und die Unterscheidung zwischen priesterlichen und nicht-priesterlichen Texten stellen dort zwar keine „Säulen der Erde“, aber „Säulen der Exegese der Urgeschichte“ dar. So gesehen liefert der Kommentar kaum überraschende Ergebnisse, sondern fasst nachvollziehbar und gut verständlich die aktuelle Diskussion zusammen und bietet eigene Positionen, die wohl eher dem konservativen universitären Umfeld zuzuordnen sind.

Helmuth Pehlke

Christian Kupfer: *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste. Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22–17:7 und Numeri 11:1–20:13*, OTS 61, Leiden, Boston: Brill, 2012, geb., X, 290 S., 94,-

Kupfer legt mit diesem Band seine überarbeitete Dissertation von 2000 vor. Einige seitdem erschienene neuere Literatur wurde, sofern relevant, eingearbeitet.

Die Arbeit untersucht die Rebellionstexte der Wüstenerzählung in Exodus und Numeri in Bezug auf das in ihnen angelegte Management des Leseprozesses. Methodisch wendet sich Kupfer der Rezeptionsästhetik zu, da er sich ausgehend von der zugrunde liegenden Hermeneutik eine fruchtbringende Lektüre und eine dem Gegenstand angemessene Interpretation erhofft. Dabei vermeidet er eine Festlegung auf den einen oder anderen Theoretiker der Rezeptionsästhetik, besonders in Bezug auf den „implizierten Leser“, „Modellleser“, „intendierten Leser“ oder die „hypothetische Erst-Rezeption“ und auch auf eine „dogmatisch“ enge Hermeneutik. Eher sieht sich Kupfer dem rezeptionsästhetischen Modell als hermeneutischer Perspektive verpflichtet, ohne andere Perspektiven in ihrer Berechtigung zu negieren. Um der der Rezeptionsästhetik so oft unterstellten Beliebigkeit der Auslegungen zu begegnen, nimmt er U. Eco's Konzept der „Grenzen der Interpretation“ auf. Man kann zwar Texte zu allem Möglichen gebrauchen oder gar missbrauchen, doch ihrer Interpretation sind Grenzen gesetzt, wenn auch nicht die eine, einzig gültige Interpretation verifizierbar ist. Den Leser, den Kupfer seiner Arbeit zugrunde legt, nennt er „kooperierenden Leser“. Jener will in den Texten Sinn finden („kohärente Lektüre“), wobei er der Leitung des Textes folgt und versucht, Leerstellen und Widersprüche bei der Ermittlung des Sinnes zu integrieren.

Bei seiner Auslegung klammert Kupfer theologische, historische und die Textgenese betreffende Fragen zugunsten der Beschränkung auf die reine Erzählebene aus. Die resultierende Wahrnehmung der Wüstenwanderungserzählungen versteht Kupfer als Grundlage für alle weiteren Lektüren, seien sie diachron oder synchron. Dieser umfänglichste Teil der Arbeit ist letztlich nichts anderes als ein kommentierender Durchgang durch die behandelten Texte, wobei Kupfer vor allem Wert auf das sequenzielle Lesen der Texte legt. So versucht er, dem „normalen“ Leseprozess selbst zu folgen.

In einem kürzeren aber für die Untersuchung zentralen Teil folgt die systematische Auswertung der erfolgten Lektüre, um das Lesemanagement der Texte zusammenfassend zu beschreiben. Kupfer beachtet die folgenden literarischen Merkmale: die Schematisierung des Erzählmusters, die Erzählstrategie zusammen mit ihren expliziten Kommentaren, erzählerische Perspektiven, Leseridentifikation mit den internen Charakteren, inhaltliche Wiederholungen und Widersprüche, verschiedene Arten von literarischer Struktur, Spannungsbögen und schließlich den rhetorischen Effekt der eingestreuten Ätiologien. All diese Aspekte führen Kupfer letztlich dahin, die verschiedenen – und öfter als Störungen

empfundenen – Spannungen der Texte als dem Lesemanagement funktionell zugeordnet zu interpretieren. So bieten die Texte in ihrer jetzigen Form durchaus die Möglichkeit, als kohärente Einheit gelesen zu werden.

In einem letzten Teil wird die kompositorische Einbettung der behandelten Texte in den Pentateuch untersucht. Dieser Teil ist knapp gehalten, wohl aufgrund der beabsichtigten Ausklammerung aller weiterführenden theologischen Interpretationsebenen. Es wird lediglich auf diverse Stichwort- und Themenverknüpfungen zwischen den Rebellionserzählungen und ihren jeweiligen Kontexten hingewiesen. Besondere Beachtung findet dabei die Episode des Goldenen Kalbes und die Gesamtanlage des Numeribuches.

Kupfer gelingt mit seiner Arbeit eine profunde, nach vielen Seiten abgestützte und hermeneutisch nachvollziehbare Lektüre der ausgewählten Textgruppe. Besonders das vierte Kapitel mit seinem Entwurf einer Art Poetik dieser Texte kann sehr gut und gewinnbringend auf andere narrative Texte der Tora übertragen werden. Aber auch in der Einzelexegese der Rebellionstexte wird deutlich, wie die hermeneutische Grundlage der Rezeptionsästhetik zu einem auslegerischen Realismus führt, der zweierlei vermeidet: einerseits die traditionellen, bei der konkreten Texterklärung wenig hilfreichen, literarkritischen Exzesse der Textzerstückelung, aber eben auch die Tendenzen der Überinterpretation, die öfter in der jüdischen und älteren fundamentalistischen Auslegungstradition, aber auch in manchen strukturalistischen Ansätzen anzutreffen sind.

Gerade die Interpretation zu Num 11,4–35 verdeutlicht sehr gut Kupfers Ansatz. Die in der Auslegungsgeschichte bereits beobachteten Lesestörungen werden aufgenommen und in ihrer Bedeutung für die hier vorgelegte rezeptionsästhetische Lesart ernst genommen. Dies ist jedoch nicht bei allen Perikopen in gleichem Maß der Fall, sodass jene Brüche weiterhin, wenn auch eher unschwellig, als „uninterpretierte Lesestörungen“ übrig bleiben (z. B. zu Ex 17,1–7). Es wird deutlich, wie sehr Kupfer sich darum bemüht, seine selbst gesteckten Grenzen einzuhalten und eben nicht alles zu diesen Texten erklären zu wollen. Doch wird an einigen Stellen deutlich, dass diese Grenzen schwer einzuhalten sind. So lässt sich der Verzicht auf die Hilfe von Motiven und Traditionen schwer durchhalten (vgl. z. B. 88 zum Feuer Jhwhs). Auch der letzte Teil zur Einbettung der Erzählungen in ihren literarischen Kontext wirkt durch den Verzicht auf theologische bzw. thematische Zusammenhänge seltsam dünn.

Eine grundlegendere Frage ist möglicherweise die nach dem Bild des von Kupfer postulierten Lesers. Wie wahrscheinlich ist der kompetente und kooperative Leser eine Art *tabula rasa*, wie Kupfer es nahelegt? Kupfer selbst ist an diesem Punkt nicht immer konsequent. So war dem Leser wohl das Manna unbekannt, da er sich wie das Volk der Erzählebene wundert – andererseits weiß er etwas von dem Manna im Heiligtum/Tempel (vgl. 67–74). M. E. setzt (mindestens) Exodus einen Leser voraus, der durchaus über seine eigene Volksgeschichte Bescheid weiß. Dieses sich aus anderen Quellen speisende Vorwissen soll nun durch die Tora korrigiert bzw. aus neuer Perspektive wahrgenommen werden.

Insgesamt kann in Kupfers Arbeit ein sehr erfreuliches Beispiel einer Interpretation biblischer Texte gesehen werden, welche den Text bewusst nicht dominieren will, sondern „unter“ und „neben“ ihm bleibt und ihm so folgt. Gerade die Rezeptionsästhetik kann durch ihre Betonung des Lesers an die interpretatorische Verantwortung des Auslegers appellieren und so zu einer Ethik der Exegese führen, die vor allem durch Demut geprägt ist (Stichwort „kooperierender Leser“).

Stefan Kürle

Walter Dietrich: *Samuel. 1Sam 1–12*, Biblischer Kommentar AT VIII/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, Hb., 567 S., 149,-

Mit diesem Band liegt der erste von vier Teilbänden vor, mit dem die bekannte, vor fünfzig Jahren noch von Martin Noth begründete Reihe der BKAT einen Kommentar des Samuelbuches erhält. Die Komplettierung einer Reihe ist sicher verlegerisch wohl wünschenswert, jedoch haben bekanntlich nicht immer alle Bände dieselbe hohe Qualität; das wird auch bei diesem Band wieder schmerzlich bewusst. Inhaltlich folgt in diesem Teilband auf eine Einführung in die Samuelbücher (1–72) die Kommentierung der ersten 12 Kapitel von 1. Samuel nach diesen Abschnitten: 1,1–28 und 2,11a; 2,1–10; 2,11b–3,1a; 3,b–4,1a; 4,1b–22; 5,1–7,1; 7,2–7,1 und 8–12, letzterer Abschnitt untergliedert in 8,1–22; 9,1–10,16; 10,17,27; 11,1–15; 12,1–25. Die Trennung des Psalms der Hanna wie die Halbverteilung selbst bei übergreifenden Hauptabschnitten deutet bereits die Mentalität an, mit der in diesem Kommentar die Samuellerzählungen wahrgenommen werden.

Nach der Einführung will der Kommentar synchrone und diachrone Perspektiven auf die Samuelbücher nicht einfach nebeneinander oder gar gegeneinanderstellen, sondern zusammenführen. Ob das gelingen kann? Nach Walter Dietrich ist die diachrone literarhistorische Fragerichtung im deutschsprachigen Bereich „wohl eingeführt“, die synchrone literarische Forschung dominiert demgegenüber die englischsprachige Forschung sowie die vor-aufklärerische und jüdische Exegese. Walter Dietrich selbst ist mit Timo Veijola einer der Hauptvertreter der sog. „Göttinger Schule“ oder „Smend-Schule“ der Interpretation des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG). Die von Martin Noth postulierte Hypothese (1943) eines literarisch als ein Buch zusammengehöriges DtrG, das aus den Büchern Deuteronomium, Richter, Samuel und Könige besteht und im Exil zur Verarbeitung der nationalen Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und der Verschleppung der Bevölkerung nach Babylon von einem Autor als literarisch einheitliches Werk geschrieben wurde, ist danach zustimmend aufgenommen (G. von Rad; H. W. Wolff). Sie wird in der Göttinger Schule jedoch dahingehend modifiziert, dass das ursprüngliche Werk um eine weitgehende Bearbeitung

durch eine prophetische (DtrP) Schicht und eine darauf folgende priesterlich-nomistische (DtrN) Redaktion ergänzt wurde. Dieses Entstehungsmodell wird auch als Schichtenmodell bezeichnet. Im englischsprachigen Raum wird vorrangig das so genannte Block-Modell des DtrG vertreten, das nach F. M. Cross auch als „Cross-Modell“ bekannt ist. Danach ist das Buch in zwei Phasen entstanden, der erste Entwurf als Programmschrift der josianischen Restauration und Reform (Dtr1), das dann nach der Erfahrung der nationalen Katastrophe in der Exilszeit erweitert und überarbeitet wurde (Dtr2). In der Forschung sind beide Denkmodell seit Jahren kontrovers diskutiert, Kompromiss-Ansätze hat es bis heute eine Vielzahl gegeben, sie haben bisher zu keinem Lösungsansatz geführt, die Lage ist nach wie vor polyphon. Will man der DtrG-Hypothese überhaupt folgen, so wird diese kontroverse Vielheit der Stimmen im vorliegenden Kommentar kaum sichtbar, er steht fest in der Tradition der Smend-Schule mit ihrer literarkritischen Schichtenanalyse.

Die Kommentierung folgt dem Muster der bisherigen Kommentare der BKAT mit abschnittswisen umfangreicher Literaturangaben, einer eigenständigen Übersetzung gefolgt von textkritischen Erläuterungen. Die eigentliche Kommentierung gliedert sich in die Hauptabschnitte „Form“, „Ort“ und „Wort“. Unter *Form* wird auf literarästhetische und synchrone Aspekte eingegangen. Unter *Ort* die Entstehung der Texte nach literarkritischen Fragen diskutiert und unter *Wort* folgt dann jeweils eine darauf aufbauende weitere Erläuterung die gelegentlich auch wirkungsgeschichtliche Aspekte enthält, wie z. B. Darstellungen der Erzählungen in der Kunstgeschichte. Einzelfragen können in Exkursen erläutert werden. Die Flüssigkeit der Argumentation ist am stärksten bei der literarkritischen Schichtenanalyse, hier ist der Kommentator in seinem eigenen Forschungselement. Die literarkritische Sondierung ist es auch, die dem Kommentator den Zugang zu den Büchern primär erschließt.

Die synchrone und literaturwissenschaftliche Analyse, die dem in diesem Kommentar jedoch vorangestellt ist, kommt für den Rezensenten dagegen regelrecht steif, fast unbeholfen daher. Dies ist umso bedauerlicher als brillante literarische Interpretationen dieser komplexen Narrativtexte englischsprachig ja vielfältig und hervorragend ausgeführt vorhanden sind. In der *Wort*-Kommentierung ist die Interpretation oft abhängig von der Textfragmentierung durch die vorausgehende literarkritische Analyse. Was die theologische Interpretation der Einzelabschnitte im Aufbau des Samuelbuches als Ganzem betrifft, so finden sich gelegentliche Verweise, diese sind aber eher verhalten und selten innovativ und anregend oder über das hinausgehend, was nicht schon in den bisher bekannten Arbeiten angesprochen wurde.

Für den Rezensenten stellt die hier dominierende Forschungsrichtung der Schichtenanalyse zum Verständnis der Samuelttexte eine Sackgasse dar. Diese Blickrichtung scheint kaum in der Lage zu sein, der komplexen Erzählstruktur bei ihrer Darstellung der soziologischen Umbrüche Israels von einer Stämme-gesellschaft hin zu einem zentralistischen Staat angemessen nachzuspüren (wesent-

lich besser: Martin Buber). Auch den dahinter stehenden theologischen Fragen nach dem Verhältnis des Königtums Gottes zum entstehenden irdischen Königtum in Israel vermag eine vor allem von der Fragmentierung der Texte her denkende Wahrnehmung kaum gerecht werden. So kommt auch die theologische Begründung der davidischen Dynastie wenig in den Blick, die bereits im Eingangpsalm der Hanna und in der als Problemfolie vorliegenden Darstellung des Königtums Sauls angelegt ist. Die Stärke dieses Bandes liegt in seinen literarkritischen Beobachtungen. Wer die, anders als der Rezensent, allerdings für die Auslegung als tatsächlich relevant erachtet, findet hier einen gründlichen Diskussionsbeitrag.

Herbert H. Klement

Torsten Uhlig: *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action*, FAT II/39, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Br., 423 S., 84,-

Jesaja 6 ist ein häufig behandelter Text – nicht zuletzt wegen seiner wiederholten Verwendung im Neuen Testament. Im Rahmen der Jesaja-Forschung stellt jedoch die Verhärtungsthematik, die in Jes 6,8–10 angekündigt wird, ein größeres Problem dar. Dieser Thematik widmet sich Torsten Uhlig in vorliegender Monographie, eine Überarbeitung seiner an der Universität von Gloucestershire (England) unter der Leitung von Gordon J. Wenham (Cheltenham) und Hugh G. M. Williamson (Oxford) geschriebenen Dissertation. In neun Kapiteln unterschiedlicher Länge bietet er eine neue Erklärung des Verhärtungsauftrags in Jesaja 6 und eine Untersuchung seiner thematischen Auswirkungen in fünf späteren Abschnitten des Großjesajabuches.

Uhligs Überblick der Beiträge und Schwäche früherer Studien im 1. Kapitel beginnt im Jahr 1955 mit Franz Hesse und betont die wachsende Erkenntnis der Vielzahl der jesajanischen Verhärtungstexte. (Hier stellt sich die Frage, ob kein Ausleger vor 1955 etwas Erwähnenswertes zum Thema geschrieben hat.) Uhlig stellt zunächst die für ihn grundlegenden methodischen Ansätze von Paul Ricoeur (hermeneutischer Bogen, Textmodell), von Austin-Searle (Sprechakte, besonders in A. Wagners Anwendung für biblisches Hebräisch) und der Rhetorischen Kritik recht kurz dar. Er setzt voraus, dass ein prophetisches Buch vorwiegend für mündliches Vortragen vor einem breiten Publikum verfasst wurde und als „eine kommunikative Handlung“ Gottes durch den Propheten zu verstehen sei (20–22).

Im 2. Kapitel versucht Uhlig das Jesaja-Buch als Ganzes zu verstehen: Mit 515 v. Chr. als *terminus ad quem* (42) wird es verfasst, um politische, gesellschaftliche und religiöse Probleme dieser Zeit anzusprechen. Der Agent dieser

kommunikativen Handlung ist nicht Jesaja selber, sondern eine zweite prophetische Stimme, von deren Beauftragung Jes 40 berichtet (46). Dieser Sprecher vermittelt sowohl die Kommunikation des Jesaja (Kap. 1–39) als auch seine eigene (Kap. 40–66) an zwei verschiedene Gruppen von Adressaten – Israeliten in Babel (Kap. 40–55) und Israeliten in Juda (Kap. 56–66, S. 54–55) –, um die „konnektive Gerechtigkeit“ (d. h. den Tun-Ergehen-Nexus) des Volkes wiederherzustellen.

Im 3. Kapitel wird Uhligs Deutung von Jes 6,9–10 dargelegt: Durch Jesajas „kommunikative Handlungen“ wird er sein Volk verhärten, bis der „heilige Same“ (V. 13) entsteht. (Das Volk selbst ist schuld an der pervertierten Kommunikation, V. 5.) Jes 1–39 stellt nun diese „kommunikative Handlung“ dar. Folglich werden die Adressaten von sowohl Kap. 40–55 als auch Kap. 56–66 als „blind, taub und unwissend“ angeredet. Auf diese Weise wird das Großjesajabuch durch die Verhärtungsthematik vereint.

Statt weitere erwähnenswerte Texten im ersten Teil zu behandeln (z. B. 29,9–10,18 oder 32,3), setzt Uhlig in Kapitel 4–8 seine Entfaltung dieser Thematik in Jes 40–66 fort, nämlich in Jes 42,14–44,23 („die Verhärteten zu Zeugen setzen“); 44,24–49,13 („die Verhärteten vor der Rückkehr charakterisieren“); 49,14–55,13 („der individuelle Knecht und die Überwindung der Verhärtung“); 56,9–59,21 („die Verhärteten im Heimatland – Charakterisierung und Umkehr“); und 63,7–64,11 („die immer noch Verhärteten aufdecken“). Diese Überschriften machen deutlich, für wie zentral Uhlig die Verhärtungsthematik für das ganze Buch erachtet. Auch wenn er die Existenz weiterer Hauptthemen anerkennt, die mit dieser Thematik verflochten sind, betont er wiederholt, dass letztere im Mittelpunkt des „kommunikativen Vorgangs“ des jeweiligen Abschnittes steht.

Da er zu Jes 6 aufzeigt, wie wichtig „die Wahrnehmung“ und „die Kenntnis / das Verständnis“ für die Verhärtungsthematik sind, beginnt er jedes dieser fünf Kapitel mit einer Liste der Wörter (und Texte), die zu diesen semantischen Feldern gehören. Einerseits wird diese Thematik allmählich zum begrifflichen Schwamm, der fast alles im Buch aufzusaugen vermag. Andererseits fungiert sie als eine Linse, wodurch man verschiedene Details auch in bekannten Texten klarer sieht. In dem sogenannten „vierten Knechtslied“ beispielsweise (242–245) wird für diejenigen, die mit der „Wir-Stimme“ in Jes 53,1–10 einstimmen, die Verhärtung überwunden, da ihr Verständnis vom Knecht dann mit der Einstellung JHWHs in Einklang gebracht wird. „Durch die Kenntnis in ihm“ (53,11a) – dass er wegen ihrer Taten gelitten hat – erfahren sie im Gegensatz zu Jes 1,5–6 und 6,10 endlich „die Heilung“ (53,5). Doch zeigt Jes 63,7–64,11, dass trotz des für viele wirksamen „kommunikativen Vorgangs“ einige im Volk bis zum Ende verhärtet bleiben. Dennoch gibt es eine Hoffnung der Verwandlung für diejenigen, die *das Jesajabuch* selbst lesen (314–315).

Zum Schluss versucht Uhlig die Verhärtungsthematik theologisch aufzuarbeiten: „Die Sünden der Adressaten bewirken, dass sie die verständliche Offenbarung des Gerichts YHWHs nicht zu verstehen vermögen“ (321). Mir scheint,

dass Uhlig dabei die Wichtigkeit der *Redesünden* des Volkes überbewertet. Auch „entdeckt“ er eine zu einheitliche Entwicklung der Verhärtungsthematik im Laufe des Großjesajabuches, u. a., indem er relevante Texte in Jes 1–39 bewusst unbeachtet lässt. Dieses prophetische Buch ist so themen- und umfangreich (auch abgesehen von seiner umstrittenen Kompositionsgeschichte), dass eine gradlinige Entfaltung irgendeines Themas unwahrscheinlich ist. (Siehe z. B. dazu R. L. Schultz, „Nationalism and Universalism in Isaiah“, in H. G. M. Williamson und D. L. Firth (Hg.): *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Nottingham: InterVarsity Press, 2009, 122–144.) Doch hat Uhlig in seiner Monographie überzeugend gezeigt, wie wichtig die Verhärtungsthematik für das *ganze* Jesajabuch ist und wie wir mit dieser „Linse“ manche Texte besser lesen können. Bei einem gewaltigen Buch wie Jesaja sollten wir jede solche Hilfe dankbar entgegennehmen, auch wenn wir Uhligs Meinung zur Datierung und Absicht der Endredaktion nicht teilen!

Richard Schultz

Katrin Ott: *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament*, BWANT 185, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, Pb., 212 S., 29,80

Georg Fohrers *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1944, 1953, 1968²) ist bis in unsere Tage das Standardwerk zum Thema im deutschsprachigen Raum. Im englischsprachigen Raum kamen in den letzten beiden Jahrzehnten zwei Monographien hinzu, nämlich Walter D. Staceys *Prophetic Drama in the Old Testament* (1990) und Kelvin G. Friebels *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (1999). Für den französischsprachigen Raum wäre noch Samuel Amsler wenig beachtete Arbeit *Les actes des prophètes* (1985) zu nennen. Nach einer kurzen Zusammenfassung des Forschungsstandes greift Katrin Ott diese wichtige Fragestellung nach prophetischen Handlungen mit ihrer in Marburg eingereichten Dissertation auf, um „eine positive Typologie zu entwerfen“ (34). Der lobenswerte Ausgangspunkt ihrer Arbeit ist dabei nicht eine Abgrenzung von anderen Forschungsarbeiten, sondern eine Hinwendung zu den alttestamentlichen Quellen (15).

Im ersten Kapitel entwickelt die Verfasserin dazu zunächst eine Definition (17–28): „Eine prophetische Analogiehandlung ist eine von einem Propheten selbst im göttlichen Auftrag ausgeführte Tätigkeit mit dem Ergebnis Tat, durch die der Prophet mit einer Kommunikationsabsicht eine an ihn ergangene göttliche Botschaft mittels Analogie nonverbal an (einen) Dritte(n), die (den) eigentlichen Adressaten, übermittelt“ (28). Außerdem stellt sie eine Kategorisierung alttestamentlicher Textstellen (28–30) vor. Zum einen liegen direkte (an, mit und ohne Objekt) und indirekte (Handlung an einem Symbol oder Inszenierung einer

Metapher) Handlungen vor. Ott reduziert die potentiell vierzig auf einen Corpus von vierzehn Perikopen, die sie als prophetische Analogiehandlungen beschreibt (30–31). Den Rest fasst sie als symbolische Handlung, Zeichenhandlung oder prophetische Handlung zusammen. Die Gründe für die Ausgrenzung der 26 Textstellen werden auf S. 35–76 mit einer tabellarischen Zusammenfassung auf S. 77 dargelegt.

Bevor die Verfasserin die vierzehn Textstellen im Einzelnen bespricht (91–159) und hinsichtlich der Frage der Ausführung (161–163), der Einordnung (163–169), dem Verhältnis zu *'ôl* und *môfēt* (169–171), dem Verhältnis von Prophetie und Magie (Fohrers These) (172–175) und dem Verständnis von Prophetie (175–177) auswertet sowie theseartig zusammenfasst (179–181), diskutiert sie die Form und Überlieferung prophetischer Analogiehandlungen (78–85) sowie das Verhältnis von biblischer zu altorientalischer Prophetie (86–90). Aufgrund der weitverbreiteten Annahme, dass uns gewachsene Texte im AT vorliegen, unterscheidet Ott mit Blick auf die erste Frage die Handlung selbst vom mündlichen und vom schriftlichen Bericht darüber. So setzt sie im Konsens mit vielen Alttestamentlern voraus, dass die Texte „zum Teil Umformungen mündlicher Berichte in die schriftliche Form [sind]; zum Teil haben sie keine mündliche Vorgeschichte beziehungsweise diese ist nicht mehr erkennbar. Einige sind literarische Fiktion“ (78).

Hinsichtlich der Form diskutiert die Verfasserin die Elemente Befehl, Erklärung und Ausführungsbericht als „redaktionell beliebig einsetzbare Variable, die je nach literarischen Kontext eingesetzt wurden oder nicht“ (81). Dabei unterscheidet sie die Erklärung von der Deutung. Die Erklärung „nimmt wörtlich Bezug auf die Handlung“ und will die Analogie sichtbar machen, die der Handlung zugrunde liegt. Deutungen hingegen weisen über das Ereignis hinaus und – so die Voraussetzung Otts – „sind durchweg historisch späte Konstrukte, aktualisieren für ihre Zeit und berücksichtigen meist schon den größeren Kapitel- und/oder Buchkontext“ (80). Diese Unterscheidungen sind eng verbunden mit der Annahme der Verfasserin, dass die Decodierung der Analogiehandlung Aufgabe des Adressaten ist (23, 168) und nicht vom Propheten (direkt) geleistet wurde, und zwar mit der Konsequenz: „Die prophetische Handlung wäre dann das Geoffenbarte selbst“ (164) oder „eine Art, Botschaften zu übermitteln“ (169). *Sie dienen also nicht der Veranschaulichung einer verbalen Botschaft, sondern sind die Botschaft selbst.*

Mit dieser pointierten Perspektive gelingt Ott es sehr gut, die Herausforderung prophetischer Verkündigung in vielen Situationen der alttestamentlichen Zeit zu erfassen. Propheten mussten Aufmerksamkeit erregen und Überzeugungsarbeit leisten, weil ihre Botschaft selten den Erwartungen entsprach (vgl. 165). Ott spricht von Desillusionierung, „Ent-täuschung“, Überraschung oder Provokation durch die Propheten. Dem ist voll und ganz zuzustimmen. Auch die Bedeutung prophetischer Analogiehandlungen in einer Kultur, in der die Rolle der Schrift geringer einzuschätzen ist als bei uns, wird dadurch greifbarer. Dort werden mehr

Sinne angesprochen. Ob es deswegen angemessen ist von einer „Performancekultur“ (166) zu sprechen, wäre sicherlich noch zu diskutieren. Anregend ist die Perspektive allemal. Auf jeden Fall sollten die verschiedenen Möglichkeiten der Wahrnehmung (hören, sehen, fühlen/berühren, riechen/schmecken) nicht allzu schnell und geradezu leichtfertig voneinander getrennt werden: „In Performancekulturen werden die Medien nach Möglichkeit kombiniert“ (167).

Otts wertvolle und hoffentlich die Forschung anregende Perspektive hat damit grundlegende Bedeutung für die Beschreibung von Propheten und Prophetie. Man sollte Prophetie nicht alleine über das (verkündigte) Wort definieren, sondern umfassender begreifen (177). Ob man ihr in der Rede von einer Gleichberechtigung anderer Möglichkeiten folgen *kann* oder *sollte*, wäre zu diskutieren. Dies hängt unter anderem von der Bewertung der weichenstellenden Voraussetzung oder Vermutung ab, dass die Handlung alleine stehen kann und vom Adressaten zu decodieren ist.

Sicherlich kann man die eine oder andere Behandlung einer Textstelle und damit verbundene Einzelfragen diskutieren. Es ist Otts nicht geringer Verdienst, dass sie für solche Diskussionen eine methodisch saubere, nachvollziehbare und fokussierte Arbeit vorgelegt hat. Ihr ist für diese anregende Studie zu einem wichtigen Thema zu danken.

Heiko Wenzel

Thomas Ehlert: *Das Buch Haggai*, Raymond R. Hausoul: *Das Buch Maleachi*, Edition C, Bibelkommentar, Altes Testament 43, Witten: SCM R. Brockhaus, 2011, geb., 531 S., 19,95

Ausgezeichnete Kommentare zu Haggai und Maleachi mit guten Anregungen zu Predigten und Bibelstunden können in die Hände von interessierten Pfarrern, kirchlichen Mitarbeiter und Laien übergeben werden. Nach dem Studieren dieser Kommentare von Thomas Ehlert und Raymond R. Hausoul kennt man die beiden Prophetenschriften von Haggai und Maleachi aus dem 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. eingehend und weiß um die darin enthaltenen Botschaften, aber auch um die verbleibenden Geheimnisse und Fragen Bescheid. Sie regen an, diese Prophetenworte mit Freunden und Gemeindegliedern zu teilen und sie zusammen mit ihnen eingehend zu studieren.

Beide Kommentatoren geben sich Mühe, schwierige Texte, die verschiedene Deutungsmöglichkeiten zulassen, eingehend zu prüfen, verschiedene Sichten darzustellen und die eigene gut zu begründen. Etwas gewöhnungsbedürftig ist, dass „Jahwe Zebaoth“ bei Ehlert mit „Jahwe der Heerscharen“ wiedergegeben wird, bei Hausoul mit „Jahwe der Kriegsmächte“. Beide Übersetzungen sind möglich (335–337).

Der Prophet Haggai datiert seine Prophetien auf den Tag genau, nämlich umgerechnet auf den 25. August (Hag 1,1), den 21. September (Hag 1,15a) und den 18. Dezember 520 v. Chr. (Hag 2,10.18.20), also in eine Zeit nach dem babylonischen Exil (nach 587/6 v. Chr.) und nach dem Erlass des persischen Königs Cyrus, der es den verschleppten Volksgruppen erlaubte, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren (539 v. Chr.). Haggai erhält das Wort Jahwes an den Statthalter Serubbabel, einen Nachkommen Davids, und an den Hohepriester Josua, dass der Tempel in Jerusalem wieder aufgebaut werden solle. Die Niederschrift der Prophetien Haggais datiert Ehlert mit vielen neueren Forschern vor der Tempelweihe im Jahre 515 v. Chr., weil diese auffallender Weise nicht erwähnt wird, obwohl diese Schrift vor allem dem Tempelbau gewidmet ist (27–33). Wertvoll ist die zeitliche Zusammenschau von Haggai, Sacharia und Esr 6,15 (58f), sowie die Verbindungslinien von Haggai zu Qumran und zum Neuen Testament (63–70). Nicht ganz überzeugend ist dagegen die Deutung von *bajôm hāhu'* in Hag 2,23 als „heute“ (272f). Besser man bleibt bei der Übersetzung „an diesem Tag“, auch wenn die Prophetie offenbar weder zum damaligen „heute“ noch „an diesem Tag“ bezogen auf Hag 2,21–22 eintraf, sondern erst im kommenden Christus ihre endgültige Erfüllung erfährt (so auch Ehlert, 283f).

Zur Aktualisierung der Prophetien überträgt Ehlert den Tempelbau auf den Bau von christlichen Gemeinden, was dem Leser manch wertvolle Anregungen gibt. Mit dem Ausblick auf den Messias, der sich in Serubbabel als Vorläufer offenbaren soll (Hag 2,23), wird die Botschaft dieses Propheten auf Jesus Christus fokussiert (283–285). Sinnig und stimmig schließt Ehlert mit dem Lied von Zinzendorf: „Wir wolln uns gerne wagen ...“, das den Leser ermuntert, die Botschaft Haggais in die Tat umzusetzen und in der Kraft des Messias den geistlichen Tempel Christi zu erbauen.

Beim Kommentar zu Maleachi von Hausoul vernimmt man gleich zu Beginn, dass Maleachi nicht unbedingt ein Name sein muss, sondern einfach „mein Bote“ bedeuten kann. Hausoul entscheidet sich dann zu Recht für den Namen, fragt sogar nach dem „Nachnamen“ (312) – solche gab es damals noch gar nicht – und meint damit natürlich den Patronym, das heißt den Namen des Vaters (siehe 310). – Bei diesem Propheten aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. (313–316) geht es um zentrale theologische und ethische Themen: Gleich zu Beginn wird auf die voraussetzungslose Erwählung Jakobs im Gegensatz zu Esau hingewiesen (Mal 1,2f). Für Hausoul muss aber die erwählende Allmacht Gottes immer zusammen mit der Verantwortung des Menschen gesehen werden (357). Dann geht es vor allem um die Priester, um ihre unheiligen Opfer (Mal 1,6–14) und um ihre Nachlässigkeit bezüglich des Thoragehorsams (Mal 2,8f) im Gegensatz zum erstewählten, vorbildlichen Priester (Mal 2,4–6), in dem Hausoul eine Anspielung auf Pinhas, den Sohn Aarons sieht (396, 400–404). Der Bibelleser soll aber dabei nicht einfach an die heutigen „Priester“ – also Pfarrer und sonstige kirchliche Amtspersonen – denken, sondern auch an sich selbst und an die eigenen Unzulänglichkeiten (406). Zudem findet man bei Maleachi das Thema der Eheschei-

dung (Mal 2,11–16) und des Zehnten (Mal 3,8–10). Bei der Prophetie vom kommenden Tag des Gerichts (Mal 3,19–21) weist Hausoul darauf hin, dass damit letztendlich Hölle und Himmel gemeint sind, was ewige Qual (Apk 14,10–11; 20,11–15) und ewige Glückseligkeit (Apk 21,1–7) bedeutet (siehe 495).

Beide Kommentatoren zeigen ein breites Wissen über die damalige zeitgenössische Literatur, die griechischen und lateinischen Schriften, Qumran, jüdische und frühchristliche Traktate und beziehen auch die Reformatoren Luther und Calvin mit ein, wobei sie sich wo immer möglich an den Originaltexten orientieren. Oft werden Querbeziehungen zu ähnlichen Bibeltexten aufgezeigt, was einem an der Bibel interessierten Leser besonders wertvoll erscheinen wird. Es ist zu wünschen, dass dieses Buch ein Segen für möglichst viele Leser sein wird.

Walter Gisin

Walter Hilbrands (Hg.): *Sprache lieben – Gottes Wort verstehen. Beiträge zur biblischen Exegese*, Festschrift für Heinrich von Siebenthal, Gießen, Basel: Brunnen Verlag, 2011, Pb., 347 S., 30,-

Mit Hochachtung und Dankbarkeit äußern sich Walter Hilbrands und Helge Stadelmann in ihrem Vor- bzw. Geleitwort dem Jubilar Heinrich von Siebenthal gegenüber, der an den theologischen Hochschulen der STH Basel und der FTH Gießen die alten Sprachen unterrichtet.

In einem großen Spannungsbogen beginnend mit dem Sinn des Theologiestudiums über Themen des Alten und Neuen Testaments bis hin zur Musik in der ersten christlichen Gemeinde stellen die 17 Autoren der verschiedenen Artikel ihre äußerst anregenden Überlegungen (sechs davon in Englisch) mit tiefgreifender und breiter Fundiertheit dar.

Joel White und Thorsten Moritz reflektieren über den Graben, der sich für Studierende zwischen Studium und geistlichem Leben (White) bzw. zwischen Studium und Dienst in einer christlichen Gemeinde (Moritz) auftut. White findet im Epheserbrief ein „vorzügliches Modell für eine integrative Vorgehensweise“ (17), und Moritz in neueren sprachwissenschaftlichen und philosophischen Studienrichtungen wie z. B. der Sprechakttheorie, der Hermeneutischen Geographie, der Unterscheidung zwischen dem Implizierten und dem Empirischen, der Hermeneutik in Geschichten („Storied“ Hermeneutics) etc., die den aktuellen Bezug stärker ins Auge fassen.

Im Alten Testament befassen sich die Aufsätze von Julius Steinberg und Helmut Pehlke mit Themen aus der Genesis. Steinberg untersucht die „architektonischen Bauformen“ in Gen 1–4 und zeigt vor allem numerische (Zahlensymbolik mit 3, 7, 11, etc.), repetitive (z. B. die Wiederholung von Toledot oder Mensch, Frau, Schlange) und chiasmatische Stilmittel auf, mit denen eine literari-

sche „Architektur“ des Textes erstellt wird. – Pehlke fragt sich ob die Todesstrafe aufgrund von Gen 9,6 begründet werden kann; er verneint es aufgrund des Kontextes und weil er das כ von אֲדָמָה als beth pretii und nicht als instrumenti deutet (81f), im Sinne von „Wer Menschenblut vergießt, muss mit seinem eigenen Blut dafür einstehen“, wobei das Gericht Gott überlassen werden soll. – Tina Arnold sieht im Rahmen des Deuteronomiums (Dtn 4 und 29–30), in den der Moab-Bund eingeschlossen ist, die zentralen theologischen Aussagen verankert, dass JHWH seinem Volk Israel einerseits Heil zuspricht, wenn es den Bund einhält, andererseits seinem Volk das Heil unkonditioniert aufgrund der Erwählung garantiert. – Alan Millard definiert Psalm 23 als Lied zu Ehren eines Vertragskönigs (covenant king). Sein dazu beigebrachtes Vergleichsmaterial aus Keilschrifttexten von ca. 2200–500 v. Chr. ist beachtlich. – Howard Marshall fragt sich, wie Psalmen bei ihrer Zusammenstellung und ihrem Gebrauch in vorchristlicher Zeit, in der ersten christlichen Gemeinde und im Mittelalter von Juden und Christen jeweils für ihre Zeit gedeutet wurden. Das können Grundlagen für die heutige Hermeneutik sein. – Das Motiv des Hervorsproßens (*sprouting*) der ersehnten Rettung durch den Messias untersucht Eddy Lanz beginnend im vermuteten Ursprungstext 2Sam 23,1–7, ein Text, der in Ps 132,17 und den Propheten bis ins Neue Testament in Lk 1,67–79 fortgewirkt hat. – Um vor allem linguistische Studien handelt es sich bei den Aufsätzen von Carsten Ziegert betreffs der LXX-Übersetzung von Jon 1,9: „Ich bin ein Knecht“, statt „ich bin ein Hebräer“, Thomas Renz über die rote Farbe in Nah 2,4 und das Motiv des „Lion king“ und Heiko Wenzel bezüglich der Übersetzung von לָחַץ in Sach 1,4, das er gut begründet mit „hört auf“ wiedergibt. Auch diese Aufsätze sind mit großem Gewinn zu lesen!

Die folgenden Aufsätze betreffen das Neues Testament: Hans F. Bayer sieht den Grund der von Markus überlieferten südphönizischen und ostjordanischen Reisen Jesu einerseits darin, dass dahinter die Landausdehnung zur Richterzeit steht, andererseits dass auch in diesen Gebieten Juden lebten, zu denen Jesus sich gesandt wusste. – Dann vergleicht Marius Reiser die zwei ähnlich klingenden Logos-Enkomien von Isokrates in Nikokles 5–9 und von Johannes in Kapitel 1 miteinander. Bei Isokrates ist der Logos die in der Natur vorhandenen Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge; bei Johannes ist dieser Logos eine Person, Gott selbst, oder als Wort sogar der Exeget Gottes schlechthin (225). – Armin D. Baum geht der Frage nach, wie die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) ins Johannesevangelium eingedrungen ist. Aufgrund von externen und internen Evidenzen ist er der Ansicht, dass sie von einem Jünger des Herrn über einen Schüler dieses Jüngers zu Papias gekommen, parallel dazu im Hebräerevangelium aufgenommen und nach 100 n. Chr. dem Johannesevangelium eingefügt wurde.

An diese Aufsätze fügen sich wie als „Dessert“ noch zwei musikalische Themen an: Walter Hilbrands referiert mit großer Kenntnis und gut verständlichem musik-technischen Vokabular über „Johann Sebastian Bach als Ausleger der Bi-

bel in seiner Johannes Passion“. Man könnte sich anschließend gleich zurücklehnen und das Oratorium genießen! – Zum Schluss informiert Eckhard J. Schnabel eingehend darüber wie die frühe Kirche gesungen hat und welche musikalischen Instrumente sie verwendete, von welchen Institutionen (Tempel, Synagoge) und Kulturen (jüdische, griechische, römische) sie beeinflusst wurde. – Zwischen diesen Aufsätzen findet sich das Thema von Philipp F. Bartholomä über die Autorschaft des 2. Thessalonicher-Briefes. Unter anderem aufgrund von 2Thess 2,2 und 3,17 kann er gut begründen, dass Paulus der Autor dieses Briefes sein muss.

Walter Gisin

Rainer Kessler: *Maleachi*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2011, geb., 325 S., 65,-

Rainer Kesslers Kommentar zu Maleachi will die bisherige Forschung zu diesem Prophetenbuch zusammenführen (10). Das gelingt ihm durch seine aufmerksame Arbeit am Text, die hilfreiche Darstellung der wesentlichen Sekundärliteratur sowie die differenzierten Auseinandersetzung. Seine wertschätzende Annäherung an das Buch hebt sich damit von den nicht selten recht negativen Bewertungen in der Auslegungsgeschichte ab.

Die Einleitung behandelt das Buch unter sechs Gesichtspunkten. Kessler identifiziert das Diskussionswort als die Maleachi eigentümliche Gattung und beschreibt seine Elemente, Vorgeschichte, Redeebenen und Kommunikationsstruktur (41–51). Die „Maleachi-Schrift“ als Ganzes (51–61), ihre Stellung im Kanon (61–73) sowie ihre Stellung in der spätpersischen Zeit (74–87) sind weitere Schwerpunkte neben den Gedanken zur Überlieferung des Textes (73–74) und zur heutigen Lektüre des Buches (87–92).

Kessler legt nachvollziehbare und anregende Argumente für die Einheitlichkeit des Textes vor und schließt Mal 1,1 ein (58–59). Da die abschließenden Verse nicht im Diskussionsstil verfasst sind und den Horizont über das hinaus erweitern, was vorher diskutiert wurde, beschreibt Kessler diese als (zweigeteilten) Anhang (Mal 3,22 und 3,23–24). Dies kann – so betont er – aber nicht zwingend mit einer negativen Klärung der Verfasserfrage gleichgesetzt werden. Aufgrund der vertretenen Einheitlichkeit von Mal 1,1–3,21 und den angeführten Unterschieden, geht Kessler aber von sekundären Ergänzungen aus (303).

In der Diskussion um die Abfolge der Diskussionsworte (51–53) legt Kessler überzeugend dar, dass diese nicht beliebig sondern am angemessensten als eine Kombination einer linearen und einer konzentrischen Struktur zu beschreiben ist (53). Dabei betont er die Gemeinsamkeiten von Abschnitt I (1,2–5) / VI (3,13–23), II (1,6–2,9) / V (3,6–12) und III (2,10–16) / IV (2,17–3,5). Diese kombiniert

er mit der linearen inhaltlichen Verkettung der einzelnen Abschnitte. Die Gedankenfolge entwickelt sich entlang einem Zusammenspiel dreier Themenfelder oder „Cluster“ (*Segen, Gabe und Gerechtigkeit*), deren Gedanken in anderen Abschnitten teilweise aufgenommen und in gewisser Weise im letzten Abschnitt zu einem Abschluss kommen (3,13–21). Kesslers Beobachtungen und Schlussfolgerungen können als Anregung dienen, andere Texteinheiten im AT auf solch eine Kombination hin zu untersuchen. Auf diesem Wege erscheint eine ausgewogene und angemessene Beschreibung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in einer konzentrischen Struktur möglich und gewinnbringend.

Sowohl die einführenden und grundsätzlichen Ausführungen zu literarkritischen Modellen (59–61) als auch die Bemerkungen und Diskussion zu den einzelnen Stellen sind insbesondere methodisch wertvoll. Kessler identifiziert regelmäßig Voraussetzungen, die in der literarkritischen Arbeit angelegt, aber selten direkt benannt werden. Die Ausführungen, welche verstreut in der Auslegung zu den jeweiligen Versen zu finden sind, lesen sich zusammengenommen fast wie Handreichungen zu literarkritischen Einzelfragen, aber auch und vielleicht insbesondere wie eine grundsätzliche Reflexion zum methodischen Vorgehen literarkritischer Arbeit und ihren Voraussetzungen. Kesslers Überzeugung der Einheitlichkeit von Mal 1,1–3,21 wird damit wiederholt untermauert und verteidigt.

Der Kommentar hätte noch wertvoller sein können, wenn Kessler auch bei der Frage der Intertextualität die Voraussetzungen und die methodischen Herausforderungen der Identifizierung von Bezugstexten weiterführend diskutiert hätte. Die Einführung und die Ausführungen zu den einzelnen Stellen geben im Moment vor allem ein Sammelsurium von möglichen Bezügen wieder. Diese werden jeweils im Einzelfall abgewogen, was scheinbar Kesslers Anliegen und methodisches Vorgehen ist. Allerdings wünschte man sich mehr weiterführende Bemerkungen, *welche* Kriterien hinreichend für eine Identifizierung eines Bezuges sind. Dies gilt insbesondere angesichts der Vielfalt an möglichen Textbezügen, wie sie beispielsweise Andrew Hill in seinem Kommentar auf über zehn Seiten zusammengestellt hat.

Kessler gelingt es in seinem Kommentar die Behandlung einzelner Abschnitte in ihrer Bedeutung auch ins Gespräch mit gegenwärtigen theologischen Fragen zu bringen. Dies fordert und fördert weiteres Nachdenken. Die Beschäftigung mit der Prophetenschrift scheint neben den klaren Überzeugungen Kesslers auch von einer angenehmen Zurückhaltung geprägt zu sein. An einigen Stellen schließt Kessler die Diskussion exegetischer Fragen mit dem Gedanken, dass der Text so manche Frage der Exegeten nicht beantwortet. So bleibt der Text wohl unbestimmter, als es manch ein Ausleger haben will.

Zwei Beobachtungen fallen in diesem Kommentar auf. Zum einen hat Kessler keine Schwierigkeiten, seine eigene Position aufgrund seiner Beschäftigung mit dem Text zu korrigieren und kündigt eine Veränderung der von ihm verantworteten Übersetzung von Mal 2,16 in der Bibel in gerechter Sprache an (216). Zum

anderen rezipiert Kessler auch evangelikale Literatur und setzt sich damit an einigen Stellen kritisch und sachlich (beispielsweise 280) auseinander. Beides findet man in deutscher Kommentarliteratur selten.

Wer auf der Suche nach einer originellen Beschäftigung mit diesem Prophetenbuch ist, die sich grundsätzlich von allem Bisherigen abhebt, wird bei der Lektüre dieses Kommentars nicht fündig werden. Vielmehr gelingt es Kessler, seine Interpretation auf dem Hintergrund einer aufmerksamen Lektüre des Buches und in der sachlichen und hilfreichen Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur sehr gut nachvollziehbar zu präsentieren. Dafür ist ihm zu danken.

Heiko Wenzel

4. Theologie

Rüdiger Jungbluth: *Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament*, BWANT 196, Stuttgart: Kohlhammer 2011, kt., 335 S., 39,90

Es ist bemerkenswert, dass ein großer Teil des zeitgenössischen, geistlichen Liedgutes der westlichen Welt mit monarchistischen Metaphern nur so gespickt ist. Auch neuere theologische Entwürfe wie die von N. T. Wright rücken den Begriff der Königsherrschaft wieder in den Mittelpunkt des Interesses. Was meinen biblische Texte jedoch, wenn sie von der Königsherrschaft Gottes reden? Welche Gemeinsamkeiten und welche Abgrenzungen werden in diesen Texten zu einer irdischen Herrschaft gesehen bzw. vollzogen? Diesen Fragen geht die 2010 in Marburg eingereichte Dissertation des Kasseler Pfarrers Rüdiger Jungbluth nach.

Jungbluth untersucht in seiner „Oberflächenskizze quer durch das Alte Testament“ (13) zunächst in einem ersten Hauptteil „Auf Erden: Das irdische Königtum in Israel und Juda“ (Teil A, 17–130). In vier Kapitel widmet er sich unter dieser Überschrift der Einsetzung des Königs (u. a. Designation durch JHWH, Geistempfang, Salbung, Akklamation, Blasen des Horns), seinen Insignien (u. a. Zepter, Krone, Thron, Maulesel), der rituellen Kommunikation in Sprache und Gesten (u. a. Huldigungsformel und Proskynese) sowie den weltlichen und sakralen Dimensionen des Königtums (u. a. der König als „Hirte“, Richter, Kriegsherr einerseits und als Liturg andererseits). Diese Aufzählung gibt auch bereits einen Eindruck von der Arbeitsweise Jungbluths: Kompendienartig bündelt er die entsprechenden Lexikonartikel, Monografien und bei umstrittenen Belegstellen auch Kommentare und liefert so einen Gesamtüberblick über die Merkmale des irdischen Königtums. Inwieweit jedoch vereinzelt geschilderte Phänomene einen typischen Charakter haben, wird man angesichts der komplexen (Literatur-)

Geschichte Israels stets kontrovers beurteilen. In jedem Fall wird durch die Arbeit das Spektrum gut abgebildet.

In einem Zwischenteil (Teil B: Zwischen Himmel und Erde: Das Verhältnis von irdischem König und Jahwe, 131–156) skizziert der Autor knapp den Erwählungsaspekt des Königtums und geht auf die Bezeichnungen Gottessohn, Gesalbter und Knecht JHWHs ein. Teil C der Arbeit widmet sich umfangreich der „Vorstellung JHWHs als König im Verhältnis zum irdischen Königtum in Israel und Juda“ (131–288). Hier greift Jungbluth die im ersten Teil bearbeiteten Merkmale des irdischen Königtums (Einsetzung, Insignien, rituelle Kommunikation, Aspekte und bildliche Motive der Königsherrschaft) wieder auf und beschreibt ihre Anwendung auf Gott. Dabei streift er zwangsläufig zentrale und weitläufige Themenbereiche der alttestamentlichen Wissenschaft wie die Diskussion über ein Thronbesteigungsfest Jahwes (das er ablehnt, 175), das richtende Handeln Gottes (251–263) oder dessen Bezug zu Israels Kriegen (264–278). Jungbluth wagt an diesen Stellen stets eine kompakte Bündelung, die ihm gut gelingt.

Leider drohen die durch Jungbluth erwirkten Präzisierungen immer wieder in seinen Zusammenfassungen durch nichtssagende Verallgemeinerungen verwässert zu werden. So wird die Gottessohnschaft des Königs abschließend resümiert: „Allen Vorstellungen gemeinsam – und dies gilt es an dieser Stelle als wichtige Erkenntnis festzuhalten – ist die Betonung eines besonderen Verhältnisses zwischen JHWH und dem irdischen König Israels.“ (141). In Bezug auf seine Erwählung und den damit verknüpften Bund heißt es: „Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Bezeichnung Davids als ‚Knecht JHWHs‘ einerseits und der zumeist im Bund ausgedrückte Gedanke der Erwählung der Dynastie durch JHWH andererseits wesentliche Charakteristika der metaphorischen Umschreibung des Verhältnisses zwischen dem König und JHWH darstellen.“ (154, s. a. 156, 303).

Wer sich theologisch in Zukunft jedoch mit der Königsherrschaft im weiteren oder engeren Sinne beschäftigt, wird um die Arbeit von Rüdiger Jungbluth nicht herum können. Ihre Stärke liegt in ihrer knappen und übersichtlichen Darstellung der einzelnen Themenbereiche, sodass die Arbeit wie ein Handbuch konsultiert werden kann. Auch die systematische Verknüpfung der irdischen und himmlischen Dimension ist erhellend und regt zu weiteren Schlussfolgerungen an.

Christian Kupfer

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Bruce Chilton, Darrell L. Bock (Hg.): *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature*, The New Testament Gospels in their Judaic Contexts 1, Leiden: Brill, 2010, geb., XII, 596 S., 167,-

Ohne dies explizit zu sagen, erhebt die neue Reihe *The New Testament Gospels in their Judaic Contexts* (NTGJC) den Anspruch, Paul Billerbeck's großen *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1922–1928) zu ersetzen. „Strack-Billerbeck“ werden auf der ersten Seite des Vorworts (vii) erwähnt und sofort kritisiert: das Judentum werde als einheitliche Größe behandelt, die Evangelien würden als Größe außerhalb des Judentums betrachtet, chronologische Fragen der rabbinischen (und christlichen) Texte würden „vor-kritisch“ ignoriert, und historische seien theologischen Interessen untergeordnet. Diese Kritik ist bekannt und teilweise gerechtfertigt. Es wird sich zeigen müssen, ob dieses Projekt „Strack-Billerbeck“ vollständig ablöst.

Bruce Chilton (Professor of Religion, Bard College) und Darrell Bock (Research Professor of New Testament Studies, Dallas Theological Seminary) sind als General Editor bzw. Associate Editor für den Band verantwortlich. Editor für die Apokryphen, Pseudepigraphen, Philo und Josephus ist Daniel Gurtner (Associate Professor of New Testament, Bethel Seminary), für die rabbinische Literatur Jacob Neusner (Distinguished Service Professor of the History and Theology of Judaism, Bard College), und für die Qumran-Literatur Lawrence Schiffman (Professor of Hebrew and Judaic Studies, New York University). Für die Targum-Texte ist offensichtlich Chilton als ausgewiesener Targum-Kenner verantwortlich.

Die ausführliche Einleitung (1–60) behandelt die Apokryphen, die Pseudepigraphen, Philo, Josephus, die Texte vom Toten Meer, den rabbinischen Kanon und die Targumim und erklärt den Versuch, die Worte Jesu vom Griechischen ins Aramäische zurück zu übersetzen (Retroversion). Man liest hier nichts Neues, ist aber angesichts der Kritik an „Strack-Billerbeck“ doch erstaunt, dass keine Kriterien für die Auswahl der zitierten Texte aus der rabbinischen Literatur (frühester rabbinischer Text ist die Mischna, die um 200 n. Chr. kompiliert wurde) und der Targumim (Targum Onkelos wird an das Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. datiert (39); Targum Jonathan wurde im 4./5. Jh. redigiert) gegeben werden. Billerbeck nannte die Namen der rabbinischen Tradenten mit Zeitangabe,

was NTGJC I unterlässt. Dies ist angesichts der Unsicherheit solcher Zeitangaben und dem Risiko, die Angabe von Jahreszahlen mit dem „objektiven“ Datum einer bestimmten rabbinischen Tradition zu verwechseln, verständlich. Es ist aber kein Fortschritt, wenn man Diskussionen über das Alter rabbinischer Traditionen ganz unterlässt. Die Analysen Neusners zu den einzelnen rabbinischen Texten werden nicht zur Anwendung gebracht, und die Arbeiten von D. Instone-Brewer zu rabbinischen Traditionen, die in die Zeit vor 70 n. Chr. datiert werden können, werden weder genannt noch diskutiert. Auch wenn in Vorwort und Einleitung der Benutzer des Handbuchs ausdrücklich und mehrfach darauf hingewiesen wird, dass man die Vielfalt jüdischer Anschauungen, Traditionen, und Literaturgattungen beachten müsse: die Ausblendung von chronologischen Daten für die zitierten Texte und Traditionen wird nicht wenige Benutzer – wie bei „Strack-Billerbeck“ – dazu verleiten, alle angebotenen Texte als „einheitliches“ Vergleichsmaterial für neutestamentliche Texte zu lesen. Die Texte aus den genannten Corpora werden nach (z. T. alten) Standardausgaben zitiert (vermerkt nur für die Apokryphen, die nach RSV zitiert werden (1)): die pseudepigraphischen Texte werden nach der Charlesworth Edition zitiert, Philo nach Yonge (orig. 1854–55), Josephus nach Loeb, die Qumran-Texte nach Wise / Abegg / Cook (2005), die rabbinischen Texte werden nach den Übersetzungen von Neusner, Targum-Texte nach *The Aramaic Bible* (ed. M. McNamara) wiedergegeben.

Der Vorteil von NTGJC gegenüber „Strack-Billerbeck“ liegt auf der Hand. Im Vergleich mit Billerbeck, der nur rabbinische Texte zitierte, erweitern Chilton / Bock die Basis für einen Vergleich mit jüdischen Texten beträchtlich durch den Abdruck von Texten, die vor dem Jahr 70 n. Chr. verfasst wurden, und von Texten aus den Targumim, die sprachlich dem Milieu der Evangelien sehr nahe stehen. Ein beträchtlicher Teil der zitierten Texte werden in neueren Kommentaren als Vergleichsmaterial genannt, aber nicht im Wortlaut zitiert: wenn man NTGJC I parallel liest, hat man die relevanten Texte direkt vor Augen und ist nicht auf das Aufspüren der Texte in den Editionen angewiesen.

Das Projekt NTGJC beginnt mit dem Markusevangelium, anders als Billerbeck, der zunächst das Matthäusevangelium kommentierte. Chilton begründet diesen Entschluss mit dem Hinweis, dass nach „common critical agreement“ Markus das früheste Evangelium sei (viii). Als „operating base“ wurde der griechische Text des Codex Vaticanus gewählt, wobei die Diskussion von Textvarianten bewusst ausgeblendet wird (vii). Dies ist befremdlich: Wenn man davon ausgeht, dass Markus sein Evangelium auf Griechisch geschrieben hat (50), und wenn man Wert darauf legt, die Worte Jesu ins Aramäische zu übersetzen (48–60), müsste man ein Interesse daran haben, vor der Retroversion eine zuverlässige Textgrundlage zu schaffen, was eine Behandlung von Textvarianten erforderlich macht. Überhaupt bleibt nach der Lektüre von NTGJC I unklar, was die (hypothetisch rekonstruierte) aramäische Wiedergabe der Worte Jesu in diesem Projekt erreichen soll. Von Beispielen in der Einleitung abgesehen (vgl. ausführlich S. 52–59 zum Vater-Unser, ein Text, der noch nicht einmal in Mk vorkommt)

werden die Einzelheiten der Retroversion weder begründet noch mit den abgedruckten jüdischen Texten verglichen, zumal keine Vergleiche auf linguistischer Ebene angestellt werden. Von der transkribierten Retroversion abgesehen werden griechische, hebräische, aramäische und lateinische Vokabeln und Wendungen ziemlich konsequent vermieden – anders als bei Billerbeck, der wichtige hebräische und aramäische Phrasen nach dem Originaltext zitiert.

Bei „Strack-Billerbeck“ wusste man, dass der Kommentar von Paul Billerbeck geschrieben wurde. Bei NTGJC I bleibt die Frage offen, von wem die „comment“ Abschnitte stammen. Eine eingehende quellen-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse wird vermutlich zeigen, dass Bruce Chilton für den Großteil des „comment“ Inhalts federführend war. Auf S. 500 erfährt man, dass das Markusevangelium nach der Zerstörung im Jahr 70 n. Chr. geschrieben wurde; mindestens Darrell Bock stimmt dem nicht zu, es sei denn, er hat seit seinem großen Lukaskommentar (BECNT, 1995/1996) seine Meinung geändert: Dort vertritt er für die Abfassung des Lukasevangeliums ein Datum in den frühen 60er Jahren, was die Datierung des Markusevangeliums in die 50er Jahre schiebt. Ob die Evangelikalen Bock und Gurtner allen, manchmal apodiktisch vorgetragenen, Analysen zustimmen, fragt man sich auch an anderen Stellen. Im „comment“ zu Mk 14,18–25 liest man, dass Jesus seine Nachfolger zwar lehrte, täglich um Vergebung zu bitten, dass er aber überzeugt war, dass „Israelites as such [sic] were pure“ und dass Buße (nur) „where necessary“ vorher gefordert wurde (465). Es ist somit unklar, wie man den vorliegenden Band zitieren soll: als „Chilton / Bock, *Handbook*“ oder „Chilton, *Handbook*“ oder schlicht als NTGJC?

Der Hauptteil (61–525) ist nach den Kapiteln des Markusevangeliums untergliedert. Man hätte nicht sehr viel mehr Druckerschwärze benötigt, wenn man den Kapitelzahlen das Stichwort „Mark“ beigegeben und die markinischen Unterabschnitte mit Zwischenabschriften gekennzeichnet hätte. Ohne solche Hilfen ist die Orientierung erschwert. Wenn man sich z. B. für Vergleichsmaterial für Mk 10,45 interessiert, muss man nach der relevanten Kopfzeile suchen (in diesem Fall „Mark 10:32–45“); der Markustext 10,32–45 wird auf S. 314 (ohne als Markustext markiert zu sein) abgedruckt; anschließend an den Markustext findet man (fettgedruckt) einen Hinweis auf alttestamentliche Stellen und Texte aus den Apokryphen (die nicht eigens zitiert werden), worauf die in englischer Übersetzung abgedruckten Vergleichstexte folgen: in diesem Fall ein Text aus den Pseudepigraphen, mehrere Qumrantexte (die nach Titel zitiert werden, nicht nach den üblichen Konventionen; man muss wissen, dass „Noah“ keine pseudepigraphische Schrift ist, sondern 1Q19, was man auf S. 23 erfährt), ein weiterer pseudepigraphischer Text, sowie je ein Text aus der Tosefta und aus dem Babylonischen Talmud (314–318). Der folgende „comment“ Abschnitt (318–321) beginnt mit einer Verknüpfung der Themen „Rangfolge“ und „Sitzen auf einem Thron“ mit zuvor genannten Vergleichstexten (ohne Kommentar). Auf die Retroversion in Aramäische (mit Englischer Übersetzung; knapp zwei Seiten) folgt eine Seite Kommentar, in dem weitere Themen des Markustextes mit den zitierten Ver-

gleichstexten verknüpft werden. Weder die zeitliche Einordnung noch der literarische, historische, kulturelle oder theologische Kontext der Vergleichstexte wird thematisiert. Der Benutzer ist – wie bei „Strack-Billerbeck“ – auf eigene Vorkenntnisse angewiesen. Das Lösegeldwort Jesu wird in Verbindung gebracht mit der Ansicht der Qumran „sectarians“, dass ihr gemeinschaftliches Leben eine versöhnende Kraft im Hinblick auf die Sünden und Übertretungen des Menschen habe, was über das Halten der Gebote Gottes und einer demütigen Einstellung möglich werde (Hinweis auf 1QS 3.8; 9.3–6, ohne nähere Erläuterung). Das Verständnis von Versöhnung in der Jesus-Bewegung ist einerseits „quite distinct“ (was nicht weiter entfaltet wird), andererseits „parallel“ zum Verständnis der „effectiveness“ von Frömmigkeit, Demut, und Dienst in jüdischen Texten (320–321).

Manchmal werden historische Fragen erörtert. Im „comment“ zu Mk 14,53–72 (Jesu Verhör vor dem Hohen Rat) wird die Rekonstruktion von R. E. Brown ausführlich behandelt (488–490; der Titel *The Death of the Messiah* fehlt in der Bibliographie zum Abschnitt auf S. 486–487; man findet ihn auf S. 475 bei der Getsemane-Perikope); die einschlägigen Studien von J. Blinzler und A. Strobel bleiben unerwähnt; auch die von letzterem zum Prozessverfahren vor dem Sanhedrin behandelten Texte (z. B. mSanh 4:1; 7:1–10) werden weder abgedruckt noch erwähnt. Das apodiktische Statement, „modern archaeology“ habe die Meinung diskreditiert, die Grabeskirche in Jerusalem markiere historisch zuverlässig den Ort des Grabes Jesu (523), ist faktisch falsch: In dem Sammelband *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids 2006) hält der Herausgeber J. H. Charlesworth gerade dies für möglich (mit Verweis auf Arbeiten des jüdischen Archäologen Dan Bahat). Eine Schlussbibliographie und Verwendung der gängigen Abkürzungen für die biblischen Bücher und die antiken Texte, sowie für Zeitschriften und Publikationsreihen, hätte nicht nur Platz gespart, sondern die Lektüre des Textes und der Bibliographien vereinfacht.

In jedem Kommentar findet man Einzelheiten, in denen man den Schwerpunkt oder die exegetische Entscheidung anders setzt. Da NTGJC mehr Handbuch als Kommentar sein will, wären detailliertere Information zu den zitierten Texten und ihrem spezifischen Kontext und ihrer eigenen historischen, kulturellen, oder theologischen Aussage wünschenswert. Für die Arbeit an Evangelientexten ist NTGJC eine gute Hilfe, die relevantere Texte als „Strack-Billerbeck“ bietet, ohne diesen völlig zu ersetzen.

Eckhard J. Schnabel

2. Einleitungswissenschaft

Guido Baltes: *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien*, WUNT II/312, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, kart., XVIII, 711 S., 99,-

Ziel der Dissertation, die von der Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund mit dem Prädikat *summa cum laude* bewertet wurde, ist, „nach dem Wert und Nutzen hebräischer Sprache und Literatur für die Arbeit am synoptischen Problem zu fragen“ (387). Baltes befragt dabei im synoptischen Vergleich den griechischen Text der Evangelien, „welche der vorliegenden Überlieferungen sich plausibler in den historischen Kontext jüdischen Glaubens und Lebens sowie in den linguistischen Kontext hebräischer Literatur und Sprache einordnen lässt“ (387).

Nach Baltes haben u. a. die „weitgehend akzeptierte Hypothese der Markuspriorität“ und die durch Abraham Geiger angestoßene Beurteilung des Hebräischen als einer toten Kunstsprache die Annahme eines hebräischen Evangeliums unwahrscheinlich gemacht (1f), doch gelte es heute „als erwiesen, dass in der Welt des ersten Jahrhunderts das Hebräische weder literarische Kunstsprache noch exklusive Gelehrtensprache war, sondern neben dem Aramäischen und dem Griechischen zu den lebendigen gesprochenen Sprachen Palästinas gehörte“ (3). Anhand von ausführlichem Quellenmaterial wie z. B. den Qumran-Schriften, Josephus, Philo, neutestamentlichen Texten und der rabbinischen Überlieferung wird diese These untermauert (vgl. bes. 85–151).

Aufgebaut ist die umfangreiche Dissertation wie folgt: Zuerst geht es im Kapitel 1 („Veränderte Rahmenbedingen für die Frage nach dem ‚Hebräischen Evangelium‘“; 5–165) um die „neue Offenheit“ in Bezug auf die synoptische (5–14) und die linguistische Frage (14–44), wobei Baltes beim zweiten Punkt auf eine Reihe von Forschern aus der Zeit von ca. 1800 bis heute eingeht. Anschließend fasst er die Arbeit von Forschern zum hebräischen Hintergrund der Evangelien von Franz Delitzsch bis James R. Edwards zusammen (44–68) und zieht daraus methodische Folgerungen (68–70), bevor er auf Forschungen zur Mehrsprachigkeit und Sprachkontakt (70–85) und auf die Verbreitung des Hebräischen und des Aramäischen zur Zeit des Zweiten Tempels (85–151) eingeht. Gerade der letzte Punkt stellt einen Kern der Arbeit dar. In Kapitel 2 behandelt der Autor das Thema „Hebräische Sprache und synoptische Frage“ (166–235), wobei es um einen historischen Forschungsüberblick mit den entsprechenden methodischen Konsequenzen geht. In den Kapiteln 3, 4, 5 und 6 wird die angekündigte Methode auf folgende vier Perikopen angewendet: „Das Auftreten Johannes des Täufers“ (236–345), „Die Beelzebul-Kontroverse“ (346–402), „Ein Gleichnis von Schuld und Vergebung“ (403–486) und „Vorbereitung zum Passafest“ (487–586). Kapitel 7 fasst zusammen und gibt einen Ausblick (587–600).

Da es an dieser Stelle nicht möglich ist, auf alle behandelten Themen im Einzelnen einzugehen, und da der Autor in allen vier Einzeluntersuchungen insgesamt zum gleichen Ergebnis kommt, soll im Folgenden am Beispiel der Täufer-Perikope die Arbeitsweise und das Ergebnis kurz vorgestellt werden.

Baltes weist in Bezug auf die Täufer-Perikope (Mt 3,1–6 par.) z. B. darauf hin, dass „nur die bei Matthäus [Anm.] auftauchende Formulierung βάπτισμα εἰς μετάνοιαν (טבילה לתשובה) [„Taufe zur Buße/Umkehr“] ... vor einem hebräischen Sprachhintergrund plausibel“ ist, „während für βάπτισμα μετάνοίας (טבילת תשובה) oder טבילה (של תשובה) [„Taufe der Buße/Umkehr“] im hebräischen Sprachgebrauch nicht nur ein Äquivalent fehlt, sondern im Gegenteil diese Formel sogar missverständlich wäre“ (268). Bei letzterer Formulierung müsste es demnach klingen, „als ob die Umkehr selbst einem Taufbad unterzogen wird, nicht die umkehrende Person. Wo hingegen im jüdischen Kontext ein Zweck des Tauchbades genannt wird, wird dieser stets mit ל̄ angeschlossen. In Verbindung mit einem Verb bezeichnet dies einen besonderen Zweck des Untertauchens, in Verbindung mit einem Substantiv fast immer eine nachfolgende Handlung, auf die man sich durch das Tauchbad vorbereitet“ (269).

Aus der Untersuchung solcher und weiterer Beispiele folgert Baltes in Bezug auf die Täufer-Perikope: „Während alle drei synoptischen Evangelien auf eine gemeinsame Vorlage zurückzugreifen scheinen, die zwar hebräisch geprägt war, aber möglicherweise allen bereits in griechischer Sprache vorlag, ist außerdem noch ein sekundärer Einfluss mancher Mk-Passagen auf die Endform des Mt zu beobachten. Diese Passagen sind gekennzeichnet durch eine sehr enge wörtliche Übereinstimmung mit Mk, während Mt ansonsten in der Täuferperikope sehr selbständig formuliert“ (338). Die „Annahme einer reinen Markuspriorität“ könne „den Befund der vorliegenden Perikope, insbesondere die komplexe Genese der Kompositionszitate, nicht hinreichend erklären. Die deuteromarkinische Hypothese kann den Befund, insbesondere im Blick auf die Schriftzitate, ebenfalls nicht hinreichend erklären“ (343) und „eine Überlappung von Mk und Q ist nur dann plausibel, wenn zugleich für beide eine noch frühere gemeinsame Quelle oder aber eine direkte Kenntnis von Q für Mk vorausgesetzt wird ... Damit jedoch wandelt sich das Wesen von Q beträchtlich: es handelt sich dann nicht mehr um eine reine Redensammlung, die von Mt und Lk neben Mk genutzt wurde, sondern um eine narrative Quelle, die mit dem Auftreten des Täufers beginnt, und aus der sich die Darstellungen aller drei synoptischen Evangelien speisen“ (343). Nach Baltes muss „solche vorsynoptische Überlieferung ... aber allen drei Synoptikern bereits in griechischer Form vorgelegen haben“ (343). Die Tatsache, „dass diese Überlieferungseinheit in Aufriss und Struktur dem Mt am nächsten steht, auch wenn der Wortlaut bei den beiden Seitenreferenten zuweilen besser erhalten ist“, lege für die „vorsynoptische Quelle“ eine Bezeichnung als „proto-matthäisch“ nahe (345).

Das „Phänomen der markinischen Konflation“, also die „Verschmelzung“ von Matthäus- und Lukastexten im Markusevangelium, ist nach Baltes „weder durch

die Annahme eines Deuteromarkus noch durch die Annahme einer Überlappung von Mk und Q plausibel zu erklären, sondern einzig durch eine direkte Abhängigkeit des Mk von Mt und Lk, oder möglicherweise auch, wie neuere Ansätze annehmen, von je einer protomathäischen und einer protolukanischen Variante der gemeinsamen vorsynoptischen Überlieferung“ (591). Für die letztgenannte Annahme spreche „vor allem der Befund, dass auch bei Mk zuweilen ein Wortlaut erhalten zu sein scheint, der dem hebräischen Sprachgebrauch und dem jüdischen Kontext näher steht als die Formulierung seiner Seitenreferenzen“ (S. 591–592).

Das Studium der sehr umfangreichen Dissertation von Baltes bringt großen Gewinn mit sich. Die Arbeit vermittelt viel Hintergrundwissen (nicht nur) zu den neutestamentlichen Evangelien, stellt aber auch manche Theorie zur Entstehung der synoptischen Evangelien infrage oder relativiert sie zumindest.

Andererseits sollte meines Erachtens u. a. stärker die Möglichkeit beachtet werden, dass auch z. B. Texte, die weniger „hebräisch“ oder „jüdisch“ sind, zumindest inhaltlich, wenn vielleicht auch nicht in dem genauen Wortlaut ursprünglich sein können. Auch muss derjenige, der in seiner Formulierung der hebräischen Sprache nicht ganz so nahe steht, dem anderen gegenüber nicht unbedingt sekundär sein, wenn man nicht die redaktionelle „Abhängigkeit“ so stark ins Zentrum stellt, wie es Baltes manchmal zu tun scheint. Denn es handelt sich ja wohl nicht um eine ursprüngliche Wort-für-Wort-Aufzeichnung, die dann unabhängig von einer Augenzeugenschaft abgeschrieben und mit redaktionellen Überarbeitungen versehen wurde. Wenn z. B. die These von Baltes in Bezug auf das „Phänomen der markinischen Konflation“ stimmen sollte, dann würde das bedeuten, dass Matthäus und Lukas an den Stellen, an denen Markus eine „Verschmelzung“ der ihnen zugrunde liegenden Texte vorgenommen hätte, sorgfältig jeweils ihre Kopie textgetreu abgeschrieben hätten, andererseits aber ihren Text in Anlehnung an das Markusevangelium ergänzt und wiederum eigene Hinzufügungen vorgenommen hätten. Ein solches Vorgehen ist unwahrscheinlich. Richtig sieht Baltes, dass das angesprochene Phänomen die klassische Zweiquellen-theorie stark infrage stellt. Die insgesamt recht ausführlichen Forschungsüberblicke in dem Werk könnten wohl kürzer gefasst werden. Das schmälert die Bedeutung der Studie aber keineswegs.

Jacob Thiessen

Markus Öhler (Hg.): *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, WUNT 280, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, geb., VIII, 411 S., 114,-

Am Ende der Diskussion beim sog. Apostelkonzil in Apostelgeschichte 15 steht die Rede des Jakobus. Darin wird die Übertritts- und gesetzesfreie antiochenisch/paulinische Mission bestätigt und als schriftgemäß erwiesen. Von den Heidenchristen wird daher nur verlangt, dass sie sich (in Anlehnung an Lev 17f) an wenige elementare Forderungen halten, die die Gemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen ermöglichen sollen (15,20,23–29). Diese Regelung sollten Identität und Gemeinschaft in den urchristlichen Gemeinden bestimmen. Der vorliegende Sammelband setzt das Dekret mit Vereinssatzungen aus der Umwelt des Neuen Testaments in Beziehung. Öhler beschreibt den Fokus wie folgt: „Die Fragen nach Konvergenzen und Divergenzen zwischen den im Aposteldekret enthaltenen Bestimmungen und den Satzungen antiker Vereinigungen, ihrer Zusammensetzung und der Entfaltung des Gemeinschaftslebens ergeben für das Verständnis von Apg 15 ... wesentliche Anstöße“ (1). Nach Öhler zeigt die Beschäftigung mit dem Aposteldekret unter Berücksichtigung antiker Vereinssatzungen und dem Vollzug von Gemeinschaft, dass das Dekret zwar nicht als Vereinsnomos verstanden werden kann, dass es aber in seiner Funktion als identitäts- und gemeinschaftsbestimmendes Dokument ähnlich ausgerichtet ist. Analogien und Differenzen machen die spezifische Qualität dieses Zeugnisses frühchristlicher Gemeindeordnung sichtbar (4).

Die Aufsätze beinhalten Untersuchungen des historischen und motivgeschichtlichen Kontextes des Dekrets, seiner narrativen Verarbeitung bzw. Gestaltung durch Lukas und seiner Bedeutung im kanonischen Aufbau des NT sowie seiner Aufnahme in der frühchristlichen Literatur. Dabei dokumentieren die unterschiedlichen Standpunkte die breite Forschungslage zu diesem Zeugnis urchristlicher Gemeindeordnung (1).

Der Band enthält die folgenden Beiträge: M. Öhler, „Aposteldekret und Vereinswesen: Zur Einleitung“ (1–4; knappe Einführung in die Fragestellung sowie Vorstellung und Zusammenfassung der einzelnen Aufsätze, 2–4); F. Avemarie, „Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets: Lösbare und ungelöste Probleme“ (5–32); W. Pratscher, „Der Beitrag des Herrenbruders Jakobus zur Entstehung des Aposteldekrets“ (33–48); H. Löhr, „Unzucht‘: Überlegungen zu einer Bestimmung der Jakobus-Klauseln im Aposteldekret sowie zu den Geltungsgründen von Normen frühchristlicher Ethik“ (49–64); L. T. Stuckenbruck, „The ‘Cleansing’ of the Gentiles: Background for the Rationale Behind the Apostles’ Decree in Acts“ (65–90); M. Klinghardt, „Das Aposteldekret als kanonischer Integrations-text: Konstruktion und Begründung von Gemeinsinn“ (91–112); M. Myllykoski, „Ohne Dekret: Das Götzenopferfleisch und die Frühgeschichte der *Dida-*

che“ (113–137) und M. Lang, „Die Bestimmungen des Aposteldekretes im zweiten und frühen dritten Jahrhundert“ (139–59).

Die folgenden Beiträge gelten bestimmten Fragen des antiken Vereinslebens aus der Perspektive antiker Sozialgeschichte: A. Gutsfeld, „Das Kollegium bei Tisch: Überlegungen zum Beitrag der Bankette zur sozialen Kohäsion in paganen Vereinen der frühen Kaiserzeit“ (161–83); J. Steinhauer, „Die Kultgemeinschaften der ägyptischen Gottheiten in Griechenland“ (185–205) und A. Bendlin, „Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (*CIL* 14.2112) Reconsidered“ (207–96).

Die übrigen Beiträge schlagen die Brücke zwischen dem Aposteldekret und antikem Vereinswesen: R. S. Ascough, „The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire“ (297–316); E. Ebel, „Regeln von der Gemeinschaft für die Gemeinschaft? Das Aposteldekret und antike Vereinssatzungen im Vergleich“ (317–39) und M. Öhler, „Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen“ (341–82). Der Band schließt mit Stellenregister, Autorenregister und einem Register von Personen, Orten und Sachen.

Die dreizehn Aufsätze bieten interessante Perspektiven auf das Apostelkonzil und -dekret sowie für die ntl. Ekklesiologie und die Geschichte des Urchristentums. Sie zeigen, dass sich neben der Vergleichsgröße der frühjüdischen Synagogen auch der Blick auf die antiken Vereine lohnt, die in den vergangenen fünfzehn Jahren intensiver untersucht wurden und zu mehreren instruktiven Vergleichen mit den urchristlichen Gemeinden geführt haben (z. B. R. S. Ascough, E. Ebel). Daneben gibt es etwa mit antiken zunftähnlichen Vereinigungen, Phylen (Ansätze in Öhlers Aufsatz, der das Aposteldekret in den Bereich ethnisch bzw. landsmannschaftlich orientierter Gemeinschaften einordnet; vgl. B. Smarczyk, „Phyle“, *NP* 9, 2000, 982–85) und anderen sozialen Größen aus der Umwelt (auch ein neuer, methodisch reflektierter Blick auf antike Mysterienreligionen dürfte sich lohnen) weitere Gruppenbildungen, die für die urchristlichen Gemeinden interessante Vergleichsgrößen bilden, sich jedoch von den antiken Vereinen (die an sich eine große Bandbreite darstellen) teilweise kaum differenzieren lassen.

Christoph Stenschke

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Klaus Berger: *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, geb., 1051 S., 44,-

Klaus Berger ist emeritierter Prof. für NT (ev.-theol. Fakultät, Univ. Heidelberg), und jedenfalls jetzt Katholik. Dieser umfangreiche Band kommentiert das gesamte NT. Aufgrund der eher kleinen Schrift finden mehr als 700 Wörter pro Seite Platz, d. h. dem Leser wird viel Inhalt geboten (zu einem günstigen Preis). Leider fehlt der letzte Schliff, was sich etwa an manchen Wiederholungen zeigt – so wird z. B. der Begriff „Reflexionszitat“ zweimal kurz hintereinander definiert (19f); es zeigt sich auch an Widersprüchen – z. B. findet Berger bei den Synoptikern zuerst vier Lieblingsjünger (319), eine Seite danach nur noch drei.

Eine Stärke Bergers liegt in den religionsgeschichtlichen Vergleichen, die bei ihm aber nicht zum Relativieren des ntl. Geschehens führen. Zur Magier-Perikope z. B. präsentiert Berger eine Reihe von Vergleichstexten, und nennt dazu die Editionen (17). Solches Schrifttum sollte – insb. soweit mehrfach verwendet – in einem ausführlicheren Literaturverzeichnis erfasst werden (es gibt nur ein kurzes mit 8 Titeln, darunter 5 von Berger), außerdem in einem Register. Ein solches fehlt jedoch, wodurch manche Argumentationsgänge von grundsätzlicher Bedeutung leicht untergehen können, da sie irgendwo zu finden sind, als Kommentar zu einer bestimmten NT-Stelle, während sie aber auch für andere Stellen relevant wären. Berger gibt etwa bei der Einleitung zu Eph an, welche der ntl. Bücher Rundbriefe waren (689). Solche grundsätzlich wichtigen Bemerkungen gehen leicht unter, wenn sie nicht in übergreifenden Einführungskapiteln stehen oder eben durch ein Register erfasst sind.

Das Buch enthält auch keine Zeittafel für wichtige Ereignisse und für die Entstehung der einzelnen ntl. Schriften. Bergers chronologische Einschätzungen finden sich an verschiedenen Stellen des Bandes – und sie stimmen nicht ganz überein. So wird etwa als Spätestzeitpunkt für die Hinrichtung des Paulus das Jahr 68 genannt, was nach Bergers Ansicht als Spätestzeitpunkt der Entstehung von Lk und Act das Jahr 66 nahelegt; die Angabe eines Frühestzeitpunktes fehlt hier leider (210). Bei Besprechung der Act datiert Berger diese auf „etwa 66/67“ (494), und das – nach Bergers Meinung anscheinend bei der ernerischen Christenverfolgung erfolgte – Martyrium „des heiligen Paulus“ auf 68 (416). Aber diese Datierung der/einer Verfolgung unter Nero auf 68 ist sehr fraglich, keineswegs sicher. Zur Datierung von Joh „um das Jahr 68/69“ versucht Berger auf die damaligen Zeitumstände rückzuschließen, und meint: „Eine Heidenmission ist noch nicht in Sicht [!], die Samaritanermission muss noch verteidigt werden.“ (321).

So könnte ich mit Fraglichem fortfahren, aber vielleicht geht es dem Leser so wie mir – und er möchte vor allem die Einschätzungen dieses bedeutenden Neutestamentlers zu den einzelnen NT-Büchern erfahren. Berger selbst sagt zu Be-

ginn: „Der Kommentar versucht u. a. eine durchgehende Neudatierung der frühchristlichen Schriften“ (9). Berger datiert sie alle – wie schon John A. T. Robinson – auf *vor 70* (wobei er jeweils am Beginn der Besprechung eines ntl. Buches Angaben zur Datierung macht, bei der Act auch am Ende):

Matthäus zwischen 50 und 60 entstanden, Markus spätestens 45, Lukas spätestens 66, Johannes um 68/69, Apostelgeschichte etwa 66/67. Römer frühestens 60 (an die Christen in Rom geschrieben, aber von Paulus selbst – mit Kap. 16 als Anhang – nach Ephesus „umgeleitet“), 1. und 2. Korinther um 50, Galater 50er Jahre, Epheser vor 63, Philipper (= Abschiedsbrief) um 65, Kolosser vielleicht 58, 1. und 2. Thessalonicher 50–52. 1. und 2. Timotheus und Titus: Mitte 50er Jahre (als Paulus in Ephesus war), Philemon vielleicht 61. Hebräer um 54/55 (von einem aus Rom vertriebenen Judenchristen in Alexandrien geschrieben, an die Heidenchristen [!] in Rom), Jakobus um 55, 1. Petrus 50–55, 2. Petrus 50–52, 1. Johannes 55/56 (jedenfalls nicht später), 2. Johannes spätestens 50, 3. Johannes um 50, Judas 50–55; Offenbarung 68/69.

Eine solche – im Buch fehlende – Übersicht wäre für die Leser hilfreich, aber wohl auch für Berger selbst, denn dadurch würden ihm vermutlich manche Inkonsistenzen eher auffallen. Er hält z. B. die von ihm auf „um 50“ datierten 2. und 3. Joh „für die ältesten schriftlichen christlichen Dokumente überhaupt“ (944f), während er aber für die Entstehung von Mk „das Jahr 45 als spätesten Zeitpunkt“ ansieht (130). Oder: Das Edikt von Claudius (Juden mussten Rom verlassen) wurde *56 n. Chr.* aufgehoben (832) – oder bereits *54 n. Chr.* (495)? Das könnte sich auf Bergers Datierung von Hebr auswirken.

Ein Grundproblem im Hinblick auf die Leserschaft dieses Kommentars besteht darin, dass Berger Fachwissen voraussetzt – es handelt sich also nicht um eine komprimierte Einführung für ein breites Publikum; die angesprochenen Theologen und Studierenden werden sich aber durch die oft nur angedeuteten Argumente kaum von Bergers Einschätzungen und Auslegungen überzeugen lassen.

Die Auslegung erfolgt in unterschiedlicher Tiefe. Einzelne Bibelabschnitte behandelt Berger sehr gründlich, und geht manchmal ins Systematisch-Theologische hinein, wird mitunter auch predigthaft. So erläutert er etwa Mt 16,18 (Petrusbekenntnis) auf mehreren Seiten, während er die umstrittene Volkszählung des Augustus (Lk 2,1) überhaupt nicht erwähnt.

Abschließend möchte ich einige m. E. problematische Auslegungen Bergers zitieren, ohne sie zu diskutieren: „Essen ist gefährlich, weil Dämonen gerne diesen Weg in das Innere des Menschen benutzen.“ (493) „Die Rettung geschieht im JohEv jedenfalls durch Jesu Wort, das Sünden vergibt bzw. durch Fürbitte Sünden hinwegträgt. ... Die Rettung geschieht nicht durch die Passion.“ (319)

Berger lehnt die „Thesen der liberalen und noch mehr der hegelianisch beeinflussten Exegese“ ab, während er oft „Anregungen aus dem Reichtum der 1700 Jahre vormoderner Auslegung“ aufnimmt. Dann wird Berger polemisch: „Der innere Zusammenhang zwischen Halbbildung und Unglaube steht mir dabei war-

hend vor Augen.“ (9) Ob Bergers leider nicht ausgereifter Kommentar zu einem Umdenken beiträgt?

Franz Graf-Stuhlhofer

Urban C. von Wahlde: *The Gospel and Letters of John*, 3 Bde., Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, Pb., Bd.1: 757 S., Bd. 2: 946 S., Bd. 3: 453 S., je 44,99

Urban C. von Wahlde, Professor für Neues Testament an der Loyola University of Chicago, hat ein in mancher Hinsicht beeindruckendes Kommentarwerk vorgelegt. Mit über 2000 Seiten (!) in drei Bänden handelt es sich laut Verlag um „the most detailed study of the composition of the Johannine literature ever put forth in English“. Während derzeit wohl die Mehrheit johanneischer Forscher die Möglichkeit, innerhalb des vierten Evangeliums unterschiedliche Quellen und Redaktionsschichten zu identifizieren, eher negativ bewertet (vgl. bspw. die in den letzten Jahren veröffentlichten Ergebnisse der SBL John, Jesus and History Study Group), hält von Wahlde eine detaillierte kompositionskritische Analyse für unerlässlich, will man die johanneischen Schriften in ihrer ganzen Tiefe erfassen (vgl. auch sein früheres Werk *The Earliest Version of John's Gospel*, 1989). Band 1 beinhaltet daher eine sorgfältig erarbeitete Rekonstruktion angenommener literarischer Schichten und mündet in eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte johanneischer Theologie. Auf dieser Grundlage entfaltet der Autor dann in Band 2 einen Vers-für-Vers Kommentar zum Johannesevangelium unter Berücksichtigung der kompositorischen Entwicklungen. Band 3 umfasst schließlich eine detaillierte Studie der drei Johannesbriefe sowie einige Appendizes zu zentralen Themen der Johannesforschung wie bspw. den „Ich bin“-Worten (Appendix 1), der Rolle des Zebedaiden bei der Verfasserschaft der johanneischen Schriften (Appendix 7) oder dem sog. „Lieblingsjünger“ (Appendix 9).

Als Erklärung für die laut von Wahlde in den johanneischen Schriften deutlich hervortretenden Aporien („inconsistencies and contradictions“, „cacophony“) schlägt er ein Drei- bzw. Vier-Stufen-Modell vor: Eine erste Edition des Johannesevangeliums erschien vermutlich bereits in den 50er Jahren und umfasste einen Umriss des Lebens Jesu (inkl. Passion und Auferstehung) sowie alle im vierten Evangelium berichteten Wunder. Der durch die Größe dieser Wunder hervorgerufene Glaube, verbunden mit der gleichermaßen zunehmenden Feindschaft der religiösen Autoritäten, bildet die gedankliche Struktur dieser literarischen Schicht. Zugrunde liegt außerdem eine niedrige (d. h. traditionell jüdisch geprägte) Christologie. Linguistisch ist sie durch die Begriffe „Pharisäer“, „Hohepriester“ und „Obere“ (für die religiösen Führer) sowie den Begriff „Zeichen“ (für die

Wunder) charakterisiert. Im Allgemeinen kann diese erste Edition als historisch zuverlässig beschrieben werden.

Bei der zweiten Edition des Evangeliums handelt es sich um eine redaktionelle Bearbeitung, die wohl in der ersten Hälfte der 60er Jahre entstanden ist. Hier verbindet sich der Horizont des Dienstes Jesu mit der Situation der späteren johanneischen Gemeinde. Insofern fließen deutlich anachronistische Elemente in die Darstellung ein, die die theologischen und historischen Umstände einer späteren Zeit reflektieren. Diese Schicht ist geprägt vom Konflikt mit jüdischen Volksgenossen aus der Synagoge, der Begriff „die Juden“ als Bezeichnung der Antagonisten tritt literarisch in den Fokus. Die für das vierte Evangelium charakteristische hohe Christologie wird zu diesem Zeitpunkt in den Text eingeführt.

Nach der traumatischen Trennung von der Synagoge muss die johanneische Gemeinde eine weitere Krisenzeit bestehen, in die hinein „der Älteste“ (als Augenzeuge des Lebens Jesu) die drei überlieferten Johannesbriefe schreibt. Nach dem Tod des Ältesten führt ein dritter Editor um 90–95 dessen überlieferte Traditionen in die bisherige Fassung des Johannesevangeliums ein inkl. Prolog (Joh 1,1–18) und Epilog (Joh 21). Rituelle Handlungen wie Taufe und Eucharistie erfahren eine besondere Betonung, außerdem fließt apokalyptisches Gedankengut ein. Darüber hinaus wird Jesus innerhalb dieser dritten Schicht als „Licht“ und Inbegriff der „Liebe“ gekennzeichnet.

Schießlich fasst von Wahlde noch in Bd. 1 auf fast 200 Seiten erstmalig die theologische Entwicklung der johanneischen Tradition durch die vier Entstehungsstufen hindurch zusammen (die Briefe eingeschlossen). Dabei orientiert er sich an 11 dogmatischen Topoi (namentlich: Christologie, Glauben, Pneumatologie, Ewiges Leben, Eschatologie, Gotteserkenntnis, Soteriologie, Ethik, Anthropologie, Ekklesiologie und die religiöse Bedeutung der materiellen Welt), deren jeweilige diachrone Ausbildung er recht ausführlich nachzuzeichnen versucht.

Eine angemessene Bewertung der vom Autor in großer Sorgfalt präsentierten Hypothese fällt im Rahmen einer solch umfänglich limitierten Besprechung offensichtlich schwer. Wer sich ein angemessenes Urteil über die Stichhaltigkeit der Ergebnisse dieser Studie bilden will, wird nicht umhinkommen zu prüfen, ob sich die Kriterien, die von Wahlde zur Identifizierung der jeweiligen literarischen Schichten präsentiert, diesen auch konsequent als Alleinstellungsmerkmal zuordnen lassen. Bei der Vielzahl an charakteristischen Merkmalen (von Wahlde nennt 28, 34 und 57 [!] Kriterien für die jeweiligen Evangeliums-Editionen 1, 2 und 3) bedeutet dies einen Aufwand, den wohl nur Wenige betreiben werden. Doch selbst wenn sich gewisse inhaltliche und sprachliche Kriterien in einzelnen Teilen der johanneischen Literatur isolieren ließen, so lässt sich daraus kaum zwingend auf verschiedene Redaktionsstufen schließen. Das Nicht-Vorhandensein von externer Evidenz für solch unterschiedliche Editionen bleibt eine gewichtige Hypothek für derartige Rekonstruktionen. Und ist es historisch und literarisch wirklich plausibel, dass einerseits die Autoren der einzelnen Evangeliumsschichten wohl größten Wert auf Kohärenz legten, während andererseits der Endredak-

tor der entstehenden Aporien offensichtlich nicht gewahr wurde (im Gegensatz zum modernen Leser!) oder sie bewusst in Kauf nahm? Gerade im Blick auf die für von Wahlde so fundamentalen kontextuellen und theologischen Aporien hat die johanneische Forschung nachvollziehbare Alternativklärungen hervorgebracht.

Es muss bezweifelt werden, ob von Wahldes Erklärung des Johannesevangeliums aufgrund der Komplexität seiner Theorie – Ockhams Rasiermesser lässt grüßen – tatsächlich zu einem besseren Verständnis des Textes beiträgt. Fraglos findet der am Johannesevangelium Interessierte v. a. in den Kommentarbänden 2 und 3 viele hilfreiche exegetische Einsichten eines profilierten Johannes-Experten. Es ist allerdings davon auszugehen, dass der ausgeklügelte redaktionskritische Unterbau viele von einer intensiveren Nutzung des Kommentars abhalten wird. Was die diachrone Behandlung des johanneischen Korpus angeht, hat der Autor sicherlich Maßstäbe gesetzt. Es bleibt abzuwarten, ob von Wahldes Werk die begrüßenswerte Tendenz innerhalb der johanneischen Forschung, von diachronen, quellenkritischen Analysen Abstand zu nehmen, aufzuhalten oder gar ins Gegenteil zu verkehren vermag (vgl. dazu Udo Schnelle, „Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1996–2010: Die Kommentare“, *ThR* 75.3 [2010], 289: „Innerhalb der Johannesexegese ist während der letzten zwei Jahrzehnte eine deutliche Hinwendung zu einer vornehmlich synchronen Analyse zu konstatieren, auch wenn teilweise an stärker literarkritisch geprägten Modellen festgehalten wird.“)

Philipp Bartholomä

Dace Balode: *Gottesdienst in Korinth*, GThF.NF 21, Frankfurt a. M.: Lang, 2011, geb., 184 S., 39,80

Mit der vorliegenden Monografie veröffentlicht Dace Balode, Dozentin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Riga (Lettland), ihre unter Begleitung von Ulrich Luz in Bern angefertigte und an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu (Estland) verteidigte und angenommene Dissertation (7). Das Buch besteht aus fünf Kapiteln: (I) In der kurzen Einleitung (9–10) umschreibt Balode ihr Vorhaben: Mit ihrer Monografie will sie einen wissenschaftlichen Beitrag zur „theologischen Diskussion in Lettland“ leisten, wobei sie speziell die liturgische Praxis der lutherischen Kirche Lettlands im Blick hat (9; vgl. auch Dace Balode, „Zwischen Neuaufbau und Restauration: Kirche und Theologie in Lettland seit 1991“, *VF* 56/1 [2011] 56–62). Zum Inhalt ihrer Untersuchung stellt Balode dann fest: „Das Ziel besteht in einer möglichst genauen Rekonstruktion des Ablaufes einer frühchristlichen gottesdienstlichen Versammlung“ (9). Grundlage dieser Rekonstruktion sind v. a. die Kapitel 1Kor 11–14 (9),

die historisch-kritisch untersucht werden sollen (10). (II) In der gelungenen und instruktiven „Forschungsgeschichte zum urchristlichen Gottesdienst“ (11–38) stellt Balode die beiden „bis heute vertreten[en]“ Positionen in Bezug auf den Gottesdienst in neutestamentlicher Zeit (11) anhand ihrer jeweiligen Vertreter vor: Während einige Forscher (z. B. Walter Bauer, Ferdinand Hahn, Jorg Christian Salzmann) davon ausgehen, dass zwischen Herrenmahls- und Wortgottesdiensten unterschieden wurde, verneinen andere Gelehrte (z. B. Oscar Cullmann, Günther Bornkamm, Matthias Klinghardt) eine solche Trennung (10–21). Des Weiteren bietet das zweite Kapitel eine gesonderte Forschungsgeschichte zum Herrenmahl (21–37). (III) Auf der Grundlage von 1Kor 11,17–34 wird im dritten Kapitel „[d]ie Feier des Herrenmahls“ untersucht (39–98), mit den folgenden Ergebnissen: Die dreißig bis hundert Mitglieder zählende korinthische Gemeinde kam abends (1Kor 11,20) als ganze (1Kor 14,23) im Privathaus des Gaius (Röm 16,23) zusammen, um dort eine kultische/religiöse Mahlzeit (1Kor 11,20) einzunehmen, welche in der Abfolge „Sättigungsmahl, Brot und Kelch“ (80) vonstattenging. (IV) Anhand von 1Kor 12–14 behandelt das vierte Kapitel die „Wortteile der Versammlung“ (99–163), indem es die nach einer „gewisse[n] ,Ordnung““ (158; vgl. 1Kor 14,26) gemachten Äußerungen der verschiedenen „Ämter“ bzw. Charismen (Apostel, Propheten, Lehrer, Leitungsfunktionen, Glossolie, Musik) analysiert. Im Hinblick auf die Frage, ob es in der korinthischen Gemeinde eine Schriftlesung gegeben hat oder nicht, ist Balode unentschlossen. So hat sie zunächst „erhebliche Zweifel ..., ob eine solche überhaupt stattgefunden hat“ (122), erklärt dann aber später im Hinblick auf die Schriften, „dass es in der korinthischen Versammlung auch einen Platz für deren Lesung und Erklärung gegeben haben muss“ (123). Balodes Ausführungen zur Glossolie fallen verhältnismäßig lang aus (126–145). In Abschnitt 4.7 geht Balode auf den „Zusammenhang von Mahl und Wortverkündigung“ ein (58–163) und spricht sich gegen deren Einheit aus: „Die Gemeindeversammlung, die in 14,23f im Blick ist, wird ... eine andere sein als die Mahlversammlung, von der 11,17–34 handelt“ (163). (V) Die Ergebnisse ihres Buches bündelt Balode in dessen „Zusammenfassung“ (164–167). Das „Literaturverzeichnis“ (168–184) beschließt die Monografie, die leider ganz ohne Indices auskommen muss.

Das einige Schaubilder (36, 109) enthaltende Buch ist in einem gefälligen und bemerkenswert fehlerfreien Deutsch verfasst. Im Hinblick auf die Wortwahl fällt lediglich der zwar sachlich richtige, im deutschen Sprachgebrauch aber oftmals abwertend verwendete Begriff „Habenichtse[]“ (71) als Bezeichnung der Armen der korinthischen Gemeinde (1Kor 11,22) negativ ins Auge. Unklar bleibt, warum der Plutarchtext auf S. 129 nicht in deutscher, sondern in englischer Übersetzung präsentiert wird. Von Standardwerken der neutestamentlichen Wissenschaft werden z. T. veraltete Auflagen verwendet (z. B. 181: „Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen²1996“).

Positiv fällt auf, dass Balode ihre Leser/innen auf die sehr bedauerliche antijudaistische Tendenz in Gerhard Dellings Monografie *Der Gottesdienst im Neuen*

Testament (Göttingen 1952) aufmerksam macht: „In seinen [Dellings] Aussagen findet sich eine gewisse Abwertung des jüdischen Gottesdienstes ... Über den heidnischen Gottesdienst schreibt er: ‚Rein ästhetisch gesehen ist er weit reicher und reizvoller als der jüdische‘“ (17 Anm. 33). Zu ergänzen wäre an dieser Stelle noch gewesen, (1) dass es sich bei der o.g. Monografie Dellings um die Veröffentlichung seiner *Greifswalder Habilitationsschrift* (1948) handelt (dies ist u. a. im Hinblick auf die Reihe, in der Balodes Monografie erschienen ist, von Interesse) und (2) dass Delling das NS-Terrorregime unterstützt hat (vgl. E. Klee, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich*, Koblenz 2010, 104).

Die apokryphen Thomas-, Johannes- und Paulusakten werden von Balode wohl zu vorschnell als „gnostisch“ bezeichnet (81, 147, 153). Die Apokryphenforschung ist zunehmend zurückhaltend, die Thomas- und Johannesakten als (durchweg) gnostisch zu betrachten. Die Paulusakten werden sogar als antignostisch eingestuft. Hans-Josef Klauck schreibt im Hinblick auf deren Verfasser: „He explicitly combats gnosis“ (*The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*, Waco 2008, 74).

Die textliche Grundlage von Balodes Untersuchung „Gottesdienst in Korinth“ ist begrenzt. Neben den behandelten Kapiteln 1Kor 11–14 gibt es – selbst wenn man vom 2Kor absieht – noch zahlreiche weitere relevante und aufschlussreiche Texte, die von Balode nicht berücksichtigt werden. So wird die interessante – eventuell ein liturgisches Christusgebet darstellende – aramäische Formel *Maranata* (1Kor 16,22) von Balode nicht erwähnt, geschweige denn diskutiert. Ein Blick in die einschlägigen wissenschaftlichen Kommentare zum 1Kor zeigt, dass *Maranata* für viele Ausleger in den Rahmen der korinthischen Eucharistiefeyer gehört.

Balode hat ihre Monografie einem in der neutestamentlichen Wissenschaft vielfach diskutierten Themengebiet gewidmet. So schreibt sie zu Beginn des dritten Kapitels: „Kaum ein anderer Bereich des urchristlichen Gemeindelebens ist in der Forschung so intensiv behandelt worden wie das Herrenmahl“ (39). Die größte Schwäche des vorliegenden Buches liegt m. E. darin, dass es Balode nicht gelingt, aufzuzeigen, was in ihren Ausführungen zum korinthischen bzw. frühchristlichen Gottesdienst das Neue und über die bisherige Forschung Hinausgehende darstellt.

Als Einstieg in die Thematik „Gottesdienst in Korinth“ bzw. „neutestamentlicher/ frühchristlicher Gottesdienst“ ist Balodes Monografie, die z. T. auch auf die aktuelle liturgische Praxis eingeht und dieser exegetische Hilfestellungen geben will (1, 126, 141, 144), aber durchaus zu empfehlen.

Boris Paschke

Eun-Geol Lyu: *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht*, WUNT II/318, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, Pb., XV, 405 S., 84,-

Bei dem Buch handelt es sich um die Heidelberger Dissertation des Verfassers, der seit 2010 Professor für Neutestamentliche Theologie an der Hoseo Universität in Cheonan (Südkorea) ist. Lyu will die Thematik der Sünde nicht auf der ethischen, sondern auf der soteriologischen Ebene verfolgen und untersuchen, „welchen Anhaltspunkt das paulinische Sündenverständnis für die Erhellung der Rechtfertigungslehre gibt“ (23).

Nach der Einleitung, einer Forschungsgeschichte (3–23) und einer Untersuchung des Begriffs „Sünde“ in der alttestamentlichen und griechischen Tradition (24–35), ist die Arbeit in drei große Teile gegliedert: I. Sünde und Sühnungstheologie des Paulus (37–157), II. Sünde und Nichtanrechnungstheologie des Paulus (159–277) und III. Sünde und Befreiungstheologie des Paulus (279–357). Ergänzt wird das Buch durch Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Wie sich schon an den Überschriften der drei großen Teile zeigt, spielt Sünde eine wichtige Rolle in der Untersuchung von Lyu. Er vertritt die Meinung, dass in der Antike die „Anschauung, dass eine menschliche Sünde die Beziehung zu den Gottheiten beeinträchtigt, über kulturelle und ethnische Grenzen hinaus geteilt“ wurde (35). Dies führe zum Bemühen, die Sünde überwinden zu wollen. So biete das Sündersein aller Menschen den Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums bzw. der Rechtfertigungslehre. Ein Mensch komme erst zum Glauben, wenn er sein Sündersein erkannt habe; die allgemeine Sündhaftigkeit sei daher für das paulinische „Protokerygma“ konstitutiv. „Die Sünde ... kann als Mitte der paulinischen Theologie hervorgehoben werden. Das Sündenverständnis und die Rechtfertigungslehre lassen sich bei Paulus nicht voneinander trennen; wenn eines von ihnen zentral ist, dann ist es auch das andere“ (352).

Lyu sieht bei Paulus drei – auch nach ihrer Herkunft – zu unterscheidende soteriologische Vorstellungen wirksam, die sich bei Paulus zur Rechtfertigungslehre verbinden: die Sühnungs-, Nichtanrechnungs- und Befreiungstheologie. Lyu will das paulinische „Protokerygma“ aus seinen Briefen herausarbeiten, also seine missionarische Verkündigung, die in seinen an Christen gerichteten Briefen nicht expliziert, sondern vorausgesetzt wird. Diese Glaubensgrundlage teile er mit den Judenchristen, und sie beruhe auf der Überzeugung, „dass die menschliche Sünde durch den Sühnetod Christi gesühnt ist, wobei diese Sühnungstheologie [bei Paulus] durch den Rechtfertigungsgedanken ergänzt wird“ (157). Lyu sieht selbst die Schwierigkeiten der Rekonstruktion des paulinischen „Protokerygmas“, kommt aber im Großen und Ganzen zu nachvollziehbaren Ergebnissen.

Die paulinische Nichtanrechnungstheologie begründet Lyu zunächst aus dem Galaterbrief, um sie dann im Rahmen der paulinischen Gesetzespolemik im Galater- und Römerbrief zu entfalten. „Im Zentrum der Nichtanrechnungstheologie steht ... die Relativierung des Gesetzes, der die paulinische Interpretation des Zusammensterbens mit Christus zugrunde liegt“ (161); sie sei erst später aus dem gesetzespolemischen Dialog mit Gegnern entstanden. In der galatischen Gesetzespolemik sieht Lyu zwei Grundlinien: Die Werke des Gesetzes weisen insbesondere auf die Beschneidung hin; das Gesetz wird von Paulus als unerfüllbar verstanden, aber von ihm nicht annulliert, sondern nur relativiert, indem das Gesetz (nur) die Erkenntnis der Sünde schafft (227f). Im Römerbrief wird die „Gesetzesfunktion auf die Sündendefinition“ reduziert. Der Christ stirbt in der Taufe gegenüber dem Gesetz (vgl. Gal 2,19f; Röm 7,4), sodass ihm seine Sünden nicht mehr angerechnet werden (254f).

Im dritten Teil geht Lyu zunächst auf die Personifikation der ἀμαρτία ein, die sich nach seinen Untersuchungen nur im Römerbrief findet. „Paulus stellt die Sünde als Machtexistenz dar, die uns betrügt und ständig sündigen lässt, um zwei Missverständnisse seiner Soteriologie zu korrigieren“ (300), die sich aus seiner Sühnungs- und Nichtanrechnungstheologie ergeben haben. Bevor er die Befreiungstheologie darstellt, gliedert er Röm 4,24–8,4 in sieben Abschnitte, die er einem unterschiedlichen Sündenverständnis und einer unterschiedlichen Soteriologie zuordnet (302): a) Sünde als zu sühnende Sündentat – auf der Ebene der Sühnungstheologie; Röm 4,24–5,11; 6,3–6a; b) Sünde als nicht anzurechnende Übertretung – auf der Ebene der Nichtanrechnungstheologie; 5,12f; 7,1–7; c) Sünde als herrschende Macht – auf der Ebene der Befreiungstheologie; 5,14–21; 6,6b–23; 7,8–8,4. Den entscheidenden Schlüssel zur Befreiungstheologie in Röm 5–7 biete die Pneumatologie in Röm 8. „Die Befreiung von der Sündenmacht kann allein durch das Wandeln im Geist geschafft werden“ (311). Die Befreiungstheologie entwickelt Paulus erst im Römerbrief, und sie ist „als die neue Präzisierung der Soteriologie des Paulus zu verstehen, die den *präsentischen* Aspekt des Heils betont“ (332).

Lyu verweist zu Recht darauf, dass das paulinische Sündenverständnis in der neueren exegetischen Diskussion oft vernachlässigt wird, gerade auch in der New Perspective on Paul. Dazu liefert er manche hilfreichen und nachdenkenswertes Beobachtungen und Hinweise. Auch auf die Unterschiede in der paulinischen Soteriologie macht er zu Recht aufmerksam. Dennoch hat mich seine Gesamtkonzeption nicht überzeugt. Für ihn hat bei Paulus die Rechtfertigungslehre zentrale Bedeutung, die sich nach seiner Meinung aus der Sühnungs-, Nichtanrechnungs- und Befreiungstheologie zusammensetzt, während Paulus mit Versöhnung und Loskauf bzw. Erlösung Bilder aus der (Außen-)Politik und dem sozialwirtschaftlichen Bereich aufnehme (341) und der Rechtfertigungslehre unterordne (351f). Konsequenter wäre es jedoch, dann die Rechtfertigung der forensischen bzw. juristischen Herkunft und die Sühne dem kultischen Bereich zuzuordnen; sie kann dann aber nicht als ein Element der Rechtfertigungslehre verstanden

werden. Die Sühne ist meines Erachtens zentral für das paulinische Heilsverständnis des Kreuzes Christi, und die Rechtfertigung ein – sicher zentrales – Bild, um diese Heilsbedeutung den Hörern bzw. Lesern zu verkündigen.

Dass Paulus dem Gesetz nur die Funktion der Sündenerkenntnis bzw. -definition zuerkennt, scheint mir zu kurz gegriffen zu sein. In Röm 6,3f steht nicht, dass wir durch die Taufe mit Christus sterben (317), sondern mit ihm begraben werden (was das vorher geschehene Sterben mit Christus voraussetzt). In Röm 7 versteht Lyu das „Ich“ wieder vom Christen; das Kapitel beschreibe „die Frustration eines Bekehrten (!), der immer noch das Gesetz als verbindlich für das Heil erachtet und sich demnach auf legalistische Weise verhalten will“ (308; vgl. 323ff). Das ist wenig überzeugend.

Wilfrid Haubeck

Sascha Flüchter: *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur*, TANZ 51, Tübingen: Francke, 2010, Pb., XII, 385 S., 78,-

Sascha Flüchter und Lars Schnor begannen ein Projekt von zwei Dissertationen zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 mit einem identischen Einleitungsteil zur methodischen Grundlegung (Teil A). Schnor untersucht die alt- und zwischentestamentliche Literatur. Flüchters Bearbeitung der neutestamentlichen und frühkirchlichen Rezeption (insb. Jakobus-, Hebräer-, 1.Clemensbrief), im Jahr 2009 in Heidelberg unter Bernd Wander verteidigt, liegt nun vor.

Flüchter stellt fest, dass Gerhard von Rads Auslegung von Gen 15,6 – ganz auf einer Linie mit Paulus – mittlerweile grundlegend infrage gestellt worden ist, besonders einflussreich durch Manfred Oeming, „Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?“, ZAW 95 (1983), 182–97. Für diesen ist Abraham das Subjekt des Anrechnens, welcher dann die Verheißung Jhwhs (statt: den Glauben) für sich (statt: dem Jhwh) als Gnadentat Jhwhs (statt: Gerechtigkeit Abrahams) begreift („anrechnet“), oder ähnlich in den Worten der „Bibel in gerechter Sprache“: „Da glaubte er Adonaj und zählte es als eine Tat der Gerechtigkeit“.

Wenn sich zwei Leitsterne der historisch-kritischen Forschung so diametral widersprechen – Flüchter redet von einer „konsenslosen Exegese“ (47) –, bleiben innerhalb dieses Paradigmas praktisch gesehen nur zwei Möglichkeiten: Der Promovend fügt dem ganzen mühevoll einen weiteren exegetischen Versuch hinzu, der in dem Stimmengewirr vieler kleiner Beiträge nur untergehen kann, oder er konstatiert ein Patt und ändert die Herangehensweise.

Nun ist, wie auch schön dargestellt wird, die insb. neutestamentliche Rezeption von Gen 15,6 bereits ausführlich erforscht (Wolfgang Heidland 1936, Ferdinand Hahn 1971, Terence P. McGonigal 1981, Donald D. Sutherland 1982, Axel von Dobbeler 1987, Benjamin Schliesser 2007), jedoch immer unter der Vorgabe, dass sich die Autorintention relativ sicher feststellen lässt und zwar im Sinne von Rads. Jede spätere Rezeption wird dann oft sehr deutlich an dieser gemessen („Werkadäquanz“), bzw. sogar an „uns zur theologischen Natur gewordenen reformatorischen Leitabstraktionen“ (59). Diese werden in einem Exkurs zu Luther und Paulus problematisiert, welcher auch einige kurze Anmerkungen zur „New Perspective on Paul“ einschließt.

Im Unterschied zu den bisher „objektperspektivisch“ (aus Perspektive des Textes) angelegten Ansätzen möchte Flüchter nun „subjektperspektivisch“ (aus Perspektive des Rezipienten) arbeiten, wie bereits in der Einleitung angekündigt: „Dabei geht es letztlich *nicht* um die Geschichte eines verschieden rezipierten Textes, sondern um die *Geschichte der Gen 15,6 rezipierenden Subjekte*“ (5). Wenn uns, salopp gesagt, der Text, besser: die Exegeten, im Stich lassen, sucht man Gewissheit beim Rezipienten („*tatsächlich stattgefunden* und *nachweisbare* Rezeptionen“, 70).

Grundlage des Vorgehens ist die „sozialhistorisch fundierte Rezeptionsgeschichte“ des Duisburger Germanisten Gunter Grimm. Methodisch korrekt wird hier auch die Frage der Anwendbarkeit von Analysemethoden poetischer Texte auf religiöse Texte zumindest angesprochen (63f). Ergänzt wird diese Methode durch die sprachwissenschaftliche Theorie semantischer Felder von Klaus Berger: Die Suche nach Rezeption erfolgt weder über Zitate, noch über inhaltliche „Leitabstraktionen“ bzw. deren Antithesen (etwa die typische Luther/Paulus-gegen-Jakobus-Deutung), sondern über „Felder“, das möglichst gemeinsame Auftreten der „Wortgruppen“ hebr. *'brhm, zdq, chšb, 'mn*, bzw. gr. *Abraam, pist-, logid-, diaki-*.

Auch wenn Flüchter sich auf drei Briefe konzentriert, bietet er zunächst (Kapitel V) eine umfassende Übersicht über „Konkretisationen“ des semantischen Grundwortfeldes im Neuen Testament, bei den Apostolischen Vätern, bei Josephus, in der Mischna und den Spätschriften des Neuen Testaments.

Die Rezeption von Gen 15,6 im Jakobusbrief konzentriert sich wie zu erwarten auf Kap. 2,23. Bezeichnend ist hier u. a. der Umgang mit der Behauptung von Wiard Popkes, dass der Jakobusbrief wohl Röm 4,3 direkt zitiert, da dem Autor generell kein eigenständiger Rückgriff auf das Alte Testament zugestanden werden kann: „Die Frage nach der konkreten Rezeptionsvorlage ist bei diesem [d. h. Flüchters subjektperspektivischen] methodischen Vorgehen nicht von Belang“ (172). Doch spielt der *Kontext* (und es gibt beachtliche Unterschiede zwischen Gen 15 und Röm 4) der rezipierten Stelle hier wirklich keine Rolle für das Verständnis etwa der Motive des Rezipienten? Flüchter entscheidet sich anschließend dann doch eher gegen eine Konzentration auf einen Vergleich mit Paulus

(203). So kommt er zu einer letztlich erfreulich positiv wertenden Deutung von Jak 2,23 auf dem Hintergrund von 1Makk 2,52 und Philo, *Her* 90–95.

Zwei bis drei von den eigentlich vier Wortgruppen der semantischen Feldanalyse treten in Kombination an verschiedenen Stellen des Hebräerbriefes auf. Dieser Nachweis einer Rezeption von Gen 15,6 ist „in der Forschungsgeschichte beinahe singulär“ (267)... oder ist es nicht auch von den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit her zu erwarten, dass in einem langen jüdisch-christlich geprägten Brief Derivate von *pisteuo* und *dikaioo* an mehreren Stellen gemeinsam auftauchen? (Sucht man etwa *alle vier* Wortgruppen flächendeckend in dem Text der Septuaginta, so wird man in dem kleinen Abschnitt Hiob 42,17c–Weish 1,3 fündig, offensichtlich keine Rezeption von Gen 15,6.) Ausführlicher untersucht werden dann aber mit Hebr 6,9–15; 11,17–19; 11,11f nur solche Abschnitte, welche einen zusätzlichen Bezug zu Abraham aufweisen. Flüchter geht hier davon aus, dass der Autor des Hebräerbriefes Abraham im Sinne von Oeming als Subjekt des „Anrechnens“ verstanden hat. Dass dies bereits zu seiner Zeit so möglich war, belegt er mit dem Verweis auf einige bei Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin: Schocken, 1934, 394 aufgeführte rabbinische Texte, sowie einer noch durch Lars Schnor zu erarbeitenden Deutung von Neh 9,7f, wo Gott in Zusammenhang mit Abraham als „gerecht“ bezeichnet wird.

Dass Gen 15,6 in 1Clem 10,6 rezipiert wird, ist allgemein anerkannt. Die Form der Rezeption ist trotz einer gewissen Nähe zu 4Q225 für Flüchter einzigartig aufgrund der gleichzeitigen Betonung von Abrahams Gehorsam, Demut und Gastfreundschaft.

Formal ist anzumerken, dass auch längere hebräische (ohne Vokalisation) und griechische Zitate ohne Übersetzung wiedergegeben werden. Bemerkenswert knapp ist das 15 Seiten (normale Schriftgröße) umfassende Verzeichnis der Sekundärliteratur. Hier hat sich der Autor trotz fachübergreifendem Forschungsfeld stark auf grundlegende Werke zu beschränken gewusst. Auf Stellen- und Stichwortregister wurde verzichtet.

Aufgrund ihres hohen methodischen Reflektionsniveaus bildet diese Arbeit einen sehr lehrreichen Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in drei Briefen der neutestamentlichen, bzw. frühchristlichen Literatur. Vor allem der an Frankemölle orientierte Versuch, Jak 2,23 aus dem Brief selbst heraus als Suche nach dem „richtigen Mittelweg zwischen Glauben und Taten“ (207) zu deuten, kann als gelungen bezeichnet werden und bildet einen wertvollen Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments.

Siegbert Riecker

4. Umwelt, Zeitgeschichte

Roland Deines, Jens Herzer und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen*, III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21. – 24. Mai 2009, Leipzig, WUNT 274, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, geb., XXI, 493 S., 129,-

Dieser Konferenzband behandelt die nichtliterarischen Zeugnisse, die den Alltag der Menschen in Palästina und in anderen Regionen des römischen Reiches prägten. Das Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti verfolgt das Ziel, die Bedeutung des hellenistischen Judentums für die Sprache und die Inhalte der neutestamentlichen Texte herauszuarbeiten. Drei Vorträge sind übergreifenden Themen gewidmet. Der Aufsatz von Eric M. Meyers und Carol Meyers („The material culture of late Hellenistic-early Roman Palestinian Judaism: what it can tell us about earliest Christianity and the New Testament“, 3–23) behandelt Begräbnispraktiken, die von Herodes errichteten Gebäude, Galiläa, Synagogen, und Qumran. Der programmatische Aufsatz von Roland Deines („Non-literary sources for the interpretation of the New Testament: methodological considerations and case studies related to the Corpus Judaeo-Hellenisticum“, 25–66) führt in die Methodologie der Interpretation von Inschriften und archäologischen Artefakten (wie die in Palästina gefundenen Steingefäße) ein und hätte gut an den Anfang des Konferenzbandes gestellt werden können. Reinhold Scholl führt unter der Überschrift „Licht aus dem Osten“ (67–82) in die Papyrusforschung ein.

Der Hauptteil des Bandes besteht aus Paarvorträgen zu sieben Themen, die in einem zweifachen Schritt behandelt werden: ein Aufsatz stellt die materialen Zeugnisse vor, ein Korreferat behandelt die Zeugnisse aus neutestamentlicher Perspektive. Das Thema „Archäologie und Alltagskultur“, konzentriert auf Kleinasien und besonders Ephesus, wird von Renate Pillinger („Jüdische Alltagskultur in Ephesos und Umgebung im Spiegel der Denkmäler“, 85–98) und Jörg Frey („Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasien“, 99–132) behandelt. Das Thema „Architektur und Alltagskultur“ wird durch die Aufsätze von Achim Lichtenberger („Zur Vorbildfunktion der Bauten Herodes' des Grossen in Palästina“, 133–164) und Rainer Riesner („Herodianische Architektur im Neuen Testament“, 165–196) skizziert. „Namen und Identität“ werden dargestellt von Tal Ilan („Jüdische Identität und die Namen von Juden in der Antike“, 197–212) und Dieter Sänger („Sara, die Freie, unsere Mutter: Namenallegorese als Interpretament christlicher Identitätsbildung in Gal 4,21–31“, 213–239), das Thema „Alltagsethos und Epigraphik“ von Walter Ameling („Paränese und Ethik in den kleinasiatischen Beichtinschriften: zu den Voraussetzungen christlicher Mission in Kleinasien“, 241–249) und Karl-Wilhelm Niebuhr („Jüdisches, jesuanisches und paganes Ethos im frühen

Christentum: Inschriften als Zeugnisse für Rezeptionsmilieus neutestamentlicher Texte im kaiserzeitlichen und spätantiken Kleinasien am Beispiel des Jakobusbriefes“, 251–274). Für das von Adela Yarbro Collins behandelte Thema „Portraits of rulers in the book of Revelation“ (275–299) fehlt leider ein Aufsatz, der die kaiserzeitlichen Münzen Kleinasiens vorstellt; im Unterschied zu anderen Beiträgen sind dem Aufsatz keine Abbildungen beigegeben. Zum Thema „Papyrusdokumente als Zeugnisse der Alltagskultur“ schreiben Peter Arzt-Grabner („Formen ethischer Weisungen in dokumentarischen Papyri unter besonderer Ausrichtung auf 1 Tim und Tit“, 301–317) und Jens Herzer („Die Pastoralbriefe im Licht der dokumentarischen Papyri des hellenistischen Judentums“, 319–346). Den „Spuren hellenistisch-jüdischer Alltagskultur in Kleinasien“ gehen Irina Levinskaya („The traces of Jewish life in Asia Minor“, 347–357) und Jens Schröter („Die jüdische Diaspora in der Apostelgeschichte“, 359–379) nach. Die beiden letzten Aufsätze erscheinen unter der Überschrift „Beiträge aus den Arbeitsgruppen“: Andrew Chester behandelt „Jewish inscriptions and Jewish life“ (383–441) und Martin Meiser „Reinheitsfragen und Begräbnissitten: der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur“ (443–460). Die Inhalte dieser Beiträge können hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden: die oft ausführliche Darstellung von Texten (in Originalsprache und Übersetzung) und Beschreibung von Artefakten, die Bemühung um sorgfältige Interpretation und die Kenntnis der Sekundärliteratur machen den Band zu einer reichen Fundgrube für neutestamentliche Exegeten, die an historischen Fragen arbeiten und sich für den Kontakt zwischen paganer Kultur einerseits und jüdischer und christlicher Lebenswelt andererseits interessieren.

Der Ursprung des Bandes in Konferenzvorträgen ist an den nicht seltenen Überschneidungen zu erkennen: eine ganze Reihe der Texte und Fragestellungen, die zum Beispiel A. Chester behandelt, wurden bereits von anderen Autoren besprochen, wenn auch nicht so ausführlich (konsequente Koordination charakterisiert auch an einigen Stellen die Zitationsweise: z. B. werden die Bände der Inschriftensammlung IJO im Stellenregister als IJO I–III aufgelistet, während Chester IJO *i–iii* schreibt; Niebuhr hat zwar IJO II, stellt jedoch der Inschriftennummer ein “Nr.” voran, was bei Chester und im Stellenregister weggelassen wird).

Dieser Konferenzband sollte nicht nur von Spezialisten gelesen, sondern auch von Studenten durchgearbeitet werden: die Vertiefung ihrer Kenntnisse von Texten und Realien der Welt der ersten Christen wird ihnen helfen, die neutestamentlichen Texte mit größerer Sensibilität für die Welt der ersten Leser wahrzunehmen, eine Aufgabe, die im Dialog mit Theoriekonstruktionen zu redaktionellen Überarbeitungen, Textrezeption, und narrativen plots dringend bleibt.

Eckhard J. Schnabel

Lutz Doering, Hans-Günther Waubke und Florian Wilk (Hg.): *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*, FRLANT 226; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 416 S., 81,95

Dieser 19 Artikel umfassende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die die Herausgeber 2005 anlässlich des 75. Geburtstags ihres akademischen Lehrers Berndt Schaller veranstaltet haben. Auf 416 Seiten untersuchen langjährige Weggefährten Schallers und jüngere Forscher die Schnittstellen von antikem Judentum und Christentum, von Judaistik und neutestamentlicher Wissenschaft. Die Herausgeber erklären in der Einleitung, dass eine Abwägung der „Standorte – Grenzen – Beziehungen“ zwischen den Disziplinen Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft besonders im deutschsprachigen Raum notwendig ist, da es hier eine deutliche institutionelle Trennung beider Disziplinen gibt. Diese Trennung liegt zum Teil im jeweiligen Selbstverständnis begründet – die neutestamentliche Wissenschaft versteht sich als eine theologische Disziplin, während die gegenwärtige Judaistik ihrem Selbstverständnis nach dies gerade nicht sein kann. So ist an den Universitäten die sogenannte „Fachjudaistik“ nur selten an theologischen Fakultäten vertreten, während bibelwissenschaftliche Lehrstühle kaum in der Nachbarschaft der Judaistik zu finden sind. Anders als im englischsprachigen Ausland (wo viele Arbeiten zum frühen Judentum im Rahmen einer religionsgeschichtlich oder religionswissenschaftlich arbeitenden Bibelwissenschaft entstehen), wird jedoch gegenwärtig im deutschsprachigen Raum die Forschungsarbeit zum frühen Judentum überwiegend an theologischen Fakultäten geleistet – häufig im Fach Neues Testament.

Um die Standorte zu bestimmen, Grenzen zu sondieren und Wechselbeziehungen zwischen den beiden Disziplinen zu klären, ist der Band in vier Teile gegliedert, die mit den Titeln „Grundsätzliche und wissenschaftsgeschichtliche Reflexionen“, „Multiperspektivische Annäherungen“, „Einzelstudien“ und „Polemik und Gegenpolemik in Antike und frühem Mittelalter“ benannt sind. Im ersten Teil stellt zunächst Günter Stemberger „Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft“ unter gleichnamigem Titel grundsätzlich zur Diskussion. Er blickt aus der Perspektive der Judaistik auf die neutestamentliche Wissenschaft und hebt hervor, dass das Neue Testament in einem neuen Licht erscheinen kann, wenn es als ein Teil der antiken jüdischen Literatur gelesen wird. Dementsprechend sollte ein Judaist von Neutestamentlern erwarten können, dass sie die Datierungsproblematik rabbinischer Texte ausreichend würdigen, jüdische Texte in ihren literarischen Zusammenhängen lesen und sie zu allererst für sich selbst sprechen lassen. Auch Karlheinz Müller betont in seinem Beitrag, dass sich neue Interpretationshorizonte für Neutestamentler eröffnen, wenn sie die frühjüdische Literatur in ihrer Komplexität wahrnehmen und nicht nur atomistisch „jüdische Parallelen“ abhandeln. Beispielsweise würde häufig zu pauschalisierend von „dem Pharisäismus“ und „dem Rabbinitismus“ gesprochen (60). Der erste Teil des Bandes wird

schließlich durch einen wissenschaftsgeschichtlichen Beitrag von Berndt Schaller abgerundet, der „Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik“ anhand einer Analyse von Paul Billerbeck's „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ herausarbeitet.

Der zweite, „multiperspektivische“ Teil des Buches ist in zwei Unterpunkte mit jeweils drei Aufsätzen untergliedert. Im ersten Unterabschnitt „zur historischen Auswertung der Quellen für die Pharisäer“ setzt sich beispielsweise Florian Wilk mit den „synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer“ auseinander. Wilk prüft die verschiedenen Darstellungen der Pharisäer und ihrer Beziehung zu Jesus in Bezug auf ihre historische Plausibilität und untermauert auf diese Weise den trotz polemischer Färbung hohen historischen Quellenwert der synoptischen Evangelien für den Pharisäismus zur Zeit Jesu. Der zweite Unterabschnitt möchte neue Perspektiven auf die frühchristlichen Deutungen des Todes Jesu gewinnen. So wird beispielsweise von Wolfgang Kraus „Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26“ untersucht. Kraus argumentiert, dass *ἵλαστήριον* hier auf dem Hintergrund von כפרת verstanden werden muss, also den Sühneort bezeichnet, wodurch ein Bezug zu den Riten an Jom Kippur nachweisbar wird (206).

Der dritte Teil umfasst sieben „Einzelstudien“, die sich mit Themen wie Heilung am Sabbat (L. Doering), Heiligung des Gottesnamens (A. Stendel; F. Avemarie), Schöpfung (R. Feldmeier) und Ehe (H. Lichtenberger), dem Gesetz in Röm 10,4–13 (W. Reinhold), und der Entwicklung von „Haus Israels“ (10,6) zu „allen Völkern“ (28,19) im Matthäusevangelium (P. J. Tomson) beschäftigen. Im vierten Teil setzen sich schließlich drei Aufsätze mit Polemik und Gegenpolemik in Antike und frühem Mittelalter auseinander. Roland Deines diskutiert hier „Die Verwendung der Bergpredigt im ältesten erhaltenen Text der jüdischen Adversus-Christianos-Literatur“. Deines hebt hervor, dass die von *Qisṣa* bzw. Nestor begründeten Positionen, insbesondere die Verwendung von Mt 5,17ff, die jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum durch das gesamte Mittelalter hindurch bis zum Beginn der Neuzeit prägten. Hierbei wurde der Konflikt zwischen Judentum und Christentum zugespitzt auf die Frage: Jesus oder die Tora? (400).

Der Band „Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft“ dokumentiert den großen Facettenreichtum der Wechselwirkungen zwischen den beiden Disziplinen. Es ist den Herausgebern gelungen, einen internationalen und interdisziplinären Autorenkreis für diesen wichtigen Band zu gewinnen. Dabei sind die drei einleitenden Artikel im ersten Teil des Buches von grundsätzlichem Wert für das Studium und Verständnis des Neuen Testaments in seinem historischen Kontext. Sie legen jedoch keine (neue) Richtung vor, die von den anderen Studien verfolgt werden würde. Vielmehr handelt es sich bei den weiteren Artikeln um Einzelstudien, die verschiedene, teilweise recht spezielle Aspekte der religiösen Dynamiken zwischen antikem Judentum und Christentum beleuchten. (Eine der wenigen Ausnahmen bietet der jedoch leider sehr knapp gehaltene Aufsatz von Reinhard

Feldmeier, „Die Wirklichkeit als Schöpfung. Die Rezeption eines frühjüdischen Theologumenons bei Paulus“, 289–296.) Sie werden aus diesem Grund vor allem bei solchen LeserInnen auf Interesse stoßen, die die Auseinandersetzung mit einem dieser Einzelthemen suchen. Dennoch vermittelt der Band insgesamt einen erhellenden Einblick in die Vielfalt der Standorte, Grenzen und Wechselbeziehungen zwischen Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Der Sammelband wird durch hilfreiche Register abgerundet.

Volker Rabens

Jochen Wagner: *Die Anfänge des Amtes. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, TANZ 53, Tübingen: Francke, 2011, Pb., 358 S., 68,-

Die Arbeit Wagners wurde im Sommersemester 2010 an der TU Dortmund als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Das Thema, das W. aufgreift, ist im ökumenischen Dialog (immer noch) hoch aktuell, so dass ein (erneuter) gründlicher Blick in den neutestamentlichen Befund (und die apostolischen Väter) alles andere als überflüssig ist.

W. stellt in vier Kapiteln (II–V) eingehend v. a. die Bedeutung der Termini *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* bei Paulus (II), im 1k. Doppelwerk (III), den Pastoralbriefen (IV) und in einem Auswahl-Textcorpus aus den sog. apostolischen Vätern (V) vor (v. a. 1Clem, den Ignatianen und Did), wobei immer wieder in diesen vier Kapiteln in eigenen Abschnitten die „Ämter“ des *διάκονος* (104.166–170.234f.265.282–284.289) und des Apostels (93–96.119f.203f.278f.290) mit bedacht werden. Auch wenn das Zentrum der Untersuchung nach dem Untertitel der Arbeit auf dem „Amt“ der Presbyter und Episkopen liegen soll, zeigt die häufige Erwähnung z. B. der Diakone (auch schon bei der Aufzählung des biblischen Befundes S. 21), dass sich die Darstellung nicht darauf beschränkt.

Das die „Grundlagen“ besteuernde 1. Kapitel befasst sich knapp mit Begriffsklärungen (v. a. des Amtsbegriffs) und dem Vorstellen des biblischen Textbefundes (19–22), der Forschungsgeschichte (23–30), sowie der „zentrale[n] Bedeutung von Hausgemeinden für die Entwicklung der Leitungsstrukturen“ (31–50). Ein letzter Abschnitt dieses Kapitels widmet sich möglichen Analogien aus dem Judentum und der Profangrazität zu den christlichen Presbytern und Episkopen (51–79). Schon ein erster Blick in dieses und die weiteren Kapitel zeigt, dass die Arbeit tatsächlich mehr ist, als eine umfängliche Begriffsstudie zu zwei „Amtstiteln“ im NT (und den apostolischen Vätern). Im Mittelpunkt steht nämlich neben den im Titel des Buches erwähnten Termini auch „der Einfluss der urchristlichen Hausgemeindestruktur auf die Ämterentwicklung“ (15, vgl. 30, wo präzisierend die *Leitungsstrukturen* als Mittelpunkt der Untersuchung genannt werden).

Diese Strukturen werden als funktional und soziologisch bedingte Leitungsübernahme in den einzelnen Hausgemeinden durch die hausbesitzenden Hausväter und -mütter beschrieben (49f.97, vgl. 99f). Dass diese Leitungsposition „schon recht bald in die Richtung eines Amtes tendierte“ (49), behauptet W. zwar, begründet es jedoch nicht, ebenso wenig, wie dass die „Autorität der Hausgemeindeleiter anfangs nur langsam zu[nahm]“ (50). Erst im Blick auf die Past stellt W. fest, dass erkennbar sei, dass „der οἶκος und seine Ordnungen und Regeln als Modell für die ganze Kirche [dienen]“ und dass „sie ein durch patriarchalische Autorität reguliertes Familienleben [ist]“. „Die οἶκος-Ekklesiologie [hat] ihren Ursprung in den Hausgemeinden, aus denen sich die Ortsgemeinde bildete“ (alle Zitate 177, vgl. 180–182).

W. bleibt dem Leser eine Antwort auf die exkursartig gestellte Frage schuldig, welche Funktionen vom synagogalen Amt des ἀρχισυνάγωγος auf den ἐπίσκοπος übergegangen seien (62f). Für den *Episkopen* wird festgehalten, dass die Bezeichnung in der Gräzität sehr allgemein gewesen sei, und kaum von einem Amt als solchem gesprochen werden könne, lediglich einzelne Funktionen – v. a. im Vereinswesen – seien damit beschrieben worden (74–77). Analogien zum Judentum (,הַקָּהָל, insbesondere zu Qumran (68 מְבַרְקִי–73), seien eher zufällig als systematisch übernommen worden. „Im Gesamtbild stellt das Verständnis des christlichen ἐπίσκοπος folglich eine Neuschöpfung dar“ (78). Die Aufgabe des ἐπίσκοπος wird v. a. aus den Beschreibungen der Pastoralbriefe gewonnen, dabei steht die Leitungs- und Lehraufgabe im Mittelpunkt, die beide von der Fürsorge (Diakonie) bestimmt sind (157–160): „Die Funktion des ἐπίσκοπος in der Gemeinde entspricht der des Hausvaters“ (159, vgl. 181).

Ein *Presbyter* ist eine Person, die einer Hausgemeinde vorsteht (52). Sie hat neben der Aufgabe des Gastgebers auch die der Leitung der häuslichen christlichen Versammlung inne. Allerdings nimmt der Begriff erst in späterer Zeit „Amtscharakter“ an, so in Tit 1,5 und Act 14,23. Letztere Stelle gibt demnach die Gemeindestruktur z. Zt. des Lukas wieder (52.139). Welche Funktion mit dem Begriff vorher verbunden wurde, muss offen bleiben (139), „Lukas bezeichnet mit πρεσβύτεροι heidenchristliche Gemeindeämter“ (141).

Für den Terminus πρεσβύτερος in den Pastoralbriefen konstatiert W. Amtscharakter: „Hier ist ... zu erkennen, dass der Begriff πρεσβύτερος eine Wandlung von einer Ehrenbezeichnung zu einer Amtsbezeichnung vollzogen hat, wobei er noch nicht zu einem exklusiven Amtsterminus geworden ist“ (161).

Zwischen den beiden Ämtern des Episkopen und Presbyters kann insofern unterschieden werden, als zwar alle Episkopen auch Presbyter sein können – aber nicht umgekehrt (161). Zur Zeit der Past dürften sie funktional „annähernd bedeutungsgleich“ (164) gewesen sein. Innerhalb der Presbyter ist der Episkop primus inter pares, wobei noch kein Monepiskopat vorliege (165). Allerdings gilt, „dass die Past mit ihrer Lehre von der Kirche als οἶκος θεοῦ und der Verknüpfung des Episkopats mit Eigenschaften des Hausvaters die theologisch-spirituellen Grundlagen für den Monepiskopat legen“ (182, vgl. 195–198). Der

IClem stellt eine Zwischenstufe zwischen Act und Past dar (229f), bei Ignatius kann schließlich vom Monepiskopat gesprochen werden (259–263.267).

Die eingangs der Arbeit gegebene Definition des Amtsbegriffs ist recht knapp gehalten, nach ihrer dortigen Einführung ist sie aber von grundsätzlicher Bedeutung für die Arbeit. Von einem Amt kann dann gesprochen werden, wenn folgende vier Kriterien erfüllt sind: a) Dauerhaftigkeit (wenn auch nicht zwingend lebenslang), b) „Dienst an der ganzen sich lokal versammelnden (Haus-) Gemeinde und dadurch auch an der universalen Gemeinde Jesu“, c) unerlässliche Funktionalität für die christliche Gemeinschaft und schließlich d) Einsetzung in das Amt durch Dritte (19f). Diese „Einsetzung durch Handauflegung“ (125) wird in einem eigenen Abschnitt bei der Untersuchung der „Ämter“ im lk. Doppelwerk thematisiert (125–133) und führt zu dem Ergebnis, dass die Einsetzung durch Handauflegung eine öffentliche Legitimation der eingesetzten Person(en) bedeutete (133). Entsprechende (Geist-)Begabungen bilden die Voraussetzung für die Einsetzung durch Handauflegung. Allerdings gilt auch, dass „im Gegensatz zur Apg in den Past eine spezifische Form der Einsetzung von Amtsträgern vorausgesetzt (ist), während bei Lk ‚nur‘ Vorstufen zu erkennen sind“ (202, vgl. 205–210).

W. unterlässt es, an den Stellen, an denen er von einer „Amtsbezeichnung“ (v. a. Past und spätere Literatur) ausgeht, jeweils anhand der Texte nachzuweisen, dass diese vier Aspekte auch tatsächlich zutreffen.

Etwas unklar oder offen bleiben einige für den Duktus der Arbeit eher als Kleinigkeiten zu bewertende Sachverhalte. Etwa die Behauptung, dass der Begriff *πρεσβύτερος* nur in den unumstrittenen Paulinen nicht vorkomme (21.22.103), was mindestens insofern undeutlich ist, als er im *Corpus Paulinum* tatsächlich lediglich in den Pastoralbriefen nachweisbar ist, die Forschung jedoch weit davon entfernt ist, in allen anderen „Paulus“-Briefen den Apostel als Verfasser erkennen zu können (vgl. immerhin die Notiz 81 Anm. 1). Weiter kann auf die Frage nach der Zugehörigkeit von Röm 16 zum Röm hingewiesen werden, die vom Verf. zwar gestellt wird, aber unbeantwortet bleibt – es sei denn, die Behauptung die Argumente gegen die Zugehörigkeit seien nicht haltbar, stellte bereits eine Antwort dar (41). Als Drittes sei vermerkt, dass die Beschreibung der Episkopen und Diakone nach Phil 1,1 im Grundlagen bietenden Kapitel 1 (44f) pointierter erfolgt, als später in Kapitel 2 (104f), wo es um die Ämter bei Paulus geht. „Kleinigkeiten“ dieser Art finden sich noch weitere in der Arbeit (so etwa die allzu kurze Notiz zur Datierung des lk. Doppelwerkes 113 Anm. 1 – bei der ein Hinweis auf den Exkurs 122f überaus leserfreundlich gewesen wäre, obwohl dieser an dieser Stelle im Buch etwas deplatziert wirkt).

Die Arbeit bleibt trotz erkennbarer Defizite eine lesenswerte Untersuchung. Der Gewinn liegt v. a. in den Überlegungen zu den Leitungsstrukturen einer frühchristlichen Gemeinde und schließlich der „Kirche“, von denen die ekklesiologische Reflektion in der Gegenwart insofern profitieren kann, als deutlich wird, dass weder schlicht ein biblisches „Leitungsmodell“ oder „Strukturmodell“ auf

die Gegenwart übertragen werden kann, noch quasi geschichtsvergessen die Kirche der Gegenwart allein aufgrund der Bedürfnisse, die (scheinbar) von selbiger ausgehen, hin weiter entwickelt werden kann. Deutlich wird vielmehr, dass Kirche und kirchliche Strukturen sich stets im Wandel und deshalb in der Entwicklung befinden.

Eine Orientierungshilfe in diesem stets notwendigen Wandel der Strukturen bietet die vorgestellte Arbeit aus exegetischer Sicht allemal.

Fritz Röcker

5. Theologie

Marius Reiser: *Der unbequeme Jesus*, Biblisch-Theologische Studien 122, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011 (²2012), kt., X, 247 S., 29,90

Marius Reiser war Professor für Neues Testament an der Katholisch Theologischen Fakultät Mainz, eine Stelle, die er 2009 aus Protest gegen die Bachelor- und Masterstudiengänge aufgab. Sein Verzicht führte zu einer breiten öffentlichen Diskussion. Gleiches ist seinem vorliegenden Buch zu wünschen, das, um es vorweg zu sagen, sowohl Studierenden an theologischen Ausbildungsstätten und generell theologisch Interessierten, als auch Verkündigern des Evangeliums zu empfehlen ist, weil M. Reiser „unterbelichtete und gerne ausgeblendete Seiten des historischen Jesus beleuchten“ will (VII).

Auf dem Hintergrund der 300 jährigen Jesusforschung, die für M. Reiser einen enttäuschenden Ertrag hinterlässt (1–38), weil sie das Unbequeme und Anstößige des Jesusbildes und der Jesusnachfolge ignoriert, provoziert er mit profunden Kurzexegesen und überraschenden Einzelaussagen. Kap. 2 zeichnet das Bild Jesu nach dem Markusevangelium (39–58), indem die Frage beantwortet wird, ob Jesus als Mensch „noch Mensch sein (kann), der selbst Gott ist?“ Eine der Antworten lautet, ja, er kann – und dafür „genügt uns das Zeugnis seiner Widersacher“ (58). Das 3. Kap. beleuchtet Jesus als souverän hoheitlichen Lehrer (59–91) und Kap. 4 zeigt ihn als den radikalen Lehrer (92–114), der das Äußerste von seinen Jüngern fordert – die Feindesliebe. Mehr noch: Die Terminologie „Feind“ hebt er auf, denn jeder ist nun Nächster. Für M. Reiser ist diese Liebe ein „extremes Zeugnis für die vollkommene Unterwerfung unter Gottes Herrschaft, die mit Jesus sichtbar gekommen ist“ (110). Dieses Extrem führt zu vielerlei Relativierungen. Nach M. Reiser bestehen die hauptsächlichsten Bedenken bei diesem, an der Spitze stehenden Gebot Jesu (Mt 5,43–45), darin, „dass es unrealistisch und unpraktikabel sei“ (113). Den Einwänden begegnet der Autor mit einer Minimalforderung, dass diese Liebe „wenigstens für Gemeinschaften“ gilt, „die sich christlich nennen“ (114). Das 5. Kap. referiert über Arm und Reich (115–136),

indem es die spiritualisierende Standardbegründung in den syn. Evangelien verschärft und dadurch, dass die wörtliche Auslegung im Verzicht auf Reichtum für die Jünger unter der Herrschaft Gottes zur obersten Priorität erklärt wird. Interessant ist dann der Rekurs auf die Abhandlung von Klemens von Alexandrien, dessen Titel fragt: „Welcher Reiche wird gerettet werden?“ (135). M. Reiser nimmt diesen Aufsatz auf und klärt, unter welchen Umständen ein Reicher gerettet wird. Antwort: Es ist der Reiche, der seinen Besitz verantwortungsvoll „in den Dienst des Nächsten stellt“ (135). Kap. 6 behandelt ein in der modernen Theologie verpönte und in der Verkündigung weithin ausgeblendetes Thema, das Jesus als Propheten des Gerichts vorstellt (137–157). „Jesu Botschaft ist keine Drohbotschaft, sondern Frohbotschaft.“ Diese Maxime dominiert nach Beobachtung M. Reisers „seit Jahrzehnten die gesamte kirchliche Verkündigung“. Dass die Gerichtsworte Jesus „nachträglich in den Mund gelegt worden“ seien (139), überzeugt ihn nicht. Sonst wäre die Botschaft Jesu eine unverbindliche Offerte und dafür ginge Jesus nicht ans Kreuz. Auch sei Jesu Gerichtsbotschaft kein drohendes Predigen, sondern eine Warnung auf die zu erwartenden eschatologischen Konsequenzen falschen Verhaltens und ein Ruf zur Umkehr. Die repräsentativen Auslegungen (u. a. Mt 7,1f; 12,36.41f; 18,23–34; Lk 10,13f. 12,8f; 17,26–28; Joh 5,24) hinterfragen messerscharf nicht nur die Verkündigung, sondern das soziale Verhalten im Reden und Handeln und individuellen Jesusbekennen. Kap. 7 beschreibt Jesus als Wundertäter (158–197). Ausgangspunkt ist die Mehrheitsmeinung ntl. Exegeten, die sich dem wissenschaftlichen Weltbild verpflichtet sehen, wie dies exemplarisch an B. Kollmann (2002) gezeigt wird, der die Wunder Jesu als „„Glaubenszeugnisse der frühen Christenheit““ postuliert und ihnen damit die Historizität abspricht (159). Aufschlussreich ist einerseits das von M. Reiser analysierte Verhältnis zwischen dem realen Geschehen der Wunder und ihrer tieferen symbolischen Dimension. Andererseits gehören Gleichnisse und Wunder zusammen, „denn beide haben denselben Referenz- und Verweisscharakter“, der auf die Herrschaft Gottes hinweist (175). Wenn aber die „Symbolik des Wunders“ durch die „Metaphorik des Gleichnisses“ ersetzt wird, was heute in der ntl. Bibelwissenschaft gängige Praxis ist, dann verliert die Herrschaft Gottes ihre Realisierbarkeit (177). Außerdem entkräftet M. Reiser die häufig vertretene Auffassung, dass Jesus im religionsgeschichtlichen Vergleich mit Wunderheilern konkurriert (178–189). In einer pointierten Aussage wird Reiser dem ntl. Befund nicht gerecht, wenn er behauptet, dass kein Wunder Jesu eine Gebetserhörung sei (188). In seinem 8. Kap. widmet sich der Autor dem Kreuzestod Jesu, den kein aufrichtiger Forscher leugnet. Dennoch bleiben historische Einzelheiten unbeantwortet und die theologische Deutung vielschichtig (198–223). Glaubhaft und umsichtig gelingt es M. Reiser die theologische Bedeutung innerhalb der historischen Begebenheiten zu schildern und gleichzeitig Einwände zu entkräften. Dass Jesus sich sowohl als Menschensohn aus Dan 7,13 verstand als auch messianischen Selbstanspruch erhob, ist für M. Reiser fraglos deutlich. Ebenso gewichtig ist für Jesus die Bedeutung seines Todes, die er im Sinne der

atl. Propheten als gottgewolltes Leiden und Sterben und als „stellvertretenden Sühnetod für das Volk“ verstand (209). Das letzte Kap. beschäftigt sich mit der gewagten Behauptung der leiblichen Auferstehung Jesu (224–242), denn bis dahin soll es „kein eschatologisches Denkmodell“, das eine Auferstehung vor dem Jüngsten Tag vorsah, gegeben haben (227). Der urchristliche Auferstehungsglaube ist angesichts des analogielosen, singulären und unzugänglichen Ereignisses für M. Reiser dennoch ein Faktum, das von zwei zusammenhängenden historischen Tatsachen bestimmt wird: dem leeren Grab und den Erscheinungen Jesu (229–238). Das Urchristentum bezeugt einheitlich den Einbruch eines neuen Äons mit der Auferstehung Jesu, auch wenn der alte Äon noch präsent ist. M. Reiser endet mit dem Hinweis auf die Taufe, die den Christen Anteil an der neuen Welt und an Tod und Auferstehung Jesu Christi schenkt. „Dieser gemeinschaftliche, kollektive Aspekt ist zusammen mit dem kosmisch-eschatologischen wesentlich für die Auferstehung Christi“ (241). Nun sei „die einzige Aufgabe der Christenheit ... dies deutlich zu machen“ (242). Hinter den letzten Aussagen scheinen angesichts der kath. Tradition des Autors kath. Prämissen zu stehen, die notwendige Rückfragen aufwerfen. Das Buch schließt mit einem Autoren- und Bibelstellenregister (243–247).

M. Reisers Ausführungen erinnern an das nicht minder provozierende Buch von D. Bonhoeffer über die Bergpredigt (Nachfolge, 1936). Da Reiser aber seine Erklärungen auf dem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext antiker Kultur und atl. Belegen ausführlich darlegt und stets im Gespräch mit der modernen Jesusforschung bleibt, gelingt ihm eine lesenswerte Publikation, die überzeugend konterkulturell die aktuellen ntl. Fragestellungen und zugleich die gesellschaftlichen Werte des 21. Jh. hinterfragt. Außerdem scheucht er aus der angepassten Jesunachfolge auf und zeigt den von Jesus menschlich unbequemen, aber gewiesenen Weg unter der Herrschaft Gottes.

Manfred Baumert

Hans Küng: *Jesus*, München: Piper 2012, geb., 304 S., 19,99

„Wer im Neuen Testament den dogmatisierten Christus sucht, lese Ratzinger, wer den Jesus der Geschichte und der urchristlichen Verkündigung, lese Küng“ (13). Mit dieser pointierten Unterscheidung distanziert sich Küng gleich im Vorwort von Papst Benedikt und seinen beiden Jesus-Büchern.

Küngs Jesus-Buch bietet sieben Kapitel: I. Das Besondere des Christentums (15–42), II. Das gesellschaftliche Koordinatenkreuz (43–101), III. Die Sache Gottes (103–137), IV. Die Sache des Menschen (139–184), V. Der Konflikt (184–232), VI. Das neue Leben (233–270), VII. Folgen für eine christliche Le-

benspraxis (271–300). Am Ende folgen biographische Angaben zu Küng und vertiefende Literaturhinweisen des Autors (302f).

Der 1928 in der Schweiz geborene kath. Theologe H. Küng will mit seinem Jesus-Buch eine aktualisierte Darstellung des 1974 veröffentlichten Buches ‚Christ sein‘ als „Zentrum“ seiner Theologie vorlegen. In dieser neuen Version verzichtet er auf exegetische und theologische Anmerkungen (11). Dafür präsentiert Küng seinen Jesus in einem journalistisch gut lesbaren engagierten und inhaltlich provozierenden Predigtstil. Darum bleiben Wiederholungen nicht aus. So wird z. B. das Statement, worin sich Jesus von den Weltreligionen absetze von Seite 21 auf S. 22 zwei Mal nahezu wörtlich variiert wiedergegeben: „Das Besondere, das Ureigenste des Christentums ist es, diesen Jesus als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, *maßgebend* zu betrachten für den Menschen in diesen seinen verschiedenen Dimensionen.“ Maßgebend ist für Küng, dass dieser Jesus nicht irgendein Mensch war, sondern Christus (23–26). Dabei grenzt sich Küng von einem „dogmatischen oder pietistischen, revolutionären oder schwärmerisch manipulierten und inszenierten“ Christusbild ab (27). Laut Küng gründet Christus und der christliche Glaube im Gegensatz zu allen Mythologien in einer Geschichte, die sich datieren lässt (28–32). Soweit ist Küng zu folgen. Wenn er aber feststellt, dass die Evangelisten nicht an „der Genese seines religiösen, insbesondere seines messianischen Bewusstseins und seinen Motiven, oder gar an Jesu ‚Charakterbild‘, ‚Persönlichkeit‘ und ‚innerem Leben‘ interessiert gewesen seien, stellen sich erste Fragen angesichts des göttlichen Lebens Jesu und seinem Verhältnis zu seinem Vater wie es die Evangelien bezeugen (36). Weitere Rückfragen ergeben sich im zweiten Kap., wenn Küng Jesus als den „ewigen Hohepriester“ aus dem Hebräerbrief strikt als eine nachösterliche Interpretation zurückweist und damit den Sühnetod Jesu anzweifelt (47). Angesichts seiner jüdischen Lehrweise weist er Jesus den Status eines öffentlichen „Geschichtenerzählers“ zu (48) und stellt ihn in den „Bannkreis der ‚apokalyptischen‘ Bewegung“ des Judentums (51), weil er radikale Veränderungen des nahenden Reiches Gottes verkündet. Ausführlich und wortgewaltig zeichnet Küng einen Jesu der die Konformität des damals religiös und gesellschaftlich Bestehenden ebenso ablehnt wie die revolutionären Ziele der Machthaber und Zeloten. Kurz gesagt: Jesus ist für Küng „revolutionärer als die Revolutionäre“ seiner Zeit. Seine Revolution ist die der Gewaltlosigkeit „von der Personenmitte, vom Herzen des Menschen her auf die Gesellschaft hin“ (67).

Eindrucklich arbeitet Küng mit Negationen und zeigt ausführlich, wer Jesus nicht war: Mönch und Ordensmann wie die Essener in der Absonderung (68–83). Nach Gegenüberstellungen von Jesus zu den kompromissbereiten Pharisäern (83–99), die Küng mit treffsicheren Argumenten für die heutige Verkündigung anreicht, kommt Küng zu der Schlussfolgerung, dass Jesus nirgends einzusortieren ist. „Bei allen Parallelen im Einzelnen erweist sich der geschichtliche Jesus als im Ganzen völlig *unverwechselbar* – damals und heute“ (100).

Im dritten Kap. entfaltet Küng zunächst Jesu Verkündigung der Königsherrschaft als geschichtlich glaubhaft (105–116), während er den Wundern Jesu skeptisch gegenübersteht und sie als „volkstümliche Erzählungen“ bezeichnet, die im Dienst der Verkündigung stehen (116). Abschließend fragt Küng nach der Norm des Willens Gottes, die er an der Bergpredigt erklärt und im vierten Kap. weiterführt. Mit aphorismenartigen Spitzensätzen gelingt es Küng die Worte und Taten Jesu als ganzheitliches Geschehen zu verbinden und vor allem Jesu provozierende Hinwendung zu den sozial Disqualifizierten und moralischen Versagern der damaligen Gesellschaft herausfordernd für die Jesusnachfolge heute vor Augen zu führen. Die anstößige Kraft Jesu wird aber relativiert, wenn Küng die Einzelberichte der Evangelien als Legenden oder typisierende Erzählungen interpretiert (175).

Die Kap. fünf und sechs legen insofern den hermeneutischen Schlüssel des Jesusbuches frei, als es hier zentral um die Gottheit Jesu (187–231) und die Deutung der Auferstehung (235–270) geht. Zur Gottheit Jesu: Die zu Beginn des Buches programmatische Faktizität des historischen Jesus gibt Küng genau da ganz auf, wo die Evangelien Jesu messianische Titulierungen berichten. Andererseits hält er an den göttlichen Titulierungen fest, insofern sie Rückübertragungen der nachösterlichen Gemeindefradition darstellen (189, 262). Teilweise würden sie aber auch auf ihre legendär ausgestaltete Herkunft hinweisen, wodurch das Historische kaum noch greifbar wäre (190f). Dagegen sei der gewaltsame Tod Jesu historisch gesichert (193). In der Konsequenz spekuliert Küng, ob nicht auch das Abendmahl unter das Verdikt der nachösterlichen Gemeinde fällt, die ein solches Mahl „zu seinem Gedächtnis“ gefeiert hat (215). Auf die Frage warum Jesus sterben musste antwortet Küng: „Jesu Tod war die Quittung auf sein Leben“ (225). Es scheint, als habe Jesu radikal andersartiger Lebensstil im Vergleich zu seinen Zeitgenossen in logischer Konsequenz zum Tod geführt; der stellvertretende Tod als Sühnegedanke kommt dabei überhaupt nicht zur Sprache.

Zur Auferstehung: Küngs argumentierende Ausführungen enthalten durchaus Richtiges. So z. B. dort, wo Küng die Formulierung Bultmanns aufnimmt und korrigiert: „Jesus lebt auch nach Bultmann nicht, weil er verkündigt wird, sondern er wird verkündigt, weil er lebt“ (250). Durch neue Sichtweisen auf die Auferweckung Jesu präsentiert Küng überraschende Deutungen. So ist der Auferweckungsglaube „kein Zusatz zum Gottesglauben, sondern eine Radikalisierung des Gottesglaubens: Ein Glaube an Gott, der nicht auf halbem Weg anhält, sondern den Weg konsequent zu Ende geht“ (257f). Insgesamt bleiben aber die Auferstehungsgeschichten der Evangelisten erneut legendenhaft (244) und bei der Auferweckung Jesu handelt es sich laut Küng „um metaphorische, bildhafte Termini“ (247). Argumentiert Küng in seinem ganzen Buch stets mit religionsgeschichtlichen Vergleichen, so legt er den „biblischen Kern der traditionellen Trinitätslehre“ synkretistisch aus, indem dieser Glaube an Gott und den Heiligen Geist Christen, Juden und Moslems gemeinsam wäre (267). Über den Glauben an

den Sohn Gottes als „des einen Gottes Offenbarung im Menschen von Nazaret“ wünscht sich Küng einen Dialog mit „den drei prophetischen Religionen“ (268).

Nach diesem Jesusbild folgen Konsequenzen für eine „christliche Lebenspraxis“ (Kap. 7). Es gehe darum, sich für die menschlichen Lebensmaximen von Jesus Christus etwas sagen zu lassen und sich auf seinen Weg einlassen. Küng grenzt sich gegen die dogmatisierten kath. Lehren als scheinbar fromme Kreuznachfolge ab (z. B. Zölibat). Dagegen setzt er auf das Kreuztragen im Alltag, das er mit einem selbstkritischen Handeln und einem Kampf für gesellschaftliche Veränderungen gleichsetzt. Gerade im Angesicht des historisch leidenden Jesus könne alles eigene Leiden besser verarbeitet werden (277–283). Küng spricht von der konkreten Jesusperson, die nicht nur das kritische Denken anrege, sondern ein ‚leuchtendes Vorbild‘ sei (285). Vom Erlöser redet er nicht. Wie zu erwarten verweist Küng aber auf „die Idee eines globalen Menschheitsethos“ (289).

Im Rückgriff auf Küngs Eingangsprovokation ist zu sagen: Wer einen menschlich radikal anders lebenden Jesus mit synkretistischen Ansätzen sucht, lese Küng, wer Jesus Christus als messianisch-verheißenen Erlöser zur Vergeltung der Sünden und einen tatsächlich auferstandenen Herrn sucht, lese Ratzinger.

Manfred Baumert

Michael Wolter: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011, geb., XI, 481 S., 39,90

Michael Wolter, Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, bekannt auch als Herausgeber der ZNW, hat mit diesem Buch eine grundrissartige Gesamtdarstellung der Theologie des Paulus vorgelegt.

Wolter schlägt in diesem Werk eigene Wege der Darstellung der paulinischen Theologie ein, die er mit der Notwendigkeit der eigenen Konstruktionstätigkeit bei einem solchen Projekt begründet. Die schon an der Formulierung der Kapitelüberschriften erkennbare Uneinheitlichkeit der Gliederung ist dabei wenig störend.

Nach einem narrativen Teil zum Werden des Paulus bis zur antiochenischen Zeit stellt Wolter die Theologie des Evangeliums dar, weil dessen Verkündigung Anfangspunkt und Zentrum der paulinischen Tätigkeit markiert.

Darauf folgt ein Kapitel zum Glauben, der nach Wolter bei Paulus als Pendant zur Evangeliumsverkündigung anzusehen ist. Die „christologische Grundorientierung“ (75) ist charakteristisch. Der Glaube fungiert als identity marker wie auch als boundary marker. Unter der Überschrift „Die Heilswirklichkeit des To-

des Jesu“ geht Wolter der Frage nach, wie sich Jesu Leiden und Tod als Offenbarung des universalen Heils verstehen lassen. Wenn Wolter postuliert, dass der Heilswirkung des Todes Jesu nur insofern Wirklichkeitscharakter zukommt, als ihm der Glaube eine solche Wirkung zuschreibt (99), dann ist kritisch zu fragen, ob diese vom Glaubenden abhängige Subjektivität das paulinische Verständnis wirklich trifft oder ob Paulus nicht doch stärker von der objektiven Gegebenheit und Tatsächlichkeit der Heilsereignisse (Kreuz und Auferstehung) ausgeht. Die Deutung des Todes Jesu mit den Kategorien der Sühne und Stellvertretung lehnt Wolter ab.

Es folgen zwei weitere Kapitel zur Taufe und zum heiligen Geist, weil Glaube, Taufe und Geist als für Paulus unmittelbar zusammengehörend gesehen werden. Insbesondere das 30-seitige Kapitel zum Geist ist im Vergleich zu manchen ähnlichen Werken relativ ausführlich und damit auch inhaltlich breiter angelegt. Etwas untypisch, aber mit der Rolle des Geistes in der paulinischen Eschatologie begründet, schließt sich schon hier ein Kapitel zur Hoffnung an, das auch die paulinische Gerichtserwartung behandelt.

Unter der Überschrift Christumystik und Christusteilhabe werden die Formulierungen (nicht Formeln) „in Christus“ und „mit Christus“ behandelt. Erstere drücke eine existentielle Zugehörigkeit zu Christus aus. „Mit Christus“ verwende Paulus dort, wo er eine Entsprechung des Ergehens der Christen mit dem Jesu Christi in den Blick nehme. Das Kapitel zur Ekklesiologie schließt sich folgerichtig unmittelbar an, denn in der Gemeinschaft der Glaubenden findet die exklusive Identität der an Christus Glaubenden ihren Ausdruck. Inhaltliche Schwerpunkte sind hier Gottesdienst, Herrenmahl und die ekklesiologischen Metaphern (Leib etc.).

In dem Kapitel zur paulinischen Ethik stellt Wolter die Spannung zwischen der inklusiven Paränese (Paulus rekurriert auf allgemein anerkannte Normen und Werte) und der exklusiven Identität der christlichen Gemeinde heraus. Als eine Eigenart wird das „Prinzip der egalitären Reziprozität“ (323) markiert.

Wolter bestimmt die Rechtfertigung als ekklesiologische Theorie, die sachgerecht nur als Bestandteil der Ekklesiologie interpretiert werden könne. Mit der Rechtfertigung aus Glauben begründe Paulus nicht nur die Heidenmission, sondern er reflektiere in ihr auch sein Christentumsverständnis. Innerhalb dieses Kapitels geht Wolter auch auf das paulinische Gesetzesverständnis ein.

Den Abschluss bilden ein kürzeres Kapitel zur Israel-Frage, in dem Wolter eine Aporie bei Paulus konstatiert, dass nämlich Israel ebenfalls von der Universalität der Sünde betroffen ist, andererseits aber auch eine Sonderstellung bei Gott einnimmt, und ein Epilog mit zwei kurzen „Anhängen“. Abgerundet wird das Werk durch ein Bibelstellenregister, ein Namen- und Sachregister und ein Register zu den griechischen Begriffen.

Für das ganze Werk gilt, dass die Ausführungen anhand sinnvoll ausgewählter Texte verdeutlicht und vertieft werden. Dass nicht immer alle in Betracht kommenden Paulusstellen ausführlich untersucht werden können, liegt auf der Hand.

Ebenso, dass man nicht jede exegetische Einsicht teilen wird. Anlass zur kritischen Diskussion besteht m. E. dort, wo die Objektivität der paulinischen (Heils-) Aussagen (Deutung des Todes Jesu als Heilsereignis [s. o.]; die Auferstehung Jesu, das Wirken des Heiligen Geistes) de facto verloren geht und lediglich von einer subjektiven Konstruktion der Wirklichkeit seitens des Glaubenden gesprochen wird. Auffällig ist, dass die Auferstehung Jesu lediglich im Zusammenhang des Evangeliums und der Eschatologie zur Sprache kommt, aber nicht eigens behandelt wird, wobei Letzteres auch für andere Aspekte der paulinischen Christologie wie z. B. die Präexistenz gilt.

Das Gespräch mit der Sekundärliteratur konzentriert sich auf die allerwichtigsten Beiträge und Grundpositionen und wird insgesamt eher knapp geführt. Nicht nur wenn abweichende Positionen ohne nähere Begründung abgelehnt werden, würde man sich eine breitere Auseinandersetzung wünschen. So wird z. B. die *New Perspective on Paul* innerhalb des 72-seitigen (!) Kapitels zur Rechtfertigung aus Glauben nur am Rande erwähnt. Weiter ist der Fokus primär auf die neutestamentliche Diskussion im deutschsprachigen Raum gelegt. So finden sich in dem Verzeichnis der zitierten Literatur nur verhältnismäßig wenig Monographien oder Kommentare, die nicht im deutschsprachigen Raum erschienen sind. Andererseits bleibt dieses Werk durch die inhaltliche Konzentration sowie die Beschränkung in den Anmerkungen gut lesbar und in einem (noch) überschaubaren Rahmen. Somit gibt es nicht nur einen guten Überblick über die Theologie des Paulus, sondern es ist zugleich sowohl sehr gut als Lehrbuch für Studierende geeignet wie auch als anregende Lektüre für Fachkollegen. Erfreulich ist, dass dieses umfangreiche Werk zu einem für ein gebundenes Buch wirklich akzeptablen Preis erhältlich ist, was eine breitere Rezeption, die es verdient hat, begünstigen dürfte.

Detlef Häußer

Systematische Theologie

Andreas Allemann: *Der dreieine Gott und die Religionen. Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus*, Münster: Lit, 2011, Pb., 204 S., 18,90

Die zu besprechende Dissertation wurde 2010 an der theologischen Fakultät der Universität Bern angenommen. Andreas Allemann, Gymnasiallehrer für Religion und Ethik in Stans und Luzern (Schweiz), will einen Beitrag zur religionstheologischen Diskussion leisten und versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, „wie ChristInnen einerseits in einem religiös vielfältigen Umfeld ihren Glauben bewahren und an ihrer religiösen Identität festhalten und andererseits ihren Respekt vor Andersgläubigen ausdrücken und andere Religionen graduell positiv würdigen können“ (Vorwort, IX). Dabei versteht Vf. in Anlehnung an Christian Danz und Ulrich Körtner die Grundaufgabe der Theologie der Religionen darin, „zwischen der *Geltung der eigenen religiösen Identität* und einer *positiven Würdigung fremder Religionen* zu vermitteln“ (2).

Diesen Vermittlungsversuch unternimmt Vf. mit der populären Typologisierung der Religionen unter dem Leitbegriff „Inklusivismus“, mit dessen Hilfe er sich sowohl vom „Exklusivismus“ als auch vom „Pluralismus“ distanziert (2f, 31–52). Aufschlussreich und interessant scheint mir dabei, dass der Vf. eisern mit dem von Pluralisten entwickelten und selbst dort umstrittenen Dreierschema argumentiert. So definiert Vf. den Begriff „Inklusivismus“ mit Perry Schmidt-Leukel als „Vermittlung heilshafter Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“, die es „in mehr als nur einer Religion“ gibt, „aber nur in einer einzigen Religion in einer alle anderen überbietenden Form“ (4).

Eingedenk der von vielen Religionsphilosophen und -theologen vorgebrachten berechtigten Kritik am Inklusivismus (42) versucht sich Vf. von einem „alten‘ Inklusivismus“ (30) zu emanzipieren, indem er den Begriff und das eigene Konzept des „lernoffenen Inklusivismus“ einführt (so im Untertitel der Arbeit und in seinem Plädoyer 191f) bzw. von einem „trinitarisch orientierten Inklusivismus“ (154f) ausgeht. Besonders bemängelt er bei traditionellen inklusivistischen Entwürfen das Fehlen „eine[r] konkrete[n] Kriteriologie für den Prozess der interreligiösen Urteilsbildung“ (30) und eine „christozentrische[n] Engführung“ (ebd.).

Der Aufbau der Arbeit ist klar und konsistent: Nachdem im ersten großen Teil in einem ersten Punkt das Grundanliegen, das Vorgehen und die Voraussetzungen geklärt sind (1–30), typologisiert Vf. im zweiten Punkt gegenwärtige Positionen der Theologie der Religionen (31–52). Anschließend nimmt er acht Einwände gegen den Inklusivismus auf und behandelt diese nach dem jeweils gleichen Muster: Auf die Formulierung des Einwandes folgt die Entgegnung des Vf., der er ein Lernmoment anschließt. Die Auswahl der Einwände erscheinen dabei

relativ willkürlich wie auch ihre Entgegnung eher intuitiven als argumentativen Charakter aufweisen.

Im dritten Abschnitt dieses ersten Teils unternimmt Vf. einen „Ausflug in die Welt des Mahayana-Buddhismus“ (53–67), um den pluralistischen Vertretern einer christlichen Theologie der Religionen nachzuweisen, dass sie „von einem buddhistisch geprägten Verständnis von Wirklichkeit, Sprache und dessen, was George Lindbeck als ‚Grammatik des Glaubens‘ (nature of doctrine) bezeichnet hat“ (53), beeinflusst seien. Allerdings frage ich mich bei diesem Argumentationsgang, wie redlich es ist, eine mögliche *konzeptionelle Übereinstimmung* bereits mit einer *Beeinflussung* gleichzusetzen.

Im Hauptteil der Arbeit umreißt Vf. vier „Leitmotive für eine trinitarisch orientierte Theologie der Religionen“ (91–150) und schließt diese mit einem „Résumé“ ab (151–155). Als „Leitmotiv der Leitmotive“ (91) versteht er die Trinitätstheologie (91–100). Die nachfolgenden Leitmotive „Heilsgeschichte“ (101–122), „Pneumatologie“ (123–139) und „Allwirksamkeit Gottes“ (141–150) ergänzen das Leitmotiv der Trinität. Vf. verwendet die Trinitätslehre als „Rahmentheorie für die Interpretation der *ganzen* Wirklichkeit“, zu der auch die Religionen gehören (92). Leider definiert Vf. sein Wirklichkeitsverständnis nicht näher. Dieser Mangel fällt besonders darum ins Gewicht, weil er von der „ganzen“ Wirklichkeit spricht. Ist mit der Weltwirklichkeit, die der Mensch als Raum zur Gestaltung seines Lebens erfährt, eine göttliche Wirklichkeit mitgedacht? Und, wenn ja, in welchem Verhältnis stehen beide zueinander? Plakativ gefragt: Bestimmt Vf. das Wirklichkeitsverständnis „aristotelisch“ (Wirklichkeit als verwirklichte Möglichkeit) oder „platonisch“ (Welt der Ideen – Welt der Sinne)?

Im dritten großen Teil formuliert Vf. ethische Konkretionen für die „interreligiöse Begegnung“ (157–189) und schließt diese Überlegungen mit einem „Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus“ (191f.) ab. Die interreligiöse Begegnung fasst Vf. unter das – wie er selber schreibt – „Allerweltswort“ (157) Dialog. Obwohl er die Vielfalt des Begriffs Dialog bzw. der Dialogarten mit der emeritierten Missionstheologin Christine Lienemann erklärt und definiert (157f.), folgt er in der Konkretion einer eigenen, eigenwilligen Liste von *Grundhaltungen* für den Dialog (Dreieinigkeit Gottes als Modellgemeinschaft einer liebenden Beziehung unter den Menschen, 158–161; die vier Imperative für das gesellschaftliche Zusammenleben nach Christoph Schwöbel, 161–166), die ergänzt ist mit *Dialogformen* (interreligiöses Gebet, 167–173; Mission, 185–188) und *dialogdidaktischen* Überlegungen (interreligiöses Lernen, 173–185).

Nach der intensiven Beschäftigung mit der gut zu lesenden Dissertation bleibt für mich als Fazit: Die Argumentation für die „Rehabilitierung des ‚Inklusivismus‘“ innerhalb der Theologie der Religionen vermag über das Ganze gesehen nicht recht zu überzeugen. Das Scheitern der Rehabilitierung liegt weniger an einer denkerischen Fehlleistung des Vf., sondern ist m. E. bedingt durch ein dem Inklusivismus inhärentes strukturelles Problem: verschiedene Axiome stehen in unauflösbarer Spannung zueinander.

Am augenfälligsten lässt sich dies am Zentralpunkt der christozentrisch konzipierten Theologie vs. trinitarisch orientierten Theologie aufweisen: Vf. geht von einem „christozentrischen Realismus“ (13) aus. Darunter versteht er, „dass die unabhängige Realität des dreieinen Gottes primär in Christus und dann auch in den christlichen Glaubenspraktiken und den Leben von ChristInnen gezeigt wird“ (14). Will Vf. nun eine „christozentrische[n] Engführung“ (30) vermeiden, so ist Karl Barth – auch der sog. „späte Barth“ – keine geeignete Referenzgröße (81–83). Barth hat in seinem „theologische[n] Neuansatz“ nicht eine „dezidiert theozentrische Position“ eingenommen, wie Vf. mit Andreas Loos meint (79, Anm. 82), sondern ist seiner dezidiert *christozentrischen* Linie treu geblieben.

Das christologische Axiom, das Vf. mit der originellen Formulierung der „einzigartigen Einzigartigkeit von Jesus Christus“ umschreibt (67–77), konzipiert er „barthianisch“, das heißt, er geht von einer ausschließlichen Offenbarung Gottes in Christus aus (68–72, vgl. ebd. Anm. 48). Es ist Jesus Christus, der das neue Menschsein ermöglicht (74). Christus *repräsentiert* also nicht das Heil Gottes, das nach *Gottes Ratschluss* den Menschen rettet, sondern Christus *konstituiert*, er *schaft* dieses Heil (vgl. 28f; 69, Anm. 48). Vf. versucht nun, diesen „christozentrischen Fokus“ „trinitätstheologisch einzubetten“ (78). Durch die Ausweitung des Offenbarungsbegriffs (116–119: „Durch sein Handeln in Natur und Geschichte ist Gott aus einer Verborgenheit hervorgetreten und hat sich zu erkennen gegeben“, 116) und durch die vier Leitmotive (vgl. oben) findet Vf. zur positiven Anerkennung der Geistchristologie (124–127, bes. Anm. 8), die in ihrer Synthese einen „trinitarisch orientierten Inklusivismus“ (152) begründen. Dabei ist der Heilige Geist der „*primäre[r] ausführende[r] Akteur* in den Religionen und an den Menschen“ (152). Diese nachvollziehbare Ausweitung der christozentrischen Engführung führt zu einem „Modal gebrochene[n] Inklusivismus“ (153f), demzufolge Gott auch in außerchristlichen Religionen „heilhaft wirken kann“ (153). So ist auch die Aussage im Plädoyer die logische Schlussfolgerung: „*Alle* Religionen, inklusive das Christentum, sind zutiefst ambivalente Gebilde. [...] Es ist deshalb fahrlässig, Religionen als Ganzes bewerten zu wollen [...]“ (192). Diese Aussagen, um auf meine kritische Eingangsbemerkung zurückzukommen, lassen sich schwer mit dem „christozentrischen Realismus“ in Übereinstimmung bringen, an dem Vf. festhalten will (vgl. auch 186: Das Evangelium von Jesus Christus bringe „ein ‚Mehr‘ an Heil und Segen“ – was auch immer dieses „Mehr“ gegenüber wem auch immer zum Beispiel bei der Sündenvergebung bedeuten mag).

Eine ähnliche unauflösbare Spannung ließe sich nun auch an der Konzeption des Wahrheitsverständnisses aufweisen: Wahrheit „kann niemals [!] nur eine subjektiv-persönliche Präferenz sein“ (66). Auf der anderen Seite will Vf. am „Überlegenheitsanspruch“ der inklusivistischen Religionstheologie in „einer kühnen Demut“ (?) festhalten, „die zwar von einer Wahrheitsgewissheit ausgeht, diese aber klar als Vorläufige Gewissheit erkennt“ (48, vgl. 186f). Bekommt die Wahrheit damit nicht doch „eine subjektiv-persönliche Präferenz“? Nebenbei sei

erwähnt, dass Vf. zwar verschiedene Wahrheitstheorien kurz umreißt (66f), sein eigenes Wahrheitsverständnis jedoch nur implizit zu erschließen ist.

Mit dem sein Plädoyer abschließenden Zitat von Peter L. Berger (192) macht Vf. deutlich, dass er sich mit seinem religionstheologischen Konzept des „lernoffenen Inklusivismus“ vom Pluralismus abgrenzt. Meines Erachtens schreibt er damit vor allem für ein Publikum religionstheologischer Exklusivisten, die er für sein Konzept gewinnen will (vgl. auch „Die vier Imperative“ nach Christoph Schwöbel, 161–166, denen kaum pluralistische Religionstheologen, sondern wohl eher Exklusivisten widersprechen würden).

Trotz oder gerade wegen des von mir bemängelten inhärenten strukturellen Problems der religionstheologischen inklusivistischen Position, das der Vf. unbeabsichtigt herausarbeitet und darstellt, kann diese Dissertation für die religions-theologische Diskussion einen produktiven Beitrag leisten und ist deshalb wertvoll und empfehlenswert.

Peter Müller

Jacqueline Bee: *Das erste Paar und die Postmoderne. Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart*, Berlin: Logos, 2009, Pb., 252 S., 40,50

Die Autorin ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsinstitut für Spiritualität und Gesundheit der Klinik SGM Langenthal / Schweiz. Das Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung ihrer Dissertation in Systematischer Theologie an der University of South Africa.

B. konstruiert einen klaren Gegensatz zwischen der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Postmoderne: Am Anfang stand ein Paar, heute steht das Individuum im Zentrum. In der Bibel ist die Gebundenheit an den Schöpfer notwendig für einen gelingenden Lebensvollzug inklusive wahren Mann- und Frausein, die Postmoderne hingegen setzt die Freiheit absolut (was implizit eine Negierung Gottes beinhaltet) und verneint die Sünde, was ein Heilsgeschehen obsolet macht und die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott als Lebensquelle verunmöglicht. Das schöpferbedingt angelegte anthropologische Grundskript in Gen 1–3 zeigt einen unveränderbaren Kern des Geschlechterverhältnisses, während im postmodernen Verständnis dieses soziokulturelle Konstrukt beliebig veränderbar ist.

Nach einem einführenden Methodenkapitel (vor allem zum Bibelverständnis) entfaltet B. in vier Kapiteln ihr anthropologisches Grundskript, ausgehend von der Schöpfungsgeschichte, unter besonderer Berücksichtigung der Gottebenbildlichkeit sowie der Konsequenzen aus dem Sündenfall und dem Heilsgeschehen in Jesus Christus.

Der Mensch ist einerseits als Beziehungswesen geschaffen, was Liebe, Treue und Kommunikation einschließt. Andererseits gehört zum Menschsein die dreifache Abhängigkeit (von Gott, vom Du und von der Umwelt), wo Differenzierung, Komplementarität und Äquivalenz reflektiert wird. Zugespitzt auf die Beziehung von Mann und Frau hält B. fest: Mann und Frau sind aufeinander hin erschaffen; Produktivität gilt für beide, ohne geschlechterbedingte unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche (außer der unübertragbaren Rolle als Mutter); beide Geschlechter sind äquivalent (gleichwertig) und ontologisch differenziert.

Diese in Gen 1–2 offenbarte, vorgegebene Schöpfungsintention wird trinitarisch verankert: Der biblische Gott ist in seiner Trinität sowohl Beziehung als auch Abhängigkeit.

Durch den Sündenfall wurde das ganze Menschsein korrumpiert; auch die Paarbeziehung wurde zerstört. Die göttlichen Strafen in Gen 3 sind geschlechtsspezifisch. Das hierarchische Gefälle zwischen Mann und Frau ist Folge des Falls und nicht Absicht der Schöpfung.

Das Heilsgeschehen in Jesus Christus ermöglicht aber wahres Mann- und Frausein durch die Erneuerung der Beziehung zu Gott und zu einander sowie durch die Erneuerung der Abhängigkeit: Vom Ehemann wird Liebe und Treue gefordert, die letztlich nur aus der Beziehung zu Gott geschöpft werden kann; Haupt-sein nimmt Maß an Christus, der sein Leben hingibt aus Liebe, und Unterordnung bedeutet, mit dem Stärkeren und Liebenden in Gemeinschaft zu treten. In einem kurzen Exkurs wird der revolutionäre und egalitäre Umgang von Jesus mit Frauen herausgestellt.

Dieses unaufhebbare und nicht beliebig veränderbare anthropologische Grundskript wird in einem abschließenden inhaltlichen Kapitel der postmodernen Lebenswelt zur Seite gestellt bzw. damit kontrastiert. Die heutige Geschlechterbeziehung ist bestimmt von der Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Denn das nach absoluter Freiheit strebende Individuum ist nur sich selbst verantwortlich und legt seine eigenen Werte fest: Partnerschaft dient der Befriedigung der eigenen Liebessehnsucht und wird auf das flüchtige Fundament einer romantischen Liebe gesetzt; auch sind die beiden Partner als Individuen gleich, woraus eine Parallelität anstelle der Komplementarität resultiert, jede Ordnung eingeebnet und eine ontologische Geschlechterdifferenz negiert wird. Dies alles widerspricht aber der vorgegebenen Schöpfung, was Ursache für die stark problembelasteten Paarbeziehungen heute ist.

Das Buch ist sehr klar gegliedert: Eine Zusammenfassung auf einer Seite ist vorangestellt. Die inhaltlichen Kapitel werden jeweils mit einem kurzen zusammenfassenden Fazit abgeschlossen. Das 8. Kapitel „Forschungsergebnisse“ wiederholt und bündelt die Hauptaussagen.

Für prinzipiell problematisch hält der Rezensent die dem Buch zu Grund liegenden allzu simplifizierenden Gegensätze: Im Methodenkapitel wird der Schöpfungsbericht als „erzählte Wahrheit“ (11) postuliert (was das bedeutet, wird nicht geklärt) und die Bibel als „wahres Wort Gottes“ (14) verstanden, was mit Calvin

und der dialektischen Theologie expliziert wird – im Gegensatz zur Aufklärung, welche mit ihrer Anthropozentrik sowie Verabschiedung von Gott und vom Bösen die Bibel dekonstruiert: Die Schöpfung und daraus abgeleitet das Wesen des Menschen wird aus der Bibel erschlossen, welche nicht eine „(mystische) [Druckfehler: mythische? pk] Entstehungstheorie von Welt und Menschheit“, sondern die „faktische Entstehung des Menschen als auch die unabdingbaren Prämissen alles Existierenden“ bietet. (22) Anschließend werden Gen 1–2 flüchtig nebeneinander gestellt, ohne das Verhältnis der beiden Erzählungen zu thematisieren oder gar zu klären (zum Beispiel Gen 1,27: Gleichursprünglichkeit von männlich und weiblich; Gen 2,18ff: Erschaffung der Frau aus dem Mann).

Ebenso problematisch erscheint dem Rezensenten die einseitig negative Zeichnung der Postmoderne im Licht der Bibel. Einmal gibt es problembelastete Paarbeziehungen nicht nur seit einigen Jahrzehnten. Dann aber ist die Postmoderne gerade pluralistisch und ist die Gendertheorie von Judith Butler nicht die einzige Stimme heute zu Mann- und Frausein. Am Rand kann B. die Postmoderne auch würdigen (zum Beispiel erweitern die Bildungschancen für Frauen deren Handlungsspielraum und befreit sie aus einem Ernährer-Hausfrau-Modell, oder Forschung zu Genderunterschieden wird erwähnt), aber insgesamt sind die Entwicklungen doch vor allem negativ besetzt und viel zu wenig differenziert aufgenommen.

Das Begriffspaar „Beziehung und Abhängigkeit“ des Untertitels, das die ganze Arbeit formal stringent strukturiert, ist logisch und kategorial schief gewählt: Innerhalb einer Beziehung kann es mehr oder weniger Abhängigkeit, Hierarchie, Gefälle, usw. geben, aber Abhängigkeit setzt immer eine Beziehung voraus und kann nicht neben ihr stehen.

Der Rezensent fragt weiter: Wie kann man im biblischen Schema von Schöpfung, Fall und Erlösung einfach die Vollendung ausblenden? Passt eben Jesu relativierendes Wort zur Ehe in Mk 12,25par und in Mt 19,12 nicht zur These vom Menschen als erstem Paar?! Aus der Eschatologie wäre anthropologisch Grundlegendes zu gewinnen, inklusive einem dringenden Einbezug des Mann- und Frau-Seins von allein lebenden Menschen. Mit dem Kontrast zwischen Bibel und Postmoderne werden unterschwellig das Individuum und insbesondere allein lebende Frauen und Männer abgewertet. (In einer Nebenbemerkung wird doch dem Mann und der Frau je für sich die Gottebenbildlichkeit zugesprochen.)

Nicht wirklich klar wurde dem Rezensenten, wie B. ihr anthropologisches Grundskript bezüglich „heißer“ Fragen der Geschlechterbeziehung wirklich versteht: Bedeutet Haupt-sein für den Mann nach Eph 5 vor allem die opferbereite Liebe oder Verantwortung für, Autorität über und Repräsentation nach außen der Frau? Letzteres wird behauptet, aber kaum irgendwo exegetisch festgemacht bzw. argumentativ begründet. Wie geht das beides zusammen? Weiter: Was bedeutet die schöpfungintendierte relationale Bezogenheit der Frau auf den Mann für Frauen, die noch nicht oder nicht mehr in einer Paarbeziehung leben?

Da es sich um eine Dissertation handelt, erscheint es dem Rezensenten erstaunlich, dass ein forschungsgeschichtliches Kapitel fehlt. Im Gegenzug zielt B. in die Breite mit der interdisziplinären Verknüpfung von biblischer Systematik und Soziopsychologie.

Paul Kleiner

Karl Christian Felmy: *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lehr- und Studienbücher zur Theologie 5, Pb., 336 S., 39,90

Felmy unterrichtete von 1985 bis 2003 Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät in Erlangen. Die jetzt in 2. überarbeiteter Auflage vorliegende *Einführung in die orthodoxe Theologie* (1. Aufl.: Darmstadt: WBG, 1990) wurde schon ins Russische, Italienische, Rumänische, Spanische, Polnische und Bulgarische übersetzt (VII–VIII) – zweifellos ein Beweis für die Qualität dieses Werkes: Die ostkirchlichen Leser fühlen sich in der Darstellung angemessen interpretiert.

Ins Rumänische wurde das Werk unter dem Titel „Dogmatik der kirchlichen Erfahrung“ übersetzt. Das weist auf einen Grundzug orthodoxer Theologie hin, die nicht als Lehre, sondern nur als erfahrene *gottesdienstliche Praxis* reflektiert und richtig beschrieben werden kann (vgl. 1–26). Entsprechend werden in einer Weise, die für westliche Theologie (leider!) untypisch ist, in den Kapiteln immer wieder Fragen kirchlicher Praxis behandelt. Hierbei ist nicht die persönliche Glaubenserfahrung, sondern die kirchlich-gottesdienstliche gemeint (4), die die grundlegende „Einheit von Lobpreis und Lehre“ (6) darstellt. Mystische und asketische Theologie sind nicht nur erbauliches Beiwerk, das in der Dogmatik nichts zu suchen hat – so die westliche Ansicht; sie sind vielmehr integraler Bestandteil der Theologie (11).

Anders als die viel benutzten Examenslehrbücher von Rochus Leonhardt oder Horst-Georg Pöhlmann mit ihren thematischen Überblicken konzentriert sich Felmy bei den *loci* auf die Aspekte, die Orthodoxe interessieren und diskutieren. Dies sind zum Beispiel in der Gotteslehre (und Fundamentaltheologie) die apophatische Dimension der Theologie, die Monarchie des Vaters (am Beispiel der Dreieinigkeitsikone von Andrej Rublev) sowie der Filioque-Streit. In der Christologie wird das Kreuzzeichen (64–66) und ausführlich die Ikonentheologie behandelt (86–101). Für die Pneumatologie ist die Frage wichtig, ob der Heilige Geist als Taube dargestellt werden darf (97f). Mariologie soll nur als „Theotokologie“ im Rahmen der Christologie dargestellt werden (104–125). Nicht Maria steht im Vordergrund, sondern die Tatsache, dass sie Christus geboren hat. Allerdings muss Felmy gerade auch bei diesem Thema zugestehen, dass die orthodoxe Theologie und Praxis nicht immer frei von Übertreibungen gewesen ist.

Innerhalb der Pneumatologie werden u.a. die Themen Schönheit des Gottesdienstes (136f), Gebet (152–157) Anrufung des Hl. Geistes am Gottesdienstanfang und die Heiligen als „Manifestation des Hl. Geistes“ (141–149) dargelegt.

Die Soteriologie der Ostkirche ist vielgestaltig. Sie wird von Felmy daher unter dem Hauptbegriff ostkirchlich-patristischer Theologie als „Vergöttlichung“ dargestellt (174–178). Vergöttlichung wird als personale Gemeinschaft verstanden, als „Teilhabe am göttlichen Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit“ (176). Felmy geht schließlich besonders auf die liturgischen Hymnen und Gebete ein, zu deren Kernaussagen die Stellvertretung gehört (179–187, vgl. 186).

Die Kirche ist für die Orthodoxen der Ort ihrer Glaubenserfahrung (191–216). Sie versteht sich als *una sancta*, ohne dass geleugnet würde, dass sich „Gnade und Wahrheit“ auch bei Christen außerhalb dieser Kirchen finden kann (193). In der Eucharistie, also im Zentrum des Gottesdienstes, ist Kirche erfahrbar (196, Florovskij). Die Eucharistie schließt den Aspekt der Gemeinschaft in der Lehre nicht aus, sondern ein: „Das eucharistische Gebet aber ist Zusammenfassung des Glaubens und der Lehre“ (209).

Mittelpunkt der Sakramentenlehre ist die Eucharistie, die aus allen anderen Sakramenten bzw. Mysterien herausragt (217). Auch hier ist der Vollzug der Mysterien Ausgangspunkt der Reflexion, nicht eine einheitlich konzipierte Sakramententheologie. In der Eucharistie feiert die Gemeinde gemeinsam mit der himmlischen Kirche (246). Dies erläutert Felmy am Beispiel des Cherubimischen Hymnus beim Großen Einzug am Karsamstag und der entsprechenden Darstellungen (246f). Der Opfercharakter der Liturgie wird nicht kritisiert (261). Beichte spielt bei der Kommunionvorbereitung eine wichtige Rolle (272). – Schließlich kommt die orthodoxe Theologie nicht ohne eine eschatologische, manchmal sogar apokalyptische Dimension (297) aus. Dies kann man an der Ikone „Erlöser inmitten der Engelmächte“ zeigen (299). Acht farbige Abbildungen beschließen das Buch.

Felmy zitiert in seiner kenntnisreichen Studie eine enorme Fülle von fremdsprachiger Originalliteratur und Sekundärliteratur in mehreren Sprachen. Gerade durch seine stupende Gelehrsamkeit verblüfft das Werk den in orthodoxer Theologie und Kirchengeschichte unbedarften Leser, der durchgängig die Fremdheit des vorgestellten dogmatischen Stoffes registriert. Dieses Buch ist jedem zu empfehlen, der die fremde Welt orthodoxer Theologie an Hand eines kundigen Führers kennen lernen will.

Jochen Eber

Sven Grosse: *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen; Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, Studien zu Theologie und Bibel 4, Münster: LIT, 2010, geb., 136 S., 18,90

Mit diesem Band legt Sven Grosse eine Schriftlehre vor, die folgende Fragestellungen behandelt: 1) Was bedeutet es, dass die Schrift Kanon ist im Sinne von Autorität für Glauben und Leben? 2) Ist sie in dieser Weise Kanon, wie ist sie dann zu verstehen? 3) Welche Bedeutung hat die Historizität der biblischen Aussagen in diesem Zusammenhang? Das Besondere an Grosses Studie ist, dass er sie als dogmatische bewusst historisch konzipiert hat, dies bedeutet: Er setzt an mit einer Analyse der Aussagen der ersten Kirchenväter. Denn die heutige Christenheit kann sich bei der Erwägung obengenannter Themen nicht abtrennen von „der Auffassung, welche die Christenheit hatte, als sie die biblischen Schriften als Kanon anerkannte“ (8). Chronologisch geht es um die Zeit der Kanonbildung, also um die Kirchenväter bis Origenes und gelegentlich bis Augustin. Die Kirchenväterzitate werden in den Anmerkungen jeweils zusätzlich in den Originalsprachen geboten. Die Gedanken der Kirchenväter werden dann in Beziehung gesetzt zu späteren Fragestellungen der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Inhaltlich bezieht sich die Darstellung auf das NT und in zweiter Linie auf den gesamtbiblischen Kanon, die deuterokanonische Frage im AT wird ausdrücklich nicht behandelt und würde auch den Rahmen der Studie sprengen. Am Ende der Untersuchung sind die Hauptergebnisse der einzelnen Kapitel in Thesen zusammengefasst, außerdem findet sich ein Autorenregister.

Einen Schwerpunkt der Untersuchung bilden im *ersten Kapitel* die relevanten Aussagen des Irenaeus. Für ihn bedeutet Kanon folgendes: 1) Die darin versammelten Schriften vermitteln einen lebensspendenden Glauben, 2) ihre menschlichen Autoren sind durch Christus und den Heiligen Geist bevollmächtigt, 3) diese Schriften sind die Argumentationsgrundlage für Predigt und Apologetik, 4) die den Aposteln zugeordneten Schriften sind zuverlässige Quelle für deren Worte und die Worte und Taten Jesu.

Grosse geht dann in einzelnen Unterpunkten der Frage nach, wie der Kanon (der nun eine zweiteilige und noch wachsende Größe ist) als Autorität in ein Verhältnis zu setzen ist zu den übrigen Autoritäten der frühen Kirche, welche er bei Irenaeus vorfindet. Es sind dies 1) mündliche Überlieferungen von Worten und Taten Jesu, 2) die öffentliche Lehre der kirchlichen Amtsträger, die von Jesus autorisiert sind, 3) eine mündliche Arkandisziplin für die Amtsträger, 4) das kirchliche Amt selbst, 5) die Lehre der apostolischen Gemeinden bzw. der Gemeinde von Rom, 6) die „regula fidei“, 7) die Autorität Jesu selbst. Besonders interessant sind hier folgende Erwägungen: Die mündliche Überlieferung ist für Irenaeus hinsichtlich ihrer Apostolizität noch unmittelbar überprüfbar und hat deshalb verständlicherweise ein der Schrift gegenüber vergleichbares Gewicht;

seine Sicht ist also durch die spezielle historische Situation bedingt. Im 16. Jh. scheint das Tridentinum dann seinen Ansatz aufzugreifen mit der Gleichstellung von Schrift und mündlicher Überlieferung. Doch kann man nicht davon ausgehen, dass in dieser geschichtlichen Situation mit „mündlicher Überlieferung“ das Gleiche bezeichnet ist wie zu Zeiten des Irenaeus. Vielmehr muss man angesichts der 14 Jahrhunderte währenden Entwicklung der Tradition sagen, dass die Reformatoren mit ihrem *sola scriptura* den Ansatz des Irenaeus treffen, während Trient eher die Seite der Gnostiker mit ihrer mündlichen Geheimlehre vertritt. – Der Kanon ist seinem Umfang nach eine kontingente Größe, da es keine allgemeine Regel gibt, die uns genau die 27 Bücher des NT notwendig als kanonisch begründen würde. Weder die *regula fidei*, noch der Konsens der Kirchen, noch die Inspiration können ein solches Kriterium darstellen. Das einzige wirkliche Kriterium ist die Apostolizität im weiteren Sinn, d. h. die Abfassung durch einen Apostel oder durch eine von den Aposteln ermächtigte Person. Angesichts dieser Kontingenz des Kanons sieht Irenaeus die Providenz Gottes am Wirken, die alles historische Geschehen gemäß einem sinnvollen Plan zusammenwirken lässt.

Das *zweite Kapitel* behandelt den Gegenstand der Schrift, ihre Einheit, ihre Klarheit, das Verhältnis von AT und NT, die Methode ihrer Auslegung und die Frage nach der Auslegungsautorität nach der gleichen Methodologie. Zunächst ist wichtig, dass der gemäß der *regula fidei* geglaubte Christus der Gegenstand der Schrift in allen ihren Teilen ist, und in dieser Hinsicht ist die Schrift eine Einheit und hinsichtlich des Heils auch klar verständlich; auch das AT wird im Glauben an Christus verständlich. – Wenn Origenes in der Auslegungsmethode die grammatisch-historische Auslegung auf eine noch wichtigere geistige Bedeutung hin überschreitet, entspricht dies theologisch seiner Voraussetzung, dass die Inkarnation des *logos* eschatologisch zurückgenommen werden könne. Ist die Inkarnation aber unwiderruflich, so stellt der *litterale* Sinn die Norm der Auslegung dar. – Was die Auslegungsautorität betrifft, so finden sich bei Irenaeus zwei Linien: Einerseits betont er das Lehramt der Priester und Bischöfe, die das Charisma der Wahrheit empfangen haben, sowie ihre Sukzession und damit die Tradition. Andererseits bekräftigt er, dass der Mensch mit der rechten Haltung und täglicher Übung die Bibel verstehen kann, weil diese ausreichend klar verständliche Texte beinhaltet. Für Irenaeus bestand allerdings auch der Konflikt zwischen Schrift und Lehramt, wie er in der Reformation zu Tage trat, noch nicht.

Im *dritten Kapitel* werden schließlich aus dem Gebiet der historischen Fragen die Historizität der Jesus-Berichte, die Verfasserschaft der NT-Schriften und die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung untersucht. Was das Christentum von der Philosophie und den Mythen unterscheidet, ist seine Verwurzelung in der Geschichte. Die Historizität ist allerdings nicht bei allen geschichtlichen Darstellungen von gleicher Bedeutung, zentral ist die Geschichte Jesu und sein Erlösungswerk. Die Kirchenväter kannten ein kritisches historisches Bewusstsein und wandten es auch gegenüber mythologischen Vorstellungen und gnostischen Behauptungen an. Ebenso waren sie in der Lage, kritische Urteile über die Verfas-

serschaft der Schriften abzugeben. Allerdings werden historische Untersuchungen nur zu Wahrscheinlichkeitsaussagen und daher möglicherweise in einen unendlichen Diskurs hinein führen, während das Gesamte der Offenbarung im Glauben erfasst werden muss, der dann auch zur Gewissheit führt. – Was die Textüberlieferung betrifft, so konvergiert die Erwartung nur unwesentlicher Abweichungen aufgrund von Gottes Providenz mit den Ergebnissen der modernen Textkritik.

Die Studie berührt, ausgehend von der Darstellung der Kirchenväteraussagen, einen ganzen Fächer wesentlicher Fragen der Fundamentaltheologie, die hier nur auszugsweise dargestellt werden konnten. Spannend ist zum Beispiel die Argumentation anhand der jeweiligen geschichtlichen Situation der Kirchenväteraussagen: Papias kann noch das mündliche Zeugnis von Apostelaussagen höher werten als Bücher, Irenaeus stellt dann zwei Generationen später die Schriften mit der mündlichen Tradition gleich, in der Reformationszeit aber haben wir das Apostolische verständlicherweise nur noch in den Schriften zugänglich. Somit ist eine direkte Berufung auf die Aussagen der frühen Kirchenväter in der Frage Schrift-Tradition in Absehung von ihrer geschichtlichen Situation nicht angemessen – ein kontroverstheologisch interessantes Argument. – Interessant ist auch die Reflexion der drei Instanzen, über deren Verhältnis innerhalb der theologischen Autoritätsstruktur auch auf evangelikaler Seite weiter nachgedacht werden muss: Schrift, Tradition und Lehramt. Wird die katholische Vorrangstellung des Lehramtes für den einzelnen Gläubigen abgelehnt, so muss bedacht werden, wie evangelischerseits einem unangemessenen Individualismus in der Schriftauslegung gewehrt werden kann – eine Spannung wird sichtbar, die, wie der Autor zeigt, auch bei Irenaeus schon zu beobachten ist.

An anderen Stellen kann man Fragen stellen. So zum Beispiel, ob die Apostolizität wirklich das alleinige Kanonkriterium der Alten Kirche darstellt, vgl. hierzu etwa die ausführliche Studie von Karl-Heinz Ohlig (*Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf, 1972), der neben der apostolischen Abfassung auch die Orthodoxie als wesentliches Kriterium nennt. Gewiss liefern auch mehrere Kriterien nicht mit Notwendigkeit genau die 27 Bücher des NT, so dass ein Vertrauen in die Providenz Gottes hier seinen Ort hat. Andererseits wiederum funktioniert der Rückbezug auf die Providenz nur im Bereich des NT, wo weitestgehend ökumenische Einheit zwischen den Kirchen über den Umfang besteht. Im AT würde sich sogleich die Frage stellen, welche Kirche denn nun durch die Providenz geleitet wurde. – Dogmatisch kaum zu begründen scheint mir der Gedanke von einer abgeschlossenen „Zeit der Kanonbildung“ (36), im Unterschied zur abgeschlossenen Apostelzeit. – Bezüglich der Gewichtung historischer Untersuchungen wäre vielleicht noch zu erwägen: Kann ich es durchhalten, etwas sozusagen trotzig zu glauben, von dem ich annehmen muss, dass es kaum eine historische Grundlage hat?

Wie Grosse aufzeigt, bestand für die Kirchenväter diese Frage nicht, denn die Grundaussagen der Schrift waren für sie gut historisch begründet, und sie sind

dies auch für uns. Grosse ist ein Kenner der Kirchenväter, und seine Studie bietet zum Teil überraschende Antworten und neue Denkanstöße. Auch wenn sie nicht unbedingt leicht zu lesen ist, sind ihr viele theologisch interessierte Leser zu wünschen.

Andreas Hahn

Heinzpeter Hempelmann: *Wirklich auferstanden! Historische und philosophische Argumente für den Osterglauben*, 4. Aufl., Witten: SCM R. Brockhaus, 2011, kt., 166 S., 12,95

Hempelmann legt hier die vierte, wiederum deutlich erweiterte, Auflage seiner erfolgreichen Abhandlung zur Auferstehung Christi vor. In der ersten und zweiten Auflage stand die Auseinandersetzung mit Bultmann und Lüdemann um die historische Wahrheitsfrage im Mittelpunkt. An der Historizität der Auferstehung Christi hängt die Wahrheit, Wahrhaftigkeit, intellektuelle Redlichkeit sowie das unterscheidende Proprium des christlichen Glaubens (13). Die Unbedingtheit ethischer Forderungen – nicht zuletzt ein Anliegen gerade der klassischen liberalen Theologie – wird ohne die historische Verankerung und Verortung der Auferstehung Christi hinfällig (15). Die dritte Auflage begann am Beispiel Ockhams und des angeblichen Jesusgrabes in Shrinagar mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen (107ff.). In der vierten Auflage kommen weitere Abschnitte zur Wissenschaftstheorie hinzu (Teil C / I. bzw. II: 81–107).

Hempelmann wehrt sich gegen eine Kompetenzüberschreitung der Geschichts- bzw. Naturwissenschaft dahingehend, dass nicht der Wirklichkeit vorgeschrieben werden kann, wie sie zu sein hat, sondern es immer nur um den deskriptiven Nachvollzug, die Beschreibung des tatsächlich Geschehenen abgesehen von der Warum-Frage gehen kann. Für die Frage nach dem Letztgrund sind vielmehr Religion oder Philosophie notwendig und zuständig. Wohl aber darf eine Offenheit für bis dahin singuläre Ereignisse von den Wissenschaften erwartet werden. Hempelmann betont, dass Paulus etwa in der Areopagrede in Apg 17 Gründe für den Glauben angibt, ihn plausibel zu machen versucht. Ein „historischer Rand“ von Ostern ist in den gut bezeugten Tatsachen zu sehen: Tod Jesu, leeres Grab, Erscheinungen des Auferstandenen. Dadurch ist die Auferstehung Jesu noch nicht bewiesen, aber sie ist wahrscheinlich gemacht (Abschnitt C / I: 81–88).

Unter Berufung auf J. T. Beck weist Hempelmann darauf hin, dass die Auferstehung Christi mehr als ein „Konkretum“ bzw. „Perfektum“ ist, auch nicht nur singulär, sondern ein eschatologischer Prozess, weil Christus der *Erstling* der Auferstehung ist (90–92). Gegen Klaus Berger, der den Glauben gegenüber kritischen Rückfragen immunisieren möchte, stellt Hempelmann das leere Grab als logisches Implikat des Auferstehungsglaubens heraus und weist auf die im Ver-

gleich zu anderen Ereignissen der Antike durchaus gute Quellenlage des Neuen Testaments für das Osterereignis (94–95) hin.

Wissenschaftstheoretisch ist es nach Popper für die Wahrheit bzw. Relevanz einer Aussage notwendig, dass sie etwas ausschließt (100). Dies wendet Hempelmann gegen Ingolf Dalferth ein, der das leere Grab zwar bejaht, aber für belanglos hält (97). Hempelmann steht in der schöpfungstheologischen Tradition Hamanns und Oswald Bayers, wenn er Gottes Handeln als nicht losgelöst von der Schöpfung, sondern notwendig an diese gebunden beschreibt (98–99).

Aber auch für Hempelmann ist klar, dass es sich bei dem Rekurs auf das leere Grab um ein Wahrscheinlichkeitsurteil handelt, das nicht hinreichend Glaubensgewissheit begründen kann (101).

Insgesamt ist Hempelmann mit dieser erweiterten Auflage eine hilfreiche, weil auf aktuelle Diskussionen wie grundsätzliche Belange eingehende Argumentationshilfe gelungen. Durch die sukzessive Anreicherung des Buches kommt es zu einigen Überschneidungen und Wiederholungen der Gedanken. Dies erweist sich jedoch als nützlich, um die entscheidenden Weichenstellungen und Profilierungen bewusst zu machen.

Christian Herrmann

Rolf Hille (Hg.), *Renaissance des Atheismus? Eine Auseinandersetzung mit der aktuellen Religionskritik; Bericht von der 16. Studienkonferenz des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (AfeT), 23.–26. August 2009 in Bad Blankenburg, Gießen: Brunnen, 2011, pb., 160 S., 19,99*

Theodizee, Ethik, Geschichte, Biologie und Hirnforschung – es ist die Vielfalt, welche diesen Band deutlich absetzt von anderen durchaus empfehlenswerten christlichen Reaktionen auf den „neuen Atheismus“, etwa durch Alister McGrath (dt. 2007), Alexander Garth (2008), Michael Kotsch (2008), David Robertson (dt. 2008), John Lennox (DVD, 2009) und Heinzpeter Hempelmann (2010).

Letzterer muss es dann schon sein, der im ersten Beitrag die deutsche Bewegung des neuen Atheismus, insb. die Giordano-Bruno-Stiftung um Michael Schmidt-Salomon, kritisch hinterfragt, dessen „Alter Ego“ Susi Neunmalklug in einem seiner Kinderbücher dem hinterwäldlerischen „Herrn Hempelmann“ die Bibel aus der Hand schlägt. Hempelmann macht deutlich, dass der neue Atheismus eine dezidiert moderne Bewegung ist, die neben einem als prämodern wahrgenommenen Fundamentalismus die postmoderne Beliebigkeit zu ihrem Feindbild erklärt. Sehr informativ erscheint die konzentrierte Zusammenstellung der Hauptargumente des neuen Atheismus, sowie der Monotheismus-Kritik (20f).

Konsequent und anschaulich legt Jürgen Spieß den Finger in die wunden Punkte des Weltbildes von Richard Dawkins („Ich bin Atheist, weil es wahr ist“), vor allem den Kategorienfehler: „Wir kennen den Mechanismus („Natürliche Se-

lektion‘), also gibt es keinen Mechaniker“ (35). Er orientiert sich dabei vom Aufbau her an „The God Delusion Debate“ (Dawkins/Lennox, *online* als Video: fixed-point.org).

Der Herausgeber Rolf Hille untersucht ausgehend von Wolfgang Borcherts Drama „Draußen vor der Tür“ das Problem der Theodizee, versorgt dabei den Leser mit zahlreichen Literaturhinweisen (66–68). Hille zeigt, welche Skepsis einer philosophischen Lösung (Leibniz) entgegen gebracht wurde und dass ein dichterischer Ansatz oft ins Leere läuft. Biblisch-theologisch greift alleine der Ansatz beim moralischen (nicht: physischen, metaphysischen) Übel unter Korrektur der unzureichenden Prämissen der syllogistischen Aporie Epikurs: Gott ist nicht alleine gut und allmächtig, sondern im Wesentlichen heilig. Der unveränderte Mensch ist auch dann nicht zufrieden, wenn Gott ihn mit paradiesischen Zuständen umgibt. (Der Sündenfall geschieht ja gerade im Paradies). Theodizee kann nicht eingeklagt werden, sie ist ein Gnadentakt. Eschatologisch überwindet Gott das moralische Übel unverdient. Am Kreuz erweist er sich zudem als „sympathischer“ (mitleidender) Gott.

Ausgehend von Luthers großem Katechismus zum ersten Gebot („Worauf Du nun ... Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“) verdeutlicht Christian Herrmann, dass durch die Loslösung von dem Schöpfergott ein Vakuum entsteht, in welches unweigerlich (pseudo)religiöse Ersatzgötter treten – etwa das individuelle Ich, welches durch diese Verabsolutierung völlig überfordert wird: „es geht nicht mehr um die Frage, ob man einen religiösen Rückbezug unternimmt oder nicht, sondern als wie tragfähig sich die jeweilige Art der religiösen Dimension der Ethik erweist“ (74).

Andreas Beck folgt Winfried Schröder in der Feststellung, dass neuzeitlicher Atheismus in strengem Sinn bereits in der sog. *littérature clandestine* des 17. und nicht erst bei den französischen Enzyklopädisten des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts auftritt. Die für Schröder rätselhafte Entstehung dieser Erscheinung wird verständlich, wenn Beck die Atheismus-Debatte in Utrecht und Leiden erläutert, mit den Vordenkern Gisbertus Voetius (1589–1658) von der *Nadere Reformatie* auf der einen Seite und René Descartes (1596–1650) als Vertreter der Aufklärung auf der anderen. Beck stellt heraus, dass es Voetius (ein Großteil seiner Werke sind heute digital über prdl.org zugänglich) weder um Konservativismus noch um Machterhalt geht, sondern um eine inhaltliche Auseinandersetzung, „um einen Zusammenprall verschiedenartiger epistemologischer und metaphysischer Modelle“ (101). Mit Weitblick erkennt Voetius das atheistische Potential des neuen Weltbildes und wehrt es an den Wurzeln ab. Fundamental ist hier die Kritik von Voetius an der Verwerfung substantieller Formen durch Descartes. Eine kleine bibliographische Ergänzung: Die auf Seite 101, Anmerkung 59 erwähnte Dissertation von Ralf-Thomas Klein ist im März 2012 bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen.

Im Blick auf die Herausforderung des Atheismus liefert Thomas Jeromin einen Schnelldurchgang durch die Geschichte der christlichen Apologetik mit Fo-

kus auf die deutsche Situation. Bemerkenswert ist seine positive Deutung der Rolle des deutschen Idealismus (Kant, Schleiermacher, Hegel).

Allgemeinverständlich und doch differenziert führt Harald Binder in die Möglichkeiten und Grenzen des Naturalismus ein: „Die Beschränkung auf natürliche Ursachen ist methodisch für viele Fragestellungen sinnvoll und sehr erfolgreich, sie wird aber mit Grenzen der Aussagemöglichkeiten erkaufte“ (127). Wo diese überschritten werden, überschreitet der Forscher die Grenze zur Ideologie. Es ist faszinierend, wie schnell selbst die optimistisch gestimmten (126!) Biowissenschaften an ihre Erkenntnisgrenzen kommen, da wir bisher „Leben nur als ein kontinuierliches Phänomen kennen, d.h. Leben ist immer einfach nur da!“ (128).

Der Medizin- und Bioethiker Ulrich Eibach hinterfragt die Behauptung des naturalistischen Reduktionismus, dass das Gehirn „Produzent“ religiösen Erlebens sei. A. Newberg, E. G. D'Aquili, V. Rause, *Why God Won't Go Away. Brain Science and Biology of Belief*, New York: Ballantine, 2001 deuten die Daten genau umgekehrt: Das Gehirn wäre gleichsam ein „Empfänger“ einer real existierenden transzendenten Wirklichkeit – ein ernstzunehmender Angriff auf Kants in mancherlei Hinsicht fragwürdige Brandmauer zwischen Immanenz und Transzendenz. Die uneinheitliche Deutung der Daten zeigt, dass Neurowissenschaft letztlich nur die Intensität der Aktivität verschiedener Regionen des Gehirns während des religiösen Erlebens beobachten kann, jedoch nicht über dessen Inhalte, Bedeutung, Qualität, Gesundheit und Wahrheit verfügt. Die Beschränkung der Messbarkeit auf das subjektive Erleben ermöglicht gerade kein Urteil über die Wirklichkeit des erlebten Objekts.

Der überwiegend apologetisch angelegte Sammelband vermag aufgrund seines begrenzten Umfangs nur eine Auswahl an Einblicken in die umfassende Diskussion um den neuen Atheismus liefern. Anschaulich illustriert er damit dennoch den totalitären Wahrheitsanspruch dieser „neuen“ alten Ideologie.

Siegbert Riecker

Joachim Kummer: *Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, geb., 288 S., 38,-

Fast ein Jahrhundert hat der Erlanger Theologe Walter Künneth (1901–1997) erlebt. Nahezu dreihundert Seiten umfasst die ausgesprochen ansprechende und anregende Auseinandersetzung im Blick auf seine politische Ethik im 20. Jahrhundert. Vielseitig ist nicht nur das umfangreiche Werk Walter Künneths, sondern auch die Perspektive des Württemberger Pfarrers Joachim Kummer, der mit dieser, von Prof. Reinhard Slenczka betreuten Dissertation im Jahr 2009 am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg promoviert wurde.

Hervorzuheben ist, dass der Autor seine Annäherungen, Ansichten und Anfragen ausdrücklich aus theologischen und zeitgeschichtlichen Annahmen gewinnt und eben nicht abschätzig oder aburteilend „die Eschatologie vorwegnimmt“ (Karlmann Beyschlag).

Dieses sachgemäße systematisch-theologische Vorgehen in Unterscheidung von Darstellung und Beurteilung sowie Offenlegung der eigenen Grundlagen zeichnet diese ausgezeichnete Untersuchung aus. Bezeichnend ist für sie die Klarheit der Gliederung, die Sorgfalt der Begriffsklärungen, die Souveränität im Umgang mit der Quellen- und Primärliteratur sowie die Prägnanz und Präzision der Zusammenfassung der Ergebnisse. Die Evangelische Verlagsanstalt begegnete dieser Professionalität der Arbeit mit einem entsprechend ansprechenden Layout, einem leidenschaftlichen Lektorat und einem für eine gebundene Dissertation günstigen Preis.

Das Nebeneinander und Zueinander der zugleich zeitgeschichtlichen und dogmatischen Fragestellung der Arbeit spiegelt sich in deren Aufbau wider: Nach einer knappen Einleitung werden unter „Künnehts ethisches Schrifttum“ (Kap. 1) dessen zwei Hauptwerke „Antwort auf den Mythos“ (1935) und „Politik zwischen Dämon und Gott“ (1954) in Blick genommen. Prägnant beschreibt Joachim Kummer die Programmatik Künnehts politischer Ethik als eine biblisch-reformatorische, in der es zunächst und zuerst „um die Erfassung der politischen Wirklichkeit von der Heiligen Schrift her“ (24) gehe. Diese sei prinzipiell die einzig mögliche Norm einer jeden christlichen Ethik – etlichen Konkurrenzen und Herausforderungen zum Trotz! Wie und dass dies auch aktuell zum Tragen kommen kann, beleuchtet die Einführung in die politische Ethik von Christian Herrmann „Gott und Politik“ (Wuppertal 2009).

Das Kapitel 2 („Hermeneutische Grundlegung“) thematisiert – trotz der überraschend schmalen Datenbasis zur Bibel in Künnehts Werken – die Frage nach der Heiligen Schrift bei Walter Künneht. Dabei wird offenbar, dass die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift offensichtlich eine belastende Hypothek zwar in der Schrifttheologie (Unterscheidung göttliches und menschliches Wort in der Bibel), aber weniger im konkreten Schriftgebrauch Künnehts darstellt.

Die Grundbegriffe seiner politischen Ethik werden in Kapitel 3 einer gründlichen Analyse unterzogen. Der Mensch als Ebenbild Gottes sei nach Künneht weniger durch die Differenz Schöpfer – Geschöpf als vielmehr durch den Widerspruch des Menschen gegenüber Gott gekennzeichnet, wobei die Erkenntnis der Sünde im Gewissen möglich sei. Zudem hält Künneht die Freiheit für eine Voraussetzung schuldhafter Sünde und hält damit wenig vom biblisch-reformatorischen Freiheitsbegriff, der eben nicht von Wahlfreiheit aus neutraler Position ausgeht, sondern nach dem Willensfreiheit erst dort entsteht, wo der Mensch mit dem Willen Gottes in eins geht. Geht es Künneht zunächst um ein Einordnen aller Begriffe in ein neulutherisches System, so nähert er sich später immer mehr biblisch-reformatorischer Lehre.

Die folgenden drei Teile untersuchen den zeitgeschichtlichen Kontext hinsichtlich des Verständnisses von Geschichte (Kap. 4), fokussieren die Erhaltungsordnung (Kap. 5) und klopfen ab, was Künneth unter „Obrigkeit von Gottes Gnaden“ (Kap. 6) versteht. Präzise präsentiert Pfarrer Kummer in Kapitel 7 („Neuere Untersuchungen zur Theologie Walter Künneths“) andere Beurteilungen des Erlanger Theologen insbesondere durch Wolfgang Maaser und Berndt Hamm, wobei dezidiert die heftige Auseinandersetzung zwischen den beiden Erlanger Kirchenhistorikern Berndt Hamm und Karlmann Beyschlag über die Rolle von Paul Althaus, Werner Elert und eben auch Walter Künneth zur Sprache kommt. Zurecht beklagt und belegt Joachim Kummer mit Jörg Baur eine *Mutation etlicher theologischer Disziplinen zu einer Religionssoziologie und -psychologie in emanzipatorisch-linker politischer Couleur!* Kapitel 8 steht unter dem Motto „Die Gefahr der Politisierung der Kirche“ und macht noch einmal deutlich, dass der historische Blickwinkel nicht und vor allem: nicht allein zum Maßstab für eine Beurteilung von Sachfragen zu erheben ist. Daher ist auch nicht „moralisierend die Färbung der politischen Position Künneths zu beurteilen“, zumal die Gefahr einer Politisierung der Kirche keine bloß historische Angelegenheit ist, sondern permanent ein problematisches Wagnis der Kirche darstellt – auch in der Gegenwart. Diese zeigt zwar gerne mit dem Finger auf ein Damals, übersieht aber zeitgleich, wie sie im heute heiklen sozialpolitischen Verwicklungen nicht selten die Hand reicht. Insofern lehrt das Beispiel Walter Künneth, die *eigene* Verkündigung in Predigt und Konfirmanden- und Religionsunterricht, aber auch in der Instituts-, Seminar- und Akademiearbeit konstruktiv-kritisch zu hinterfragen. Auf fünfzehn Seiten folgt dann als Kapitel 9 in thetischer Form eine „Zusammenfassung der Ergebnisse“. Ein Literaturverzeichnis rundet das rundum gelungene Buch ab.

Joachim Kummer, Pfarrer in Giengen, gelingt die Balance zwischen *quaestio facti* und *quaestio iuris*, sodass seine Würdigung weder unkritisch ausfällt noch seine Kritik unwürdig. Vielmehr bahnt er eine konstruktiv-kritische Annäherung an die Person und Position Walter Künneths an, die die zeitgeschichtliche Dimension zwar deutlich analysiert, nicht aber bei dieser stehen bleibt. Vielmehr steht Walter Künneth für eine Ambivalenz in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Ideologie (!) des Nationalsozialismus. Zum einen fällt er ein scharfes Urteil gegen jeglichen Anspruch dieser Ideologie, zum anderen fällt er teilweise auf deren Fallen in Form und Formulierung herein und behält nicht die ausreichende Distanz, was auch durch theologische Unschärfen insbesondere in der Hermeneutik, in den Begriffsklärungen und der Bekenntnis-Bestimmung zum Ausdruck kommt. Der Druck der Umstände, die Standfestigkeit als Herausforderung und die Versuchung einer Bibel-Verundeutlichung sind allerdings nicht mit der Vergangenheit erledigt. Lediglich die Deutlichkeit und Deutung mancher Grenzen verwischt, verändert sich oder verharmlost die Relevanz ethischer Entscheidungen in theologischer Verantwortung. Auch vor diesem Hintergrund ist der Einfluss und das Engagement Walter Künneths in der Bekenntnisbewegung

„Kein anderes Evangelium“ seit den frühen 1960er Jahren in Blick zu nehmen, dessen Entschiedenheit vorherige Äußerungen zumindest als ambivalent – wenn nicht sogar als irritierend bis erschreckend – erscheinen lassen. Dass manchmal der Schein trügt und das Sein eines Menschen nicht als starre Angelegenheit anzusehen ist, sondern durchaus dynamisch, fragwürdig und fragmentarisch erscheinen kann und darf, führt Joachim Kummer in seinen überaus sorgfältigen Überlegungen und differenzierten Deutungen deutlich aus.

Mit dieser Arbeit wird exemplarisch an einem ethischen Thema aufgezeigt, wie solide kirchen(!)-geschichtliche Forschung auszusehen und wovon christliche Theologie auszugehen hat, wenn sie nicht in sozial-politischen Vorgaben und Vorgehen aufgehen will.

Reiner Andreas Neuschäfer

Peter Müller: *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 63, Zürich, Berlin: Lit-Verlag, 2012, Pb., 297 S., 31,90

Die vorliegende, an der evangelisch-theologischen Fakultät Basel eingereichte systematisch-theologische Dissertation ist dem evangelischen Theologen und Schlatter-Schüler Wilhelm Lütgert gewidmet und behandelt dessen theologische Erkenntnislehre. Um den Gesamteindruck vorwegzunehmen: Die gut fundierte und verständlich geschriebene Arbeit schließt eine wichtige Lücke in der Erforschung des weithin noch immer wenig bekannten Lebens und Werkes von Lütgert. Sie verdient nicht nur in *theologiegeschichtlicher* Hinsicht, sondern auch in *systematisch-theologischer* Hinsicht große Beachtung. Als Herausgeber von zwei Monographien Lütgerts, der selbst ein wenig an der Lütgert-Forschung beteiligt war, darf der Rezensent hinzufügen: Auch die wenigen, die in Lütgerts Leben und Werk schon eingearbeitet sind, werden in der vorliegenden Studie viel Neues entdecken und mancherlei Anregung empfangen können! Die beachtliche Qualität der Arbeit wurde von der Universität Basel mit dem Fakultätspreis für die beste theologische und religionsphilosophische Dissertation honoriert!

Das *methodische Vorgehen* Müllers ist angesichts des gestellten Themas plausibel: Nach einer Entfaltung der Problematik einer theologischen Erkenntnislehre angesichts der theologischen Zuordnung von Offenbarung und Vernunft in der neueren Theologie (17–26) skizziert Müller den spezifischen Problemhorizont des Themas während der Lehrtätigkeit Lütgerts nach dem ersten Weltkrieg zwischen Dialektischer Theologie, Neuluthertum und (ab 1933) der stark nationalsozialistisch beeinflussten Bewegung der „Deutschen Christen“ (27–34). Fast 100 Seiten widmet er dann der Biographie und dem theologischen Weg Lütgerts (38–126), bevor er schließlich das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in Lüt-

gerts theologischer Erkenntnistheorie ausführlich entfaltet (127–242) und die Arbeit mit einem eigenen systematisch-theologischen Fazit beschließt, das Anregungen Lütgerts für die gegenwärtige und zukünftige Diskussion fruchtbar zu machen sucht (243–258).

Für die Forschung bedeutet die vorliegende Arbeit zunächst einmal einen großen *theologiegeschichtlichen* Gewinn: Sie bietet nämlich eine erfreulich detaillierte Rekonstruktion von Lütgerts Biographie: Durch die ausgiebige Heranziehung vieler unveröffentlichter Quellen aus Archiven und Privatbesitz hat Müller bislang vorhandene Lücken in der Kenntnis von Lütgerts Vita schließen können, die bisher nicht oder nur ungenau erforscht waren: Zu nennen sind hier z. B. die Schwierigkeiten, die es auf Lütgerts akademischen Weg gab (die Hindernisse bei seiner Berufung nach Halle und die recht spät, nämlich erst im Alter von 62 Jahren (1929) erlangte Professur in systematischer Theologie in Berlin), die genaueren Umstände seiner Zwangsemeritierung durch die Nationalsozialisten (102–108), die immer wieder aufgrund seiner großen Familie entstandenen finanziellen Schwierigkeiten (100) oder sein Verhältnis zu seinem Assistenten Dietrich Bonhoeffer, dem er sehr wohlwollend gegenüberstand und auf den er doch einen größeren Einfluss ausübte, als Bonhoeffers explizite Bemerkungen zu seinem zeitweiligen Chef vermuten lassen (102f).

Nicht zu unterschätzen ist der *systematisch-theologische* Ertrag von Müllers Dissertation: Sie bietet erstmalig eine genauere Analyse von Lütgerts theologischer Erkenntnislehre und seiner Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft, die nicht nur Lütgerts originelle, vom Mainstream der zeitgenössischen Theologie (vor allem der Dialektischen Theologie) abweichende Positionen wiedergibt, sondern auch die Einflüsse auf seinen Entwurf durch ältere theologische Konzeptionen (zum Beispiel Hamanns Kondeszendenzlehre oder Franz von Baaders Zeitphilosophie), aber auch die Affinitäten zur zeitgenössischen oder neueren Theologie (etwa der Pannenberg, Links und Bayers) aufzuzeigen sucht. Besonders erfreulich ist, dass Müller bei der Interpretation der systematischen Werke Lütgerts auch dessen neutestamentliche Publikationen heranzieht und auf diese Weise plausibel die substanzielle Einheit von Lütgerts exegetischen und systematischen Forschungen aufzuzeigen vermag (76, 94f). Besonders zu loben ist der abschließende Versuch Müllers, Lütgerts Theologie für die Gegenwart fruchtbar zu machen: Sein Plädoyer für eine *theologia creationis* als weniger missverständliche Weiterführung der traditionellen *theologia naturalis* (245ff) im Sinne der neueren Ansätze von Oswald Bayer und Christian Link ist m.E. prinzipiell zu begrüßen, auch wenn an die von ihm skizzierten konkreten Durchführungen dieses Programms (wie abschließend zu zeigen ist) begrifflich und sachlich kritische Rückfragen zu stellen sind (s. u.). Erfreulich ist auch die Grundhaltung Müllers bei der Wiedergabe von Lütgerts Theologie, insofern sie sympathisierende Lernbereitschaft mit kritischen Rückfragen verbindet, die Lütgerts Ansatz konstruktiv-kritisch weiterzudenken oder auch zu korrigieren bemüht sind.

Trotz dieses positiven Gesamteindrucks bleiben freilich gegenüber Müllers Studie eine Reihe von kritischen Rückfragen. Dazu nur folgende Hinweise:

Die an sich profunde Analyse von Lütgerts *Werk* (235ff) lässt ausgerechnet eine Berücksichtigung von Lütgerts Lehrer *Adolf Schlatter* völlig vermissen, der zwar häufig im biographischen Teil der Arbeit (1–133), aber kein einziges Mal in der Werkanalyse (127–242) Erwähnung findet. Zwar erwähnt Müller kurz den Einfluss Schlatters auf Lütgerts Darstellung der Liebe und des Idealismus (61), völlig unberücksichtigt aber bleibt *Schlatters beträchtlicher Einfluss auf Lütgerts Erkenntnislehre*, der diese – wie sich unschwer nachweisen lässt – in ihrem Grundriss und vielen ihrer Details bestimmt.

Die Vereinigung von Eros und Agape in Lütgerts Verständnis der Liebe (235ff), die Müller zutreffend herausgearbeitet (m. E. einer der Höhepunkte seiner Darstellung!), wird leider nicht in ihrem bemerkenswerten Kontrast zu der in den 1920er Jahren in der evangelischen Theologie (unter Einfluss von Anders Nygren und Emil Brunner) üblichen Entgegensetzung der beiden Ausdrucksformen der „Liebe“ herausgearbeitet.

Die Interpretation von Lütgerts Schöpfungstheologie als „Pantheismus“ (235ff) ist angesichts der Tatsache, dass dieser Begriff „durch das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung belastet“ ist (wie Matthias Wolfes in der neuesten Auflage der RGG zu Recht moniert), viel zu unklar und missverständlich, als dass er sich zur Kennzeichnung von Lütgerts Position eignet.

Die von Müller betonte „symmetrische Beziehung“ des Menschen zur Natur (247), sollte nicht – wie er es tut (247) – gegen die von Lütgert (im Anschluss an die Heilige Schrift!) geltend gemachte Sonderstellung des Menschen als Ebenbild Gottes und (insofern auch) als „Krone der Schöpfung“ ausgespielt werden, zumal gerade diese Sonderstellung die von Müller zu Recht betonte besondere Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber der Schöpfung beinhaltet (248). Vielmehr sollte bei der Entfaltung einer *theologia creationis* ein offenes Wirklichkeitsverständnis zugrunde gelegt werden, das die Möglichkeit ontischer Asymmetrien bzw. Hierarchien in der Schöpfung nicht von vorneherein ausschließt, so wie dies in der von Müller angeführten „Schichtentheorie“ Werner Heisenbergs der Fall zu sein scheint (250).

Auch Müllers kritische Beanstandung von „Lütgerts Verwendung des Personbegriffs als ontologische Wesensbezeichnung Gottes“ (179) ist ihrerseits kritisch zu hinterfragen: Denn die von ihm vorgeschlagene Sprachregelung, „dass Gott sich selbst ‚personal‘ zur Darstellung“ bringe, ist keine wirkliche Alternative, da auch sie *offenbarungstheologisch* interpretiert unausweichlich das Personsein Gottes beinhaltet, wenn man Offenbarung wirklich als Akt der „Selbstmitteilung“ Gottes (160f) bzw. als reales (und nicht nur hypothetisches) „Erschließungsgeschehen“ (169ff) ernst nimmt, wie dies Müller in seiner Studie an anderer Stelle zu Recht betont. Das von Müller empfundene Problem ist theologisch hinreichend gelöst,

wenn man den *analogen* Charakter aller auf Gott bezogenen Begriffe ernst nimmt.

Werner Neuer

Weitere Literatur:

- Paul Althaus, Rudolf Bultmann: *Briefwechsel 1929–1966*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, Ln., VIII+ 132 S., 39,-
- Christine Axt-Piscalar: *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart*, UTB, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, Pb., 420 S., ca. 24,90
- Baptismus: Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Andrea Strübind, Martin Rothkegel, Göttingen: V&R, 2011, IX+ 258 S., geb., 40,-
- Basler Kirchenordnungen 1528–1675*, hg. v. Emidio Campi, Philipp Wälchli, Zürich: TVZ, 2012, geb., ca. 638 S., ca. 100,-
- Johannes Bugenhagen: *Werke / Reformatorische Schriften (1518–1524)* [Band 0I,1], Göttingen: V&R, 2012, Ln., ca. 910 S., ca. 19 Abb., ca. 220,-
- Matthias A. Deuschle, Matthias: *Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, Ln., ca. 670 S., ca. 120,-
- Jörg Dierken: *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig: EVA, 2012, Pb., ca. 248 S., 19,80
- Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, hg. v. Wilfried Härle, 2. erw. Aufl., Leipzig: EVA, 2012, ca. 480 S., ca. 34,-
- Marcel Köppli: *Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. Christlicher Patriarchalismus im Zeitalter der Industrialisierung*, Zürich: TVZ, 2012, Pb., ca. 256 S., ca. 32,30
- Michael Ley: *Die kommende Revolte*, Paderborn: Wilh. Fink, kt., 138 S., 16,90
- Lukas Lorbeer: *Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: V&R, 2012, geb., ca. 720 S., ca. 150,-
- Saskia Schultheis: *Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541*, Göttingen: V&R, 2012, geb., 231 S., 69,95
- Hans Schwarz: *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen: V&R, 2012, kt., 211 S., 19,95
- Armin Sierszyn: *Christologische Hermeneutik. Eine Studie über Historisch-kritische, Kanonische und Biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Studien zu Theologie und Bibel 3, Berlin: LIT, 2010, Pb., 158 S., 19,90
- Peter Strasser: *Unschuld. Das verfolgte Ideal*, Paderborn: Wilh. Fink, 2012, kt., 184 S., 19,90

Ralph Weimann: *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger: Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn: Schöningh, 2012, kt., 351 S., 44,90

Historische Theologie

1. Allgemeines

Leoni von Kortzfleisch, Albrecht von Kortzfleisch: *Szenen der Bibel. Antike holländische Fliesen sehen und verstehen*, Bibelstudien 8, Münster: LIT Verlag, 2011, Hardcover, 368 S., ca. 300 Abb., 39,90

Bücher haben bekanntlich ihre Geschichte, und das gilt in besonderem Maße für dieses prächtig ausgestattete Exemplar. Vor über dreißig Jahren entdeckten die Autoren während eines Urlaubs auf der Insel Föhr bei einem Trödler einige antike Fliesen in Delfter Blau mit biblischen Motiven. Fasziniert erstanden sie die Kunstwerke und schmückten damit ihren Kaminsims. So begann eine Sammel Leidenschaft, deren Folge nicht nur der Besitz von Hunderten von Fliesen, sondern auch das vorliegende Buch ist. Man kann dem Ehepaar von Kortzfleisch nur dankbar sein, dass sie auf diese ansprechende Weise Leser bzw. Betrachter an ihrem Schatz teilhaben lassen.

Bei dem großformatigen Buch handelt es sich vor allem um die eingehende Betrachtung von 174 ausgesuchten Bibelfliesen. Alle kommentierten Stücke sind im Originalformat schwarz/weiß abgebildet, vielfach ergänzt um Kupferstiche von Dürer, Merian und anderen, die den Fliesenmalern als Inspiration oder Vorlage dienen. Im Anhang sind ohne Kommentar 32 Fliesen in Farbe abgebildet. Thema, Herkunft und Entstehungszeit sind jeweils angegeben. Gegliedert ist das Werk nach Darstellungen aus dem Alten (aus den fünf Büchern Mose, aus den Geschichtsbüchern) und dem Neuen Testament (Jesu Geburt und Vorbereitung auf das öffentliche Auftreten, Jesus der Lehrer, Gleichnisse, Heilungen und Wunder, Leidensgeschichte, Kreuzigung und Auferstehung, Erscheinungen Jesu – Apostelgeschichte). Die von Leoni von Kortzfleisch verfassten Bildbetrachtungen beschreiben zunächst die Fliese, zitieren den entsprechenden Bibeltext und erörtern sodann den theologischen Kontext und die biblische Aussage. Dies geschieht unter Benutzung einschlägiger Literatur, so dass der Leser ausführliche Informationen nicht nur über die biblischen Inhalte, sondern auch über historische Hintergründe, archäologische Funde und neue Forschungsergebnisse bekommt. So wird etwa zu der Fliese über den Durchzug durch das Schilfmeer auf neueste Ergebnisse zu möglichen natürlichen Erklärungen verwiesen. Man wird diese Betrachtungen nicht fortlaufend lesen, vielmehr laden sie zum Schmöckern ein, bei dem man sich allerdings schnell festliest. Freilich wollen sie keine wissenschaftliche Abhandlung sein, wie die Autorin selbst betont: Die Texte wollen „nicht nur den Bildinhalt beschreiben und deuten, sondern dem Leser den theologischen Gehalt der biblischen Geschichten näher bringen. Natürlich kann das

nur recht persönlich ausfallen, da jeder Mensch in einem bestimmten Paradigma denkt, urteilt und handelt“ (27). Auch wenn man daher nicht jeder Auslegung folgen muss, ist ihre Lektüre immer ein Gewinn.

Diesem Hauptteil des Buches (27–347) vorangestellt ist eine Einführung zum kunstgeschichtlichen Hintergrund von Albrecht von Kortzfleisch (10–26). In knappen Strichen schildert er die Entwicklung vom Bilderverbot des Dekalogs bis zur Illustrierung der Bibel. Schon im Früh- und Hochmittelalter entstanden kostbar illuminierte Bibelhandschriften wie beispielsweise das Perikopenbuch Heinrichs II. aus dem Jahre 1012. Martin Luthers Erstausgabe der Übersetzung des NT ins Deutsche von 1522 enthielt 21 Holzschnitte von Lucas Cranach d. Ä. Berühmt ist auch die sogenannte Bilderbibel von Matthias Merian d. Ä. mit 234 Kupferstichen (1625). Entgegen dieser Tradition stand die reformierte Kirche der Verwendung von Bildern skeptisch gegenüber bis hin zum Verbot jedweden Schmuckes in Kirchengebäuden. Ausgerechnet in den calvinistisch geprägten Niederlanden entstanden jedoch vom 17. Jahrhundert an die Bibelfliesen, unverfänglich *histories* genannt. Über 600 Bildthemen aus dem Alten und Neuen Testament haben seitdem niederländische Kunsthandwerker in Tausenden von Varianten und in Millionen Stückzahlen in Handarbeit produziert. „Man kann die mit biblischen Geschichten bemalten Fliesen als Gebrauchskunst für den gehobenen Wohnbedarf bezeichnen. Ein selbstbewusstes und wohlhabendes Bürgertum wollte mit der Ausstattung der Wohnräume mit Bibelfliesen nicht nur seinen Wohlstand, sondern auch sein christliches, an der Bibel orientiertes Selbstverständnis zum Ausdruck bringen. Reformierte Christen hatten auf diese Weise einen Ersatz für die kahlen Wände in ihren Kirchen. Bibelfliesen konnten zugleich der Vertiefung und Erläuterung kirchlicher Predigten und Bibelauslegung dienen und erfüllten so einen didaktischen Zweck im Rahmen der häuslichen christlichen Erziehung“ (13f). Durch den Export der Fliesen in die norddeutschen Länder sind sie zu leisen Botschaftern christlicher Verkündigung geworden. So hatten die Menschen neben der Dekoration zugleich eine umfassende Bibelkunde auf den Wandverkleidungen in Küchen und Wohnräumen.

Eingehend wird auch die Technik der Herstellung der 13 mal 13 Zentimeter großen Fliesen erläutert. Es gab sie sowohl in dem charakteristischen Delfter Blau, einem Kobaltblau, als auch in der bräunlich-violetten Manganfarbe. Aufgrund des Herstellungsverfahrens, bei dem mit einer Durchstaubschablone gearbeitet wurde, waren die ikonographischen Möglichkeiten der Fliesenmaler begrenzt. Gleichwohl sind ihnen eindrucksvolle Kunstwerke gelungen.

Das Buch des Ehepaars von Kortzfleisch will kein wissenschaftliches Werk sein. Das zeigt schon das sehr gewöhnungsbedürftige Anmerkungs-system. Unter immer derselben Hochziffer wird etwa auf die 21 Bände der Wuppertaler Studienbibel in toto verwiesen, also ohne Band- und Seitenangabe. Bei so allgemeinen Nachweisen hätte man es gleich beim Literaturverzeichnis (348) belassen können. Das ändert nichts an dem Wert der Publikation, das sein Vorbild hat in den monumentalen Werken von Jan Pluis, *Bibelfliesen, biblische Darstellungen*

auf *Niederländischen Wandfliesen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Münster 1994, und Kurt Perrey (Hg.), *Mit Bilderfliesen durch die Bibel*, Weener 2005. Angesichts der üppigen Ausstattung ist der Preis keineswegs zu hoch.

Insgesamt gesehen führt das Buch ansprechend in eine den meisten Menschen wenig vertraute Bilderwelt, die künstlerische Leistung mit biblischer Aussage zu verbinden weiß.

Lutz E. v. Padberg

2. Mittelalter

Hans-Werner Goetz: *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*, Teil I, Band 1: *Das Gottesbild*, Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 13,1, Berlin: Akademie Verlag, 2011, Hardcover, 338 S., 29 schw./w. Abb., 24 farb. Abb., 99,80

Mit diesem auf drei Bände angelegten Werk betritt der renommierte Hamburger Mediävist Hans-Werner Goetz Neuland. Natürlich fragt man sich, warum ein Historiker ein theologisches Problem in einer umfangreichen Untersuchung behandelt. Das ist aus zwei Gründen nachvollziehbar, denn erstens liegt ihr die moderne Methode der Vorstellungsgeschichte zugrunde und zweitens ist die Thematik erstaunlicherweise bislang nicht umfassend erforscht, weil die Theologie die historische Perspektive oft genug vernachlässigt. Der Geschichtswissenschaft, das macht Goetz von vornherein klar, geht es „nicht um Gott selbst, sondern nur um die Vorstellungen [...], die sich die Menschen von Gott machen“ (51). Für den Historiker ist dabei selbstverständlich, dass diese Vorstellungen „zeitgemäß veränderlich sind und somit Aufschluss über die zeitspezifischen Vorstellungswelten geben: Jede Zeit entwickelt ihre eigenen Vorstellungen von Gott und ihr eigenes Verhältnis zu Gott und setzt ihre eigenen Akzente“ (52). Da auch gegenwärtige Gottesvorstellungen durchaus einen Bezug zu früheren Epochen haben, nimmt man das Buch mit einiger Erwartung in die Hand.

In der Einleitung in das Gesamtprojekt wird der Leser zunächst eingehend mit dem neuen methodischen Zugang, der Vorstellungsgeschichte, vertraut gemacht. Ausgangspunkt ist das allzu bekannte Problem der Quelleninterpretation: „Zwischen dem Mittelalter und der Gegenwart liegen nicht nur mehrere Jahrhunderte, sondern vor allem auch andere Denkweisen, Einstellungen, Wertmaßstäbe und Verhaltensformen der Menschen, die dem Denken, Handeln und Schreiben (und somit auch unseren Quellen) zugrunde liegen und das Verständnis der überlieferten Texte und Gegenstände erschweren, deren Nichtbeachtung aber auch zu (typisch) modernen Fehlinterpretationen der Quellen führen“ (13). Das Ergebnis ist dann eine Verfälschung der Quellen, weil die Denk- und Wertmuster der eigenen

Zeit auf sie übertragen werden, und ein Nichtbeachten der Diskrepanz zwischen heutiger und mittelalterlicher Vorstellungswelt. Dagegen steht die Einsicht, dass Quellen „nicht ‚Fakten‘, sondern deren im Bewusstsein und in der Gedankenwelt des Autors gespiegelte, subjektive ‚Wahrnehmung‘ durch den Autor widerspiegeln, ja, dass ihr Bericht letztlich eine ‚Konstruktion‘ der Ereignisse und Vorgänge ist. Der Autor hielt ja nicht fest, was geschehen war, sondern wie er glaubte, dass es geschehen sei, wie er sich dieses Geschehen vorstellte oder wie er es sehen wollte (oder seinen Lesern vermitteln und glauben machen wollte).“ (18). Diese an sich bekannte Einsicht führt zu einer neuen Einschätzung der Quellen: „Die erhaltenen Werke werden [...] insgesamt als Zeugnisse über den Autor selbst und seine Wahrnehmung der Wirklichkeit, seine Deutungen und Wertungen und seine Stilisierungen der dargestellten Sachverhalte interessant“ (19). Indem so die Vorstellungen mittelalterlicher Menschen analysiert werden, erreicht man das Selbstverständnis dieser Epoche überhaupt.

Dabei ist zu bedenken, dass das Christentum im Verlauf seiner Ausbreitung durchaus Elemente anderer Religionen aufgenommen hat, zumal „von einem weithin gleichen Denken der Menschen, Christen wie Heiden, in dieser Zeit auszugehen ist“ (39). Zu Recht versteht Goetz daher den Christianisierungsprozess der Abendlandes auch als gleichzeitige „Adaption, Integration und Umdeutung heidnischer Elemente“ (41).

Auf dieser methodischen Basis werden dann die verschiedenen Aspekte des Gottesbildes herausgearbeitet: die mittelalterlichen Vorstellungen vom Wirken Gottes (Gott der Schöpfer, Lenker und Richter), die Vorstellungen vom Wesen Gottes, das Trinitätsproblem, rationale Gottesbeweise, Christologie sowie der Heilige Geist. Ein eigenes, mit 31 Tafeln ausgestattetes Kapitel beschreibt das Gottesbild im Bild (hier hätte man sich eine noch bessere Verzahnung von Text und Abbildungen vorstellen können). Da Goetz methodisches Neuland betritt, steht dabei die Diskussion mit der bisherigen Forschung nicht im Vordergrund, sondern die Analyse der Quellen. Und genau darin liegt der besondere Wert seiner Studie: in der Nähe zu den Quellen. Sie werden so ausführlich zitiert (im fortlaufenden Text übersetzt, in den Anmerkungen im Original), dass der Leser den Argumentationsgang mitverfolgen kann. Daher bestehen die Anmerkungen in langen Partien des Buches fast ausschließlich aus Quellenzitaten und -nachweisen. Es versteht sich von selbst, dass in einer so sorgfältigen Studie daneben alle thematisch relevante Literatur herangezogen wird. Davon legen die 1290 Anmerkungen sowie das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis Zeugnis ab (304–329).

In einem ausführlichen Fazit „Das Gottesbild des frühen und hohen Mittelalters“ werden die Ergebnisse vorgestellt (283–299). Unter anderem wird dabei ein Aspekt angesprochen, der schon den Theologen der Spätantike Kopfzerbrechen bereitete: „Zu den Problemen zählte sinnigerweise [...] gerade auch das spezifisch ‚Christliche‘ des Gottesglaubens, nämlich zum einen die Göttlichkeit Christi, der mit seinen beiden Naturen Gott und Mensch zugleich war, und zum an-

dern, damit verbunden, die Lehre von der Trinität, um deren Verständnis immer wieder gerungen wurde und deren augenscheinlicher Widerspruch zur Einheit und Singularität Gottes die Autoren im gesamten Zeitraum fortwährend beschäftigt“ hat (286). In der Summe kann festgestellt werden, dass „die Gottesvorstellungen, auf der Grundlage der biblisch-patristischen Tradition, bereits im frühen Mittelalter klar entwickelt und vermittelt wurden“ (290). Diese Erkenntnis führt zu einer gewissen Rehabilitierung des Frühmittelalters, das oft als theologisch unergiebig und öder Kompilation ergeben bezeichnet worden ist. Auch die oft vertretene These, der frühmittelalterliche Gott sei hauptsächlich als Kriegergott verstanden worden, bedarf der Korrektur. Gewiss, Gott bestimmt das Schlachtengeschehen wie schon bei Konstantin 312 an der Milvischen Brücke in Rom, aber nicht als Kriegergott, sondern als Weltenherrscher. Gottes Eigenschaften dürfen eben nicht getrennt betrachtet werden. „In mittelalterlicher Vorstellung ist Gott nicht strafend *oder* lieb, sondern strafend *und* barmherzig. Die göttliche Strafe *ist* Gnade. Gnade und Strafe sind nicht nur in Gottes Wesen dasselbe, sondern werden auch in den Vorstellungen von Gott als untrennbare Einheit empfunden“ (292). So ergibt sich für die zukünftige Forschung: „Alle vier Thesen eines grundlegenden Wandels des Gottesbildes im hohen Mittelalter: vom strafenden zum liebenden Gott, vom Kriegergott zum Friedensfürsten, vom distanzierten zum innig geliebten Gott und vom Weltenherrscher zum leidenden Christus, greifen zu kurz“ (295). Zu Recht betont Goetz, dass uns das Gottesbild des einfachen Volkes weitgehend verschlossen bleibt, weil die schriftlichen Zeugnisse von der kirchlichen Elite stammen. Gleichwohl wird man „die Auswirkungen des in Predigten und Liturgie ständig weitervermittelten dogmatisch-liturgischen Gottesbildes auf die Vorstellungen der Massen nicht unterschätzen dürfen“ (298). Hier bedarf es noch weiterer Untersuchungen.

Insgesamt gesehen ergibt sich ein ganzheitliches Gottesbild: Das Schöpfungswerk beinhaltet „von vornherein die Erlösung, die wegen der Obstinanz der Menschen freilich der strafenden und richtenden Hand Gottes bedarf: auf Erden als Mahnung, im Jüngsten Gericht als endgültige Entscheidung. Dieses nur scheinbar ambivalente Gottesbild des Mittelalters gilt den Menschen daher als Mahnung für ein christliches Leben. ‚Gottesfurcht‘ heißt daher nichts anderes als: sich so zu verhalten, dass der Mensch Gottes Liebe und Gnade verdient“ (299).

Abschließend bezeichnet Goetz seine Studie als Diskussionsangebot, ein sicher zu bescheidenes Etikett für dieses Standardwerk, das eindrucksvoll die Bedeutung der Vorstellungsgeschichte für die historische Forschung belegt. Mit feiner Ironie betont er, dass diese Herangehensweise „die – in mancherlei Hinsicht und vielen Aspekten weit subtileren und tiefer schürfenden – theologischen und philosophischen Erörterungen nicht ersetzen kann und will“. Aber, und das ist entscheidend, so bleiben wir geschichtswissenschaftlich „auf dem Boden des bei den Zeitgenossen selbst vorhandenen Wissens und Bewusstseins“ (299).

Der zweite Halbband handelt von der materiellen und personellen Schöpfung (Kosmos: Natur und Welt, Himmel und Erde; Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen) sowie dem Heilsgeschehen, der zweite Band erörtert konkrete Aspekte religiöser Vorstellungen (Buße und Sünde, Heilige und Wunder, Tod und Jenseits). Man darf auf die Fortsetzung gespannt sein.

Lutz E. v. Padberg

Wolf-Friedrich Schäufele: „*Defecit Ecclesia*“. *Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 213, Mainz: Philipp von Zabern, 2006, Hardcover, VIII, 408 S., 51,-

Vorstellungen vom Verfall von Kulturen, Gesellschaften, Institutionen – und somit auch Kirchen bzw. der Kirche – gibt es in unterschiedlicher Einfärbung zu allen Zeiten und überall. Die vorliegende Arbeit, die an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz als Habilitationsschrift angenommen wurde, befasst sich exemplarisch mit vier Bewegungen bzw. Gruppen der mittelalterlichen Kirche, in denen sich der Gedanke des Verfalls der Kirche findet. Als Interessenmotiv verweist der Vf. auf „die Verfallsidee als Moment der Kontinuität zwischen der Kirchenkritik der mittelalterlichen Oppositionellen und der Reformation“ (2). Für den Pietismusforscher ist die Idee von einem stetigen Verfall der Kirche durch die Kirchenkritik, wie sie sich in der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ Gottfried Arnolds äußert, präsent. Diese Gedankenverbindung erscheint im vorliegenden Werk gar nicht, hätte aber ebenso wie die Reformation erwähnt werden können – nicht zuletzt weil manche Gedanken, die bei den Katharern und Waldensern dargestellt werden, durchaus Anklänge an die radikalpietistische Kirchenkritik bieten.

Bevor die vier Beispiele aus der mittelalterlichen Kirche dargestellt werden, wird die Verfallsidee als „kulturanthropologisches Ressentiment“ skizziert und dabei definiert: „Das Verfallsverdict ist [...] Resultat einer Rationalisierung der Abwehrreaktion gegen eine beabsichtigte oder auch nur als solche empfundene Infragestellung der eigenen Werte und Lebensentwürfe durch die nachfolgende Generation“ (8). Spannend ist überdies ein Blick auf das Geschichtsverständnis der heidnischen Antike (9–22). Dabei wird deutlich, dass die übliche Unterscheidung zwischen einem zyklischen und einem linearen Geschichtsdenken keineswegs bedeutet, dass sich nur in letzterem so etwas wie eine Verfallsidee – oder vice versa – die Fortschrittsidee – etablieren, sondern, wenn auch abgeschwächt, im ersteren seinen Platz finden kann (9f). Skizziert wird die Behandlung der Verfalls- bzw. Fortschrittsvorstellung im hinduistischen Geschichtsdenken (12f), der griechisch-römischen Literatur (13–15) – hier mit dem Weltreiche-Schema der

hellenistischen Zeit (15), wie es sich auch im Danielbuch findet –, und schließlich bei den Etruskern (15f). Es folgt eine Darstellung der „Verfalls-idee im Alten Testament und im Frühjudentum“ (22–28), bevor die „christliche Verfalls-idee“ (28–39), zugespitzt auf das „biblisch-augustinische Geschichtsbild“ (33–35), beschrieben wird. Jeweils wird danach gefragt, wie sich einzelne Gedanken auf die zeitlich folgenden Verfalls- und Fortschrittsgedanken auswirken. Bedeutsam für die gesamte folgende Darstellung ist die Herausarbeitung des „historischen Legitimationsgestus des älteren Christentums“ (37–39), der klassisch im 5. Jahrhundert von Vinzenz von Lerinum formulierte wurde: „Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum esse“ (39). Vf. resümiert dazu: „Obwohl im Laufe der Zeit neben Amt, Bekenntnis und Bibel nach und nach weitere Legitimationsinstanzen zu begrenzter Aberkennung gelangten [...] blieben der historische Legitimationsgestus und das Prinzip der Kontinuität bis in die Neuzeit im wesentlichen unangefochten“ (39). Auf die Frage, wie sich in diesem Zusammenhang eine Verfalls-idee konstituieren kann, wird auf den Gedanken der „testes veritatis“ (bekannt geworden durch Matthias Flacius, aber in ähnlicher Formulierung schon im Mittelalter nachzuweisen) hingewiesen, die sich als Kontinuum – und gewissermaßen als – leuchtende Spur vor dem dunklen Hintergrund einer verfallenden Kirche hervorheben (41).

In vier großen Abschnitten wird nun die Ausgestaltung der Verfalls-idee „im Geist der Armutsbewegung“ (45–90), „bei den Katharern“ (91–196), „bei den Waldensern“ (197–247), „bei Joachim von Fiore, im franziskanischen Joachitismus und bei Dante Alighieri“ (249–349) nachgezeichnet, bevor das Schlusskapitel „Ergebnis und Ausblick“ zusammenfasst (351–369).

Exemplarisch sollen hier nur einige „Lese-früchte“ aufgezählt werden (dabei ist zu vermerken, dass die differenzierte Darstellung etwa durchaus unterschiedlicher Positionen innerhalb der verschiedenen Gruppen hier nicht nachgezeichnet werden kann):

In der Armutsbewegung wurde im Sinne des historischen Legitimationsgestus der „successio-Typ“ (apostolische Sukzession der Geistlichen) ersetzt durch den „imitatio-Typ“ (64). Der Wahlspruch der „Armen“ lautete: „nudus nudum Christum sequi“ (64). In diesem Kontext gewann die Polemik mit Hilfe der sog. „Konstantinischen Schenkung“ bzw. die damit verbundene Legendenbildung eine große Bedeutung (67). Eine Skizzierung von Entstehung und Verwendung des Constitutum Constantini findet sich auf S. 67–90. Dabei gilt es zu beachten, dass die wirkmächtige These, Bernhard von Clairvaux habe in seiner kritischen Diagnose der Kirche hauptsächlich mit der Konstantinischen Schenkung argumentiert, sich anhand der Quellen nicht belegen lässt (85).

Die Katharer, die in ihrer wesentlichen Lehrauffassung und historischen Genese dargestellt werden (enge Verwandtschaft mit dem östlichen Bogomilismus, 106), vertraten eine eigenartige Weise des successio-Typs (vgl. 142f, 144), gebunden an das „consolamentum“ als geistübermittelndes Sakrament, das die großkirchlichen Sakramente, v. a. die großkirchliche Taufe, aber auch das

Abendmahl desavouierte (140f). Dies wurde durch die Handauflegung eines *perfectus* durchgeführt (140f) und übermittelte den Heiligen Geist (144, 172). Die Heilsbedeutung Christi liegt in seiner Funktion als Offenbarer und Lehrer (137). Die Menschen werden eingeteilt in *homini boni* und *maligni*, die Seele des Gläubigen ist die wahre Kirche Gottes (150). Folgerichtig gibt es auch einen „ekklesiologischen Dualismus“ (159–171), bei dem sich die Katharer selbst als die *ecclesia Dei* verstehen (160), die Großkirche ist die *ecclesia diaboli* bzw. *ecclesia malignantium* (161). Die *veri christiani* werden verfolgt (167–169), während der bedeutendste Vorwurf gegen die Großkirche darin besteht, dass sie nicht – nach Christi Gebot – Verfolgung erleidet, sondern ihrerseits ihre Feinde verfolgt (175). Diesen Aussagen eignet insofern eschatologische Qualität, weil die römische Kirche mit der antichristlichen Hure Babylon in der Apokalypse identifiziert wird (176). Neben anderen Hinweisen spielte wiederum die Konstantinische Schenkung als historischer Anhaltspunkt des Abfalls eine bedeutende Rolle (183).

Die Waldenser, die sich in der Reformationszeit der Genfer Reformation angeschlossen, waren eigentlich eine innerkirchliche laizistische Reformbewegung, die eigentlich ungewollt in Gegensatz zur Großkirche geriet (197). Kennzeichnend für ihre Ursprünge sind das Armutsideal (198–201) und ein strenger Biblizismus (201–204). U. a. ihre donatistische Grundeinstellung führte sie immer stärker dazu, die römische Kirche als *ecclesia malignantium* zu qualifizieren (206), die – ähnlich wie bei den Katharern – mit der apokalyptischen Hure Babylon identifiziert wird. Wiederum gilt die Konstantinische Schenkung als Schlüsselereignis ihres Abfalls (217–226). Wie schon erwähnt gehört als notwendiges Gegenüber zur Verfallstheorie auch ein historischer Legitimationsgestus. Dieser ist für die Waldenser besonders interessant, weil er sich unter dem Stichwort der „Waldenserlegende“ bis in die Neuzeit erhalten hat. Die Waldenser sind danach Christen, die durch die Verkündigung des Apostel Paulus zum Glauben kamen und sich seit dem Abfall der römischen Kirche unter Silvester I. in die Cottischen Alpen zurückzogen (*Valdenses* = „Talbewohner“), um so die reine Lehre zu bewahren (247).

Die Geschichtsspekulation Joachim von Fiore ist wirkmächtig geworden. Danach gliedert sich die Geschichte – sehr vereinfacht dargestellt, im vorliegenden Werk aber sehr differenziert beschrieben – in drei Abschnitte, die jeweils den drei Personen der Trinität zugeordnet werden: Das Zeitalter des Vaters, das des Sohnes und das des Heiligen Geistes. Letzteres ist ausdrücklich mit „der Erwartung einer besseren Zukunft auf dieser Erde“ (256) verbunden. Somit steht Joachims Vorstellung „am Beginn der Entwicklung der neuzeitlichen Fortschrittsidee“ (256) und es ist eigentlich nicht mit einer Verfallsidee zu rechnen – zumal er sich (anders als die Katharer und die Waldenser) keineswegs gegen die Großkirche stellte und sich auch dem Papst gegenüber loyal verhielt (257). Sogar die sog. Konstantinische Wende wird von ihm positiv – als Blütezeit der Kirche – qualifiziert (265–272). Das Idealbild der Kirche wird weniger in der Zeit der

ersten Kirche als vielmehr in der zu erwartenden Zukunft gesehen (262). Einen Verfall konstatiert er gleichwohl: So kann er den geheuchelten Glauben, die fleischliche Gesinnung vieler Christen, die Verfehlungen der Kleriker und auch Missstände des Mönchtums anprangern. Im Unterschied zu anderen zielte seine Kritik jedoch gegen die einzelnen Stände und Hierarchien der Kirche und ihrer Glieder, nicht aber gegen „die kirchliche Institution und ihren Anspruch auf Heilungsvermittlung“ grundsätzlich (261).

Die Vertreter des franziskanischen Joachitismus verbanden Gedanken Joachims mit der Armutsbewegung. Ohne ihre Positionen im Einzelnen darstellen zu können, sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass sie die Vorstellung einer Verfalls-idee auf ihren Orden übertrugen und anstelle des Zeitalters des Geistes für die Kirche, das Joachim verkündete, die Vollkommenheit durch Rückkehr zur „strikten Einhaltung der Franziskanerregel“ für den Orden erwarteten (285). Für die Position Umbertinos von Casale etwa wird von einer „fast vollständige(n) ‚Franziskanierung‘ der Johannes-Offenbarung“ gesprochen (308).

Zum Schluss soll wenigstens kurz auf den beeindruckenden Abschnitt in Dantes „Göttlicher Komödie“ hingewiesen werden, in der die Geschichte des Verfalls der Kirche mit Hilfe des aus dem Paradies kommenden Triumphwagens beschrieben wird, der in sechs Phasen seiner Güter beraubt wird, so dass am Ende die „Kirche [...] aufgehört (hat), Triumphwagen Christi zu sein und [...] statt dessen zum Vehikel des Antichrists und zur *bestia* der Johannes-Offenbarung geworden [ist], zur Verkörperung der widergöttlichen Macht der Endzeit“ (341).

Hier konnten nur einzelne Aspekte der Fragestellung der vorliegenden Arbeit vorgestellt werden – und der differenzierten Darstellung war längst nicht gerecht zu werden. Deutlich wird jedoch, dass gerade in der mittelalterlichen Theologie ein großes Potential vorhanden ist, das nicht zuletzt in der Beurteilung der Kirche in den nachreformatorischen Frömmigkeitsbewegungen manche spannende Analogie bietet. Resümierend schreibt der Vf.: „Die Verfalls-idee des Hauptstroms der Reformation ist [...] von derjenigen des Mittelalters verschieden. Auf dem sogenannten ‚linken Flügel‘ der Reformation hat die mittelalterliche Verfalls-idee jedoch weiterhin Fortsetzer gefunden. Die Täufer, aber auch die Spiritualisten wie Sebastian Franck [...] datieren den entscheidenden Verfall der Kirche weiterhin in die Zeit Konstantins und Silvesters“ (368). Ob über diesen Weg die Idee auch in den Radikalpietismus Eingang gefunden hat, wird – wie eingangs betont – noch nicht einmal als Möglichkeit erwähnt. Dieser Frage nachzugehen, bleibt also ein Forschungsdesiderat.

Das materialreiche Buch erschließt eine wichtige Fragestellung – gerade auch für solche Leser, deren Fachgebiet nicht die mittelalterliche Kirchengeschichte ist. Hervorzuheben gilt, dass das – gut zu lesende – Referat der verwendeten Quellen ausführlich durch – meist lateinische, aber auch provenzalische – Zitate unterlegt ist, so dass auch der Leser, der nicht alle Quellenausgaben bei der Hand hat, sich ein Bild von den mittelalterlichen Texten machen kann.

3. Neuzeit

Fred van Lieburg (Hg.): *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 67, Mainz: Philipp von Zabern, 2006, Hardcover, VI, 324 S., 39,95

Obwohl dieser Aufsatzband schon im Jahr 2006 erschienen ist, sollte er im „Jahrbuch für Evangelikale Theologie“ vorgestellt werden. Es handelt sich um die Sammlung der Vorträge der ersten Tagung eines internationalen Projekts von drei Treffen, die in den Jahren 2004 bis 2006 in den Niederlanden, Schweden und den USA durchgeführt wurden (3). Die insgesamt 18 Beiträge sind jeweils in die Sektionen unterteilt: „Tradition“ (D. B. Eller, *The recovery of the love feast in German Pietism*, 11–30; W. J. op't Hof, *Protestant Pietism and medieval monasticism*, 31–50; S. Ryan, *From late medieval piety to Tridentine Pietism? The case of seventeenth-century Ireland*, 51–69; C. Atwood, *Separatism, ecumenism, and pacifism: the Bohemians and Moravian Brethren in the confessional age*, 71–90), „Implementation“ (M. Noll Venables, *Pietist fruits from orthodox seeds: the case of Ernsts the Pious of Saxe-Gotha-Altenburg*, 91–109; J. Beyer, *Strategien zur Hebung der Frömmigkeit in Est- und Livland*, 111–128; D. Shantz, *Politics, prophecy und Pietism in the Halberstadt conventicle, 1691–1694: Pietism and the confessional state in Brandenburg*, 129–147; J. Strom, *Conversion, confessionalization, and Pietism in Dargun*, 149–168), „Communication“ (R. Gillespie, *Local lives: the social context of religious allegiances in seventeenth-century Ireland*, 169–182; J. Kreslin, *Devotional literature, confessional allegiance, pietistic undercurrents and the various meanings of identity in early modern Northern Europe*, 183–196; J. de Niet, *Comforting the sick: confessional cure of souls and pietist comfort in the Dutch Republic*, 197–212; C. Nordbäck, *The conservative Pietism and the Swedish confessional state*, 213–229) und „Imagination“ (A. B. Amundsen, *A separatist movement in Norway around 1650. A contribution to the history of Pietism in Europe*, 231–253; C. Bernet, *Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus. Von Babel in das himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und „Chimonius“*, 255–281; A. Swanström, *Confessionalism viewed by a Finnish Pietist*, 283–291; P. Vogt, *In search of the invisible church: role of autobiographical discourse in eighteenth-century German Pietism*, 293–312).

Diese Beiträge, die viele Einzeldetails bieten, werden vom Herausgeber als „Case-Studies“ (4) bezeichnet, die die grundsätzlichen Fragen nach der zeitlichen Eingrenzung, der Internationalität und Interkonfessionalität der Frömmigkeitsbewegung(en) aufnehmen, die mit dem Begriff „Pietismus“ in Verbindung gebracht werden. In seinen einleitenden Ausführungen, betitelt „Conceptualizing religious reform movements in early modern Europe“ (1–10), beschreibt van

Lieburg die Situation der Erforschung der Periode von ca. 1500–1850 im Kontext des Paradigmas der „Konfessionalisierung“, das einerseits weit anerkannt ist, aber – auf Grund seiner Ausblendung bedeutender sozialer und kultureller Fragestellungen – zunehmend in Kritik gerät. Angesichts dieses „cultural turn“ of confessionalization“ (2) in Verbindung mit der (noch fortdauernden) Debatte um den Pietismusbegriff formuliert er die Aufgabe: „Considering the ‚cultural turn‘ of confessionalization research and the definitional crisis of Pietism studies, a further assessment of the place and function of piety and devotional movements in the confessional state appears to be an urgency“ (2). Mit vier Fragen präzisiert er sie: War a) der Pietismus eine Folge der Konfessionalisierung, indem er die persönliche und Herzensfrömmigkeit forderte, b) eine Reaktion in Form einer Kritik an der allgemeinen und Kirchenpolitik und einer trockenen dogmatischen Lehre und Verkündigung, c) eine Wiederaufnahme vorreformatorischer, spätmittelalterlicher Frömmigkeitsbewegungen in den Kontext neuer konfessioneller Verhältnisse hinein, oder d) ein kulturelles Ergebnis der Konfessionalisierung, indem nach der Lebensverantwortung und -relevanz gefragt wurde?

Die Detailstudien, die eine große Anzahl interessanter Informationen geben, können hier nicht alle dargestellt werden. Stattdessen soll Hartmut Lehmanns Beitrag „Competing concepts for the study of religious reform movements, including Pietism, in early modern Europe and in North-America“ (313–322) etwas weiter ausgeführt werden, weil er sich mit den großen Zusammenhängen nachreformatorischer Erweckungsbewegungen beschäftigt. Er nennt vier Vorstellungen, die sich in der Pietismusforschung finden: 1. Der eng mit Spener als seinem Gründer und seinen Schülern Francke und Zinzendorf verbundene Pietismusbegriff, 2. Der Pietismus als Versuch der Wiederbelebung des wahren Christentums durch Betonung der Herzensfrömmigkeit, der *praxis pietatis*, einer gewissen Form von Askese (in Abwehr der barocken Pracht und Oberflächlichkeit) und der Betonung der Wahrheit aller Teile der Bibel gegenüber der aufkommenden Aufklärung, 3. Die Frage nach dem Heil angesichts der „Kleinen Eiszeit“ mit ihren sozialen und politischen Folgen, bei denen die religiösen Hoffnungen (eschatologische Erwartungen) und Ängste (Teufel als Urheber der Krisenzeit, deswegen Verstärkung der Hexenverfolgung) ein integraler Bestandteil des ganzen Lebens waren, und 4. Pietismus als Teil einer Reihe von Erweckungsbewegungen, die sich nicht nur in der gesamten protestantischen Welt, sondern auch im Katholizismus (Jansenismus; Quietismus) und Judentum (Chassidismus) finden, und bis heute fortsetzen. Es ist bekannt, dass sich Lehmanns Meinung am ehesten im Gedankenkontext der beiden letzten Punkte wiederfindet. Für die weitere Begründung erwartet er die Mithilfe der Theologen. So gelte es, die theologischen Schlüsselbegriffe wie etwa „Wiedergeburt“, „Bußkampf“ und „Bekehrung“ noch genauer zu untersuchen und damit die mögliche Kontinuität oder auch Änderungen der Vorstellungen zu beschreiben.

Trotz dieser Präferenz unterlässt es Lehmann nicht, für alle Modelle jeweils die Vor- und Nachteile darzustellen. Auf seine Diskussion mit Johannes Wall-

mann, der der Ansicht ist, man müsse den Pietismus als historisches Phänomen beschreiben und eine typologische Verwendung des Begriffs vermeiden, verweist Lehmann ausdrücklich. Der hier zu besprechende Band lässt erkennen, dass die Warnung Wallmanns nicht unbegründet ist und man an ganz unterschiedlichen Stellen, die im Einzelnen hier nicht vorgestellt werden können, von „Pietismus“ redet, wo lediglich einzelne Elemente, die aus dem Pietismus bekannt sind, zu erkennen sind. Der Gebrauch des Begriffs wird damit sehr undeutlich und kaum mehr für die historische Beschreibung verwendbar.

Immerhin wird die skizzierte Debatte um einen historischen und typologischen Pietismusbegriff m. E. weiterführend aufgebrochen, indem der Pietismusbegriff von Lehmann nicht für alle „Erweckungswellen“ reklamiert wird, sondern der Pietismus als *eine* Phase oder Spielart der Erweckungen in die gesamte Geschichte von nachreformatorischen Erweckungen integriert wird (vgl. dazu ähnlich in: H. Lehmann, *Zur Charakterisierung der entschiedenen Christen im Zeitalter der Säkularisierung*, in: *Pietismus und Neuzeit*, Bd. 30, 2004, 13–29).

Der vorliegende Band macht jedenfalls deutlich, dass der Begriff der „Konfessionalisierung“ nicht zureicht, die christliche Gesellschaft und ihre Entwicklung seit Ende des 16. Jahrhunderts zu beschreiben. Der Begriff „Pietismus“ bzw. „pietism“ als Alternative bringt eine – erhoffte – Erweiterung des Blicks, bietet aber andererseits die Gefahr, die Unterschiede ähnlicher Phänomene nicht genügend wahrzunehmen.

Leider fehlt zur Erschließung dieses wertvollen Diskussionsbeitrags ein Register. Viele wichtige Detailinformationen können deswegen leicht übersehen werden.

Klaus vom Orde

Hans Schneider, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Der radikale Pietismus*, hg. von Wolfgang Breul und Lothar Vogel, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 36, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, Hardcover, 448 S., 54,-

Seit vielen Jahren hat sich Hans Schneider – vor allem durch eine Fülle von bedeutsamen Aufsätzen – als exzellenter Kenner des sog. „radikalen Pietismus“ (neben seinen Arbeiten zu Johann Arndt) exponiert (Hans Schneider, *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts [1555–1621]*, *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 48, Göttingen 2006; vgl. dazu meine Rezension in *JETH* 21 [2007], 400). Es ist also sehr erfreulich, wenn die wichtigsten dieser Beiträge in einem Sammelband erscheinen. Weitere Bände sind geplant (5).

Die beiden Schneider-Schüler Breul und Vogel haben sich dieser Aufgabe unterzogen und 15 Aufsätze zusammengestellt. Sie werden gewissermaßen „ge-

rahmt“ durch den schon aus dem Jahr 1982 stammenden Forschungsüberblick „Der radikale Pietismus in der neueren Forschung“ (9–80) einerseits und andererseits den (ursprünglich im Jahr 2007 anlässlich von Schneiders Emeritierung gehaltenen) im Jahr 2010 erschienenen Beitrag „Der radikale Pietismus: Rückblick und Ausblick (405–423). Mit diesen beiden Aufsätzen erhält man also in knapper, aber tragfähiger Weise einen Überblick über die Erforschung des radikalen Pietismus: im ersten, was bis zum Beginn der 1980-er Jahre bereit stand und im zweiten, was – oftmals unter sachkundiger Anleitung Schneiders selbst – in den darauffolgenden drei Dekaden aufgearbeitet wurde, obendrein noch mit einer Liste von Forschungsdesiderata. Geradezu herausfordernd ist das Resümee Schneiders, dass das, was seit Albrecht Ritschl „radikaler Pietismus“ genannt wird, nach wie vor noch so wenig bekannt sei, dass etwa sein Verhältnis zum sog. „kirchlichen Pietismus“ noch längst nicht geklärt sei – und in Folge dessen auch die Wurzeln des letzteren trotz intensiver Forschung in den letzten Jahrzehnten keineswegs freigelegt und endgültig beschrieben werden könnten (412f).

In diesem Zusammenhang fragt Schneider auch nach möglichen Verbindungen mit und Einflüsse durch Täufergruppen (411f). Abgesehen davon dass er auf die Arbeit seines Schülers Marcus Meier verweist (Marcus Meier, *Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täufertum* [Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 53, Göttingen 2008]; vgl. dazu die Rezension von Martin Rothkegel in *JETH* 23 [2009], 362), bietet er selbst im vorliegenden Band drei Aufsätze, die sich mit dem Verhältnis zu den Täufern beschäftigen: „The Attitude of Pietists towards Anabaptism“ (207–220), „Basic Questions on Water Baptism: An Early Anti-Brethren Pamphlet“ (256–288) und schließlich „Alexander Mack's Notes about Immersion Baptism in His Personal Bible“ (289–299). Im ersten wird die hohe Wertschätzung Speners gegenüber dem christlichen Lebensstil der „Mennisten“ (= Mennoniten), wie Spener meist die Täufer bezeichnet, zum Ausdruck gebracht und den deutlich erkennbaren Gedanken Gottfried Arnolds, bei den Täufern sei das (vorbildliche) Leben der ersten Christen am besten sichtbar. Im zweiten Aufsatz wird exemplarisch „the unbridgeable gap“ zwischen den Spiritualisten und den Täufern anhand von Gedanken des Spiritualisten Eberhard Ludwig Gruber zu einem baptistischen Traktat dargestellt: Die Spiritualisten verzichteten grundsätzlich auf jede Form fester Sozialisation und äußere Formen des Bekenntnisses (etwa die Glaubenstaufe), während die Neutäufer „yearned for a concrete community of serious, reborn Christians“ (279). Im dritten Aufsatz stellt Schneider erneut die formulierte Frage, woher die Neutäufer den Gedanken der Immersionstaufe hatten, und kann nachweisen, dass ihr führendes Mitglied Alexander Mack – jedenfalls nach der genauen Untersuchung von Notizen in seiner persönlichen Bibel – erst nach den ersten Großtaufen in der Eder im Jahr 1708 mit den Gedanken der niederländischen Dompelaars vertraut wurde (298f).

Fünf weitere Beiträge dieses Aufsatzbandes beschäftigen sich mit Gottfried Arnold: „Gottfried Arnolds angeblicher Schweizbesuch im Jahr 1699“ (81–88),

„Gottfried Arnold in Gießen“ (89–121), „Cyprians Auseinandersetzung mit Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*“ (122–149), „Mit Kirchengeschichte, was hab' ich zu schaffen? Goethes Begegnung mit Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*“ (150–185), „Gottfried Arnolds *Erste Liebe*“ (186–206). In all diesen Beiträgen erweist Schneider seine Kunst, nicht nur große Zusammenhänge und Überblicke verfassen zu können (wie die eingangs genannten Forschungsüberblicke), sondern sich Detailfragen zu widmen und scheinbar „längst geklärte“ Fragen neu aufzurollen und einer soliden Lösung zuzuführen. Ohne Einzelheiten darstellen zu können, sei auf diese Studien hingewiesen, in denen sich sorgfältige Quellenarbeit mit notwendiger Kenntnis der Literatur und zwingenden Schlussfolgerungen vorbildlich verbinden.

Weiteren Detailfragen, die dann aber in das Ganze des noch sehr lückenhaften Bildes, das wir vom „Radikalpietismus“ haben, eingelesen werden können, widmen sich die Aufsätze „*Das platonisch-hermetische Christentum – Ehre Gott Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus*“ (300–319) und „Ein zeitgenössischer Bericht über den Wittgensteiner Pietismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts“ (320–352), worin ein Bericht des Pfarrers Konrad Schlierbach eingeleitet und publiziert wird, in dem er aus seiner Sicht beschreibt, was im benachbarten Wittgenstein Verdächtiges passiert; schließlich werden die „Beziehung deutscher radikaler Pietisten zu Skandinavien“ (353–377) beschrieben und über „Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700“ (378–404) nachgedacht.

Es ist hier nicht der Raum, über das Beschriebene hinaus Einzelheiten der Beiträge zu skizzieren. Anhand der nun in einem Band zusammengefassten und durch ein gutes Register erschlossenen Sammlung sind die Forschungsbeiträge Schneiders leicht greifbar und es ist zu wünschen, dass bald weitere solcher Bände folgen, zumal Schneiders Œuvre zu großen Teilen in Aufsätzen, Einleitungen usw. besteht.

Zu guter Letzt noch einige wenige Hinweise zur Darbietung der Aufsätze: Gegenüber den Erstveröffentlichungen wurden die Beiträge „auf die neue deutsche Rechtschreibung umgestellt und formell behutsam aneinander angeglichen [...]. Die ursprüngliche Textgestalt wurde bewahrt und lediglich durch wenige bibliographische Hinweise (von Hans Schneider) ergänzt.“ (5f). Bei einer punktuellen Überprüfung dieser Vorgehensweise anhand des Forschungsüberblicks aus dem Jahr 1982 (9–80) muss ergänzt werden, dass der Eingriff in den Text umfassender ist als hier angedeutet: Manche Fußnoten fallen weg, andere werden ergänzt. Dies ist kein Schade – v. a. weil der Beitrag dreißig Jahre alt ist, aber die Änderungen hätten sinnvollerweise gekennzeichnet werden sollen.

Klaus vom Orde

Antje Mißfeldt (Hg.), *Gottfried Arnold. Radikaler Pietist und Gelehrter. Jubiläumsgabe von und für Dietrich Blaufuß und Hanspeter Marti*, Köln: Bölau, 2011, Pb., 274 S., 39,90

„Besondere Umstände erfordern eine besondere Gattung: Mit der Jubiläumsgabe auf Gegenseitigkeit gratulieren Hanspeter Marti und Dietrich Blaufuß einander zu ihren runden Geburtstagen und feiern gleichzeitig ihre nunmehr 30-jährige Freundschaft. Eine Festschrift auf Eigeninitiative, honni soit qui mal y pense!“ So führt A. Mißfeldt dieser in ihrer Entstehung außergewöhnliche Sammlung von Beiträgen der beiden Jubilare ein. Blaufuß hat sich schon seit vielen Jahren einen Namen durch eine ganze Anzahl von Aufsätzen zu Themen der frühen Neuzeit, v. a. über Philipp Jakob Spener gemacht. Er hat auch Erich Beyreuther als Herausgeber der großen Reprintausgabe von Werken Speners, die seit 1979 im Olms Verlag erscheint, abgelöst. Marti, Germanist und Leiter der Arbeitsstelle für kulturwissenschaftliche Forschungen in Engi/CH hat sich spätestens seit seiner Dissertation „Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660–1750“ aus dem Jahr 1982 sein Spezialgebiet „Gelehrtenliteratur der Frühen Neuzeit, Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte“ erobert.

„Titelheld“ des Aufsatzbandes ist Gottfried Arnold (1666–1714), der nicht nur durch seine „Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699f) ein epochales Werk hinterlassen hat, das für die moderne Kirchengeschichtsschreibung bedeutsam ist und dessen Spuren bis in die heutige Zeit der pietistisch-erwecklichen Frömmigkeitstradition wohl noch längst nicht entdeckt wurden, sondern der im Jahr 1698 öffentlichkeitswirksam den erst zwei Jahre vorher erhaltenen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Gießen wieder verließ, weil er nicht nur die Kirche für unrettbar verdorben hielt (vgl. dessen „Grablied Babels“, in dem eine durchaus an Thomas Müntzer erinnernde martialische Abrechnung mit der evangelischen Kirche vorgenommen wird), sondern auch den wissenschaftlichen Betrieb seiner Zeit. Seine Schrift „Öffentliche (!) Bekänntniß / welche Bey unlängst geschehener Verlassung eines Academischen Amtes abgelegt worden“ (1698) gibt ausführlich Rechenschaft über diesen Schritt. Diese Schrift wird im vorliegenden Band von Dietrich Blaufuß historisch-kritisch ediert und mit einer knappen Einleitung (193–201) und einer historischen Kommentierung versehen.

Um eine Annäherung an den barocken Vielschreiber Gottfried Arnold, dessen zahlreichen Werke selten weniger als 1000 Seiten umfassen, zu erhalten, – v. a. in Hinblick auf seine „radikalste“ Phase – ist diese schmale Schrift (in der Edition: S. 205–261), die zwischen 1698 und 1700 fünf (!) Auflagen erlebte (195), sehr gut geeignet. Neben den von Arnold vorgestellten Gründen für seinen Schritt eröffnet das Büchlein Einblicke in die Bewertung von Kirche, Wissenschaft im Allgemeinen und Hochschulwesen im Besonderen des radikalen Pietisten Arnold, der mit seinem „Schritt aus der Welt“ für sich die „imago Dei“ wiedergewinnen – und somit durchaus exemplarisch für seine Leser wirken will.

Dass er aber die Öffentlichkeit nicht verlässt, zeigt sich daran, dass nur ein Jahr später die beiden ersten Teile seines *opus magnum*, der „Kirchen- und Ketzerhistorie“ erscheinen und er sich auch relativ bald wieder – wenigstens soweit es für die Annahme eines kirchlichen Amtes nötig war – mit der Kirche und anderen Lebensbezügen versöhnte und heiratete (nach einer Phase, in der er die Ehe unter Maßgabe der Sophienmystik abgelehnt hatte).

In der Einleitung zu der hier vorliegenden Ausgabe der „Offenhertziges Bekentnis“ werden die 1., 6. und 7. Auflage mit genauer Beschreibung der Titelblätter und einigen weiteren Besonderheiten überaus genau beschrieben. Wieso neben der „Urausgabe“ aus dem Jahr 1698 (196) ausgerechnet diese beiden Auflagen (zudem die 1729 postum erschienene) so detailliert beschrieben werden, erschließt sich nicht.

Der „Anspruch einer ‚abschließenden‘ Edition“, die alle Ausgaben darstellen müsste, wird *expressis verbis* nicht erhoben“ (197). Damit bleibt auch die Liste der Textvarianten der benutzten Ausgaben obsolet, vor allem weil sie größtenteils Varianten auflistet, die offensichtliche Druckfehler darstellen (auf dem Kopf stehendes „m“, vergessene Buchstaben usw.), die in späteren Auflagen einfach korrigiert wurden. Gelegentlich wird für die Dokumentation solcher „Varianten“ auf die Möglichkeit druckgeschichtlicher Erkenntnisse verwiesen. Diese Argumentation fällt hier jedoch weg, weil kein Überblick über alle Ausgaben geboten wird. Zudem ist die Dokumentation der Varianten nicht einheitlich und eindeutig. So findet sich etwa zu S. 206, Z. 1, die textkritische Anmerkung: „lasse] lassen A; lasse F,G“. Der Herausgeber scheint also der Textvariante von „F“ und „G“ zu folgen, so dass die nochmalige Angabe des von diesen beiden Drucken gebotenen Textes hinter der eckigen Klammer nicht nötig ist, vor allem dann weil bei analogen Textvarianten diese Angabe in der Tat fehlt. Zu S. 214, Z. 20 [recte muss es heißen: 21], findet sich die Anmerkung „Ausstossung] Austossung A; Anstossung F,G“. Offensichtlich kommt die gewählte Wortform in keiner der dem Herausgeber vorliegenden Drucke vor. Es handelt sich also um eine Konjekturen, die jedoch als solche nicht gekennzeichnet ist. Im Übrigen handelt es sich hier (anders als bei den oben genannten reinen Druckfehlern) in der Tat um eine textkritische Variante von sachlichem Interesse, wenn statt „Ausstoßung“ „Anstoßung“ gedruckt wird. Dadurch dass nur die 6. und 7. Auflage mit der ersten kollationiert wird, bleibt jedoch unklar, seit welcher Auflage diese Änderung vorgenommen wurde. Schließlich muss darauf hingewiesen werden, dass, obwohl offensichtliche Versehen dokumentiert werden, andere Varianten wiederum (etwa „darinne“ // „darinnen“; „Gotte“ // „Gott“) nicht der Erwähnung wert zu sein scheinen. So fällt insgesamt die Diskrepanz zwischen einerseits überaus genauer und andererseits nicht vorgenommener Dokumentation im textkritischen Apparat auf.

In Bezug auf die historische Kommentierung reklamiert der Herausgeber keine Vollständigkeit bei den biblischen Bezügen, bei Querverweisen auf das Œuvre Arnolds und bei der Literatur erreicht zu haben (196). Dies wird auch niemand

erwarten können. Zu ergänzen wäre (ebenfalls ohne Anspruch auf Vollständigkeit) in Anm. 84 ein Hinweis auf die Neuedition des Johann Tauler zugeschriebenen „Buch von geistlicher Armut“ von Niklaus Largier im Jahr 1989 und – angesichts der andernorts reichhaltig vorgenommenen Belege aus dem Grimmschen Deutschen Wörterbuch – in Anm. 137 auf DWB 14, 2433 („einleuchtend“, „leuchtend“) und in Anm. 140 auf DWB 14, 2435, wo das von Arnold gebrauchte Wort „scheinbar“ mit „offenkundig“ erklärt wird.

Diese Hinweise sollen lediglich daran hindern, Ansprüche an diese Edition zu stellen, die sie selbst nicht beansprucht. Die Bedeutung, diesen wichtigen Text Arnolds zugänglich gemacht und gewürdigt zu haben, wird damit nicht genommen.

Der umfangreichere Teil des vorliegenden Bandes stammt aus der Feder von Hp. Marti. Neben einer Einleitung (11–14) legt er sechs Aufsätze und eine Quellenedition vor. Die Aufsätze stammen aus den Jahren 1982–2002. Hervorheben möchte ich den Aufsatz „Rhetorik des Heiligen Geistes. Gelehrsamkeit, *poesis sacra* und *sermo mysticus*“ aus dem Jahr 1986 (15–76), der sich der Frage nach dem Verhältnis von unmittelbar geistgewirkter Rede und der lernbaren und gelernten *ars rhetorica* beschäftigt. Die erstere wird in Bezug gesetzt zu der sog. „heroischen Predigtmethode“ „bei der mit einem besonderen Geist und göttlicher Kraft begabte Gottesgelehrte in einer Predigt einen bestimmten heiligen Gegenstand behandeln, indem sie meist Gliederung [...] und andere Mittel der Logik und Rhetorik vernachlässigen, dagegen nach dem Diktat und durch den Ansporn des Heiligen Geistes [...] predigen“ (69; zit. Schleupner, dem Arnold folgt). Sie wird v. a. im radikalpietistischen Lager verortet (71), während etwa der Reformorthodoxe Heinrich Müller mit der eindrucklichen Formulierung zitiert wird: „Res inventae accurate disponendae sunt: sine Dispositione Concio est cadaver“ (71). Für Gottfried Arnold gilt, dass er trotz Betonung der (mystischen) Geistwirkung des Redens es nicht unterlässt, diesem Reden seine eigene Sprache und Diktion – und damit auch Gelehrsamkeit – zur Verfügung zu stellen.

In zwei weiteren Aufsätzen wird – mit unterschiedlichem Zugang – versucht, den inneren, durch den Heiligen Geist gewirkten Frieden mit Utopievorstellungen in Verbindung zu bringen („Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualismus und Utopie“, 77–91; „Die Utopie des inneren Friedens bei radikalen Pietisten“, 92–105). Dies gelingt vornehmlich mit Hilfe der Ausweitung des in der Utopieforschung allgemein allein verwendeten Begriffs der „Raumutopie“ auch auf eine „Zeitutopie“ (88), so dass die „Utopie des Friedens sich für Gottfried Arnold als göttliches Gnadenergebnis im Innern des Menschen [verwirklicht] und [...] von hier aus auf die Mitmenschen aus[strahlt]“ (96). Ob man diese Erfahrung wirklich unter den Begriff der Utopie subsumieren darf, wird sicher kontrovers diskutiert werden können. Jedenfalls möchte Marti damit die Utopieforschung neu beleben (92), muss aber in seiner Einleitung gestehen, dass seine These „nicht den erhofften Beifall“ (12) fand (Die Aufsätze stammen aus den Jahren 1995 und 2001).

Interessant zu lesen ist der Aufsatz „Jesuiten im Blickfeld des radikalen Pietisten Gottfried Arnold“ (106–129), in dem die – nicht nur bei Arnold festzustellende – ambivalente Haltung von Pietisten zu Jesuiten dargestellt wird. Einerseits waren die Jesuiten als mächtige Vertreter des (antichristlichen) Papsttums und Förderer der Gegenreformation Feinde par excellence, andererseits gab es unter den Jesuiten (v. a. in der Vergangenheit) viele Menschen, die Arnold unter die Zeugen der christlichen Wahrheit und damit als Vorbilder für den wahrhaft Glaubenden darstellen konnte (z. B. Petrus Canisius und Ignatius von Loyala; 120). Impulsgeber für eine nachdrücklichere Beschäftigung mit römischen Katholiken – und darunter auch Jesuiten – war für Gottfried Arnold Pierre Poiret (125–128), der auch bei Gerhard Tersteegens „Auserlesener Lebensbeschreibung Heiliger Seelen“ Pate stand.

Der Aufsatz „Der Seelenfrieden der Stillen im Lande. Quietistische Mystik und radikaler Pietismus“ (130–143) beschäftigt sich mit dem Einfluss des Hauptvertreters des Quietismus Miguel de Molinos auf Gottfried Arnold, der dessen Schrift „Guia espiritual“ ins Deutsche übersetzte (die lateinische Übersetzung stammt übrigens von August Hermann Francke, der dazu von Philipp Jakob Spener angeregt worden war).

Der Titel des letzten – hier zu erwähnenden – Aufsatzes lautet „Litterärhistorie und Ketzergeschichte. Jakob Friedrich Reimmanns historiographische Toleranz“ (144–160). Kritisch gegenüber Arnold und den radikalen (aber auch Hallischen) Pietisten, rühmt Reimmann Arnolds „Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie“ als Werk, das „zum wenigsten denen Theologis Gelegenheit gegeben die H[istoria] E[cclesiastica] genauer zu untersuchen / und sich um die Beschaffenheit derselben mehr zu bekümmern als biß dahin geschehen war“ (zit. auf S. 153), auch wenn er mit dessen Leitbegriff „unpartheyisch“ keineswegs einverstanden war. Spannend sind die resümierenden Aussagen Martis: „Jedenfalls war Reimmann [...], ohne Pietist sein zu wollen, ein überzeugter Anhänger Philipp Jakob Speners“ (159) und: „Bei Reimmann fällt einerseits der gleich große ideologische Abstand vom Enthusiasmus radikaler Pietisten sowie von der lutherischen Spätorthodoxie, andererseits die gleiche Nähe zum Spenerschen Pietismus und zum frühauflärerischen Rationalismus auf. Pietismus und Frühaufklärung verschmelzen im historischen Rückblick auf die Person Reimmanns zur geistigen Einheit“ (160) – eine zu weiterer Forschung herausfordernde These!

Ganz zum Schluss sei auf die fotomechanisch vorgelegte und mit einer Einleitung und einem Anhang versehene Edition von Gottfried Arnolds – lange Zeit in der Forschung als verschollen gegoltene – Disputation vom Dezember 1687 hingewiesen, an der dieser als Präses beteiligt war (seine Magisterpromotion fand im Frühjahr 1687 statt). Sie behandelt das – aus heutiger Sicht eher abseitige, damals jedoch häufig behandelte – Thema „De locutione angelorum“ (161–189). Arnold erweist sich als jemand, der die theologische Methodik seiner Zeit gelernt und gut anzuwenden versteht. Hinweise auf seine spätere „Karriere“ werden

nicht sichtbar (169). Die Ausgabe wird abgerundet durch bibliographische Nachweise der von Arnold verwendeten Literatur.

Ein Bibelstellen- und Personenregister erschließt diesen Sammelband.

Klaus vom Orde

Jan Carsten Schnurr: *Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 57, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, Hardcover, 464 S., 76,95

Die Geschichte ist die Lehrmeisterin des Lebens („*historia magistra vitae*“, 382), – diesen Topos vertritt auch die protestantische Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das gemeinsame christliche Geschichtsverständnis kann sogar als eine „Klammer“ (20) verstanden werden, die die Erweckungsbewegung in ihrer Vielgestaltigkeit von Personen, Orten und Schriften zusammenhielt. Dies vertritt überzeugend Jan Carsten Schnurr, Dozent für Historische Theologie an der FTH Gießen, in seiner bei Dieter Langewiesche entstandenen und 2009 von der Universität Tübingen angenommenen geschichtswissenschaftlichen Dissertation, die er hier in überarbeiteter Fassung vorlegt. Mit der Untersuchung der Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung zwischen 1815 und 1848 greift Schnurr ein bislang wenig beachtetes, aber zentrales Thema der Mentalitätsgeschichte des Vormärz auf.

Im materialreichen ersten (35–196) der drei Teile erarbeitet er eine Literatur- und Diskursgeschichte der erwecklichen Geschichtsschreibung und stellt deren charakteristische, oft populärwissenschaftliche Formen vor, darunter Welt-, National- und Regionalgeschichten (35–71), Kirchen- und Missionsgeschichten (72–103), Biographien (104–133) und Schriften zur Verteidigung der Bibel (134–156). Er wertet dazu Monographien und Zeitschriften aus, wobei die Beziehung der Autoren zur Erweckungsbewegung bewusst weit gefasst wird. Erstmals in systematischer Zusammenschau zeigt Schnurr Welt- und Nationalgeschichten von 16 Autoren und versteht sie als Erzeugnis einer eigenen, wenn auch heterogenen historiographischen Schule mit der gemeinsamen Überzeugung, dass Christus „der Schlüssel der Weltgeschichte“ (38) ist. Die Vorstellung einer grundsätzlichen Einheit von biblischer Geschichte und Kirchengeschichte spiegelt sich auch in der Wertschätzung der Kirchengeschichtsschreibung in der Erweckungsbewegung wider. Schnurr stellt nicht nur zehn Autoren und deren Kirchengeschichten vor, sondern auch, als ein von der Erweckungsbewegung begründetes Subgenre, zahlreiche Missionsgeschichten. Als „vorrangige historiographische Gattung der Erweckungsbewegung“ (104) erweist sich nach Schnurr freilich die Biographik, die Darstellung der Heilsgeschichte Einzelner in Sam-

melbiographien, Biographien ‚geistlicher Väter‘ und christlicher Herrscher, in historischen Romanen sowie Missions- und Autobiographien von unterschiedlicher inhaltlicher und literarischer Qualität. Die historisch-apologetischen Schriften der Erweckungsbewegung schließlich verteidigten die Geschichtlichkeit der Bibel, was Schnurr am Streit um die Einheit und Verfasserschaft des Pentateuch, um die Prophetien des alttestamentlichen Daniel-Buches und um den historischen Jesus aufzeigt. Dabei verzichtet er als Neuzeithistoriker ausdrücklich auf die theologische Bewertung dieser Streitfragen (vgl. 135) und konzentriert sich auf den literarischen Beitrag der Erweckungsbewegung zu diesen zeitgenössischen Streitigkeiten. Die Vielfalt der Schriften führt Schnurr zu einer Theorie erwecklicher Historiographie (157–196): Die erweckliche Geschichtsliteratur bildete eine Diskursgemeinschaft, die sich mit den Prämissen der Aufklärungshistorie und des Historismus des 19. Jahrhunderts auseinandersetzte und in ihrem pädagogisch-ethischen Anliegen eine große Nähe zur Geschichtspredigt hat. Die Erweckungsbewegung hat „eine bemerkenswerte Geschichtsliteratur hervorgebracht, die das eigene christliche Selbstverständnis erinnerungsgeschichtlich unterfütterte, historisch legitimierte und in verschiedener Form lebensweltlich konkretisierte“ (196).

Die im I. Teil im Überblick skizzierten Geschichtsbilder werden im II. Teil in einer exemplarischen Analyse der *Allgemeinen Weltgeschichte nach biblischen Grundsätzen* (1837) von C. G. Barth, eines bisher nicht ausgewerteten und „ein besonders breites Spektrum an historischen Informationen und Interpretationsmustern“ (197) bietenden populären Geschichtswerks, vertieft und belegt (197–262). An die detaillierte Analyse dieser „Schlüsselquelle“ (197) anschließend, stellt Schnurr im III. Teil typische Inhalte und Deutungsmuster erwecklicher Geschichtsschreibung vor, insbesondere das Verständnis von Heilsgeschichte in der Weltgeschichte sowie die Geschichte als wichtige Identitätsstifterin der Erweckungsbewegung (263–377), wobei sich das Geschichtsverständnis in der Spannung von Nationalbewusstsein und christlicher Internationalität, in Anknüpfung an Reformation und Pietismus und in Abgrenzung zu Katholizismus und Aufklärung entfaltete. Die persönliche Erfahrung von Französischer Revolution, napoleonischer Expansion und Befreiungskriegen führte die erwecklichen Geschichtsschreiber schließlich zu einer ambivalenten Charakterisierung der eigenen Gegenwart, nämlich der Vorstellung eines „dramatischen Nebeneinanders und eines gegenseitigen Verstärkens christlicher und antichristlicher Kräfte in endzeitlicher Perspektive“ (365).

Die vielfältigen Aspekte erwecklicher Geschichtsschreibung fasst Schnurr abschließend verdichtend zusammen (379–390) – angesichts der vorausgehenden präzisen Darstellung bedarf es dieser Ergebnissicherung nicht zwingend. Die Einordnung in die Mentalitätsgeschichte, auf der letzten Seite der Arbeit (390) noch angesprochen, das Verhältnis von erwecklicher zur zeitgenössischen konfessionell-konservativen Geschichtsschreibung oder ein Ausblick über die (wissenschaftlich berechnete) Zäsur von 1848 hinaus wäre für den Leser von Interesse gewesen, führt jedoch auch über das Thema der Arbeit hinaus.

Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis zeigen wie die Anmerkungen im Textkorpus die sorgfältige wissenschaftliche Arbeitsweise des Verfassers, die stete Auseinandersetzung mit Forschungspositionen und die breite Quellenbasis seiner Studie. Das detaillierte Personenregister erweist sich angesichts der Fülle der genannten, oft wenig bekannten Autoren als hilfreich. Das abschließende Themenverzeichnis ist ein erweitertes Inhaltsverzeichnis und wäre zu Beginn der Arbeit wünschenswert gewesen, doch war der Anhang vermutlich Verlagsvorgabe geschuldet.

Historia magistra vitae, das Motto der erwecklichen Historiographie kann auch für Schnurrs ‚Historia‘ der historiographischen Schriften der Erweckungsbewegung gelten. Die Studie belehrt – fundiert, anschaulich und sprachlich schön zu lesen – über das Selbstverständnis der Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Setzt die Arbeit mit der Märzrevolution 1848 einen Schlusspunkt, so finden sich Spuren erwecklicher Geschichtsschreibung und das Anliegen eines christlichen Geschichtsbilds bis in die Gegenwart. Schnurrs Arbeit sei daher nicht nur Historikern und Theologen, sondern auch allen in der Tradition der Erweckungsbewegung stehenden Interessierten zur Lektüre empfohlen.

Ulrike Treusch

Martin Greschat: *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2, Leipzig: EVA, 2010, Hardcover, 248 S., 38,-

Nachdem die mittlerweile über 30-bändige Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ Bände über den deutschen Protestantismus bis 1945, den Protestantismus in der DDR und den neueren Katholizismus umfasst, ist nun auch der Band über den Protestantismus in der Bundesrepublik erschienen. Geschrieben hat ihn mit dem Gießener Emeritus Martin Greschat einer der besten Kenner kirchlicher Zeitgeschichte in Deutschland. Seine (seit 2011 auch als Paperback erhältliche) Darstellung setzt mit dem deutschen Zusammenbruch 1945 ein und reicht bis zur Gegenwart, selbst über das angegebene Stichjahr 2005 hinaus (213ff). Greschat erzählt die Kirchengeschichte entlang der sozialen, politischen und geistigen Entwicklungen der bundesdeutschen Gesellschaft und weiß sie gekonnt in diese allgemeine Zeitgeschichte einzubetten.

Das Buch ist chronologisch in fünf Hauptkapitel unterteilt. Unter dem Titel „Die Nachkriegszeit“ (9–26) werden das neu entfachte kirchliche Leben in der deutschen „Zusammenbruchsgesellschaft“, die umkämpfte Gründung der EKD, die Stuttgarter Schulderklärung, das sozialismusfreundliche „Darmstädter Wort“ und die zweierlei deutschen Staatsgründungen erzählt. Das Kapitel „Die

Ära Adenauer“ (27–79) erläutert die schroffe innerprotestantische Kontroverse um Adenauers Westintegration und Wiederbewaffnung, bei der Kritiker wie Martin Niemöller, Karl Barth und Gustav Heinemann Befürwortern wie Hermann Ehlers und Eberhard Müller gegenüberstanden, die Entstehung der Evangelischen Akademien und des Kirchentags sowie die kirchlichen Debatten um Militäraseelsorge und atomare Bewaffnung. Unter der Überschrift „Ein Jahrzehnt der Umbrüche“ (80–133) werden sodann die großen Zäsuren der 1960er Jahre vor Augen geführt: die neue Ostpolitik und ihre geistige Vorbereitung durch das „Tübinger Memorandum“ evangelischer Intellektueller und die „Ostdenkschrift“ der EKD, das katholische „Aggiornamento“, die von dem „Durchlauferhitzer“ (105) ESG beförderte Studentenrevolte und der Rückgang der Alltagsbedeutung des christlichen Glaubens. Auch die gesellschaftspolitische Akzentverschiebung innerhalb der Genfer Ökumene, die EKD-Reform und der Protest der „Bekennnisbewegung“ gegen Bibelkritik und Kirchentag kommen zur Sprache. Das Kapitel über die siebziger und achtziger Jahre, „Unruhige Beruhigungen“ (134–194), beschreibt das säkularistische „Kirchenpapier“ der FDP, die neue „politische Theologie“, die Resonanz des Linksterrorismus, die Umwelt-, Frauen- und Friedensbewegung, die den Kirchentagen ihren Stempel aufdrückten, sowie die umstrittene sozialliberale Strafrechtsreform. „Im vereinten Deutschland“ (195–221) schließlich berichtet von der Wiedervereinigung auf politischer und kirchlicher (BEK und EKD) Ebene, der rückläufigen Kirchenmitgliedschaft, landeskirchlichen Neuordnungen und Fusionen und jüngsten Strategiepapieren für die Zukunft der Kirche.

Greschat verwendet eine angenehme, präzise Sprache und berücksichtigt die neueste Forschungsliteratur. Sein Gespür für gesellschaftspolitische Zusammenhänge ermöglicht ihm abgewogene politische Urteile, etwa über die „Achtundsechziger“ oder die Wiedervereinigung. Interessant sind auch manche mentalitätsgeschichtlichen Einzelbeobachtungen, z. B. zur umfassenden Stilisierung der Begriffe „Vietnam“ (106) in den späten sechziger und „Friede“ (174) in den frühen achtziger Jahren. Das Buch ist weitgehend solide lektoriert. Neben nur vereinzelten Druckfehlern (22 Z. 5; 33 Z. 32; 36 Z. 13; 159 Z. 2) sei hier erwähnt, dass die von Alice Schwarzer initiierte Selbstbeziehungskampagne „Wir haben abgetrieben!“ (statt „Ich habe abgetrieben“) hieß und nicht vom Februar, sondern vom Juni 1971 stammte (156). „Schwangerschaftsunterbrechung“ (156) (allerdings nur einmal) ist dabei keine sachgemäße Bezeichnung. 100 Z. 6 („dann“) stimmt die Chronologie nicht, 101f gehört inhaltlich nicht ins Kapitel „Kein anderes Evangelium“. Der Neuzeithistoriker schreibt sich „H. A. [Heinrich August] Winkler“, nicht „A. H. Winkler“ (198 Fn. 5). Die „Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion“ wurde bereits am 18. Mai 1990 unterzeichnet, der „Einigungsvertrag“ dann tatsächlich (davon unterschieden), wie angegeben, am 31. August 1990 (200 Z. 2f). Manfred Stolpe war seit dem November 1990 Ministerpräsident, nicht „Minister“ des Landes Brandenburg (203).

Greschat stellt die Rolle der evangelischen Kirche in den großen politischen Debatten der Bundesrepublik ins Zentrum seiner Kirchengeschichtsschreibung. Die von ihm in wichtigen eigenen Veröffentlichungen untersuchten Fragen der deutschen Teilung und des Kalten Krieges kommen dabei besonders zur Geltung. Das ist sozialgeschichtlich reizvoll, geht aber naturgemäß zu Lasten anderer Themen. Greschat führt damit auf seine Weise, wenn auch ohne linksrevolutionäre Agenda, die von ihm verschiedentlich beschriebene „Politisierung“ (103f, 122, 143f) des Protestantismus selber fort. So finden sich keine oder fast keine Informationen über die Entwicklung der theologischen Ausbildung, über christliche Musik und Gemeindelied, über protestantische Kunst und Literatur oder über evangelische Publizistik und Medien. Auch Gemeindeleben und gemeindliche Organisations- und Frömmigkeitsformen, Predigtpraxis und Liturgie, Jugendarbeit und Diakonie, Pfarrberuf und Pfarrer- (sowie, seit Einführung der Frauenordination, Pfarrerrinnen) bild werden kaum berührt.

Vielleicht noch problematischer ist die einseitige Auslegung des Begriffs „Protestantismus“. Dass nirgends von den evangelischen Freikirchen die Rede ist, wird sich damit erklären lassen, dass bereits Karl Heinz Voigts Band „Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)“ aus derselben Reihe vorliegt, auch wenn man das Verhältnis von Landes- zu Freikirchen wenigstens kurz hätte thematisieren können. Weniger verständlich ist dagegen die fast vollständige Ausblendung des konservativ-pietistischen Protestantismus auch innerhalb der Landeskirchen. Die Evangelische Allianz, die SMD und andere missionarische Hochschulgruppen, die Bibelschulbewegung innerhalb und außerhalb der Landeskirche, die Großveranstaltungen mit Billy Graham, Gemeinschaftsverbände, die Zeltmission, die Arbeitsgemeinschaft für Missionarische Dienste, der Evangeliumsroundfunk, der Berliner Weltkongress für Evangelisation 1966, das Missionarische Jahr 1980, Studienhäuser wie das Albrecht-Bengel-Haus, idea, die Lausanner Bewegung, die Gemeindetage unter dem Wort, das Christival, Pro-Christ, der Alpha-Kurs, charismatische Frömmigkeit, die Gemeindegrowthsbewegung, die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen mit ihren heute über neunzig evangelischen Missionsgesellschaften und Ausbildungsstätten und überhaupt die Weltmission – all dies wird mit keinem Wort erwähnt. Allein die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ wird in einem eigenen Kapitel thematisiert, erfährt jedoch, wie Gerhard Bergmanns Schrift „Alarm um die Bibel“, die Greschat ein „grobschlächtiges Pamphlet“ (96) nennt, wenig Empathie.

Während die „erwecklich-volksmissionarische Ausrichtung“ (54) der ersten Kirchentage und die „bibelzentrierte Frömmigkeit“ der 1950er Jahre (55) durchaus Berücksichtigung finden, scheint bei Greschat seitdem diese Tradition als positive geistliche Kraft der Kirche komplett abgebrochen zu sein. Wenn von „Evangelikalen“ die Rede ist, dann immer nur um anzuzeigen, dass sie gegen etwas waren: gegen die moderne wissenschaftliche Theologie (98), gegen das Antirassismus-Programm des Weltkirchenrats (122), gegen die notwendige neue Grundordnung der EKD 1974 (125), gegen die Neufassung des Abtreibungsge-

setzes (170), gegen „Irrlehren des ÖRK“ (182f) und gegen das von Carl Friedrich von Weizsäcker 1985 geforderte „Konzil des Friedens“ (194). Mehr weiß Greschat über sie nicht zu berichten. Es gelingt ihm offenkundig weder Verständnis für diese Glaubensrichtung aufzubringen noch ihren vielfältigen Beitrag zum bundesdeutschen Protestantismus geschichtlich zu würdigen. Das ist schade, denn seine abschließende Klage über eine allmähliche „Reduktion von geistiger und geistlicher Substanz“ im Protestantismus (221) und sein Plädoyer für die „geistlichen Grundlagen der Kirche, die bei der Sinnesänderung des Einzelnen und seinem personalen Vertrauen auf Gottes Wort beginnen“ (219) lassen vermuten, dass Greschat manche ihrer Anliegen durchaus verstehen könnte. Auch aus rein historischen Gründen ließe sich hier an Greschats eigene, in seinem (vorzüglichen) Einführungsband „Kirchliche Zeitgeschichte. Eine Orientierung“, Leipzig 2005, 48 geäußerte Mahnung erinnern, das weltweite Phänomen des Evangelikalismus in der kirchengeschichtlichen Forschung nicht „aus[zu]blenden“.

Im Grunde genommen schreibt Greschat eine Geschichte des Protestantismus der EKD, seiner Organisationsformen und Denkschriften sowie seiner Rolle in der westdeutschen Politik- und Gesellschaftsgeschichte seit 1945. Das macht er hervorragend; deswegen ist das Buch sehr lesenswert. Für die historischen Lücken sollte man allerdings parallel noch zu anderen Darstellungen greifen.

Jan Carsten Schnurr

4. Freikirchen

Stefan Höschele: *Interchurch and Interfaith Relations. Seventh-day Adventist Statements and Documents*, Forschungen zur Geschichte und Theologie der Siebenten-Tags-Adventisten 10, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2010, geb., 185 S., 43,80

Mit diesem Buch legt Stefan Höschele die erste umfassende Zusammenstellung von Erklärungen, Richtlinien und anderen Texten der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) zu ihren interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen vor. Der Autor (bzw. Herausgeber, da es sich überwiegend um Fremdtex-te handelt) ist Dozent für Systematische Theologie und Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Friedensau.

Die Freikirche der STA stellt mit über 16 Millionen getauften Gliedern und mehr als 30 Millionen Anhängern weltweit eine ernstzunehmende christliche Bewegung dar. Seit ihrer formalen Gründung im Jahr 1863 weisen die Beziehungen der Freikirche zu anderen Denominationen eine gewisse Ambivalenz auf, die sich auch in anderen Bewegungen findet, die der Ökumenischen Bewegung eher kritisch gegenüberstehen.

Höschele hat es sich im Rahmen seines Habilitationsprojektes zur Aufgabe gemacht, dieses ambivalente Verhältnis zu beleuchten. Zur gleichen Thematik liegen bereits mehrere Artikel vom ihm vor.

Das zu besprechende Buch ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil („Interchurch Relations: Resolutions, Statements, and Other Texts“) werden in 23 Kapiteln unterschiedlicher Länge Beschlüsse, Erklärungen und Texte abgedruckt, die das Verhältnis der Freikirche zu anderen Denominationen beschreiben bzw. entsprechende Handlungsanweisungen geben. Die Texte liegen dabei in chronologischer Reihenfolge vor und werden jeweils von einer Einführung des Autors eingeleitet.

Einige Beispiele: Das Verhältnis zu den Siebenten-Tags-Baptisten, einer kleinen Denomination, die ebenfalls den biblischen Sabbat (Samstag) als Ruhetag vertritt, nimmt eine besondere Stellung ein (Kap. 1). Eine weitgehende Zusammenarbeit bei der Verbreitung dieses Glaubenspunktes wird angestrebt und eine brüderliche Verbundenheit betont. Irenische Ansätze finden sich in dem Hinweis, STB-Gemeinden nicht aggressiv zu missionieren. Bereits 1870 wird vom obersten Leitungsgremium (Generalkonferenz) der STA die brüderliche Verbindung zu allen, „die den Namen Christi tragen“ betont (Kap. 2). In frühen Formulierungen adventistischer Glaubensüberzeugungen finden sich Hinweise auf die Identifizierung des Papsttums mit dem Menschen der Sünde (Dan 7) und den STA als Wiederhersteller göttlicher Wahrheiten (Kap. 3). Die Mitgründerin der Freikirche, Ellen G. White, äußert sich in ihren Schriften ebenfalls zum Thema, wobei sie zwischen Kirchen als Institutionen und einzelnen Christen differenziert (Kap. 4).

Der zweite Teil des Buches („Interchurch Relations: Dialogue Documents“) weist in sechs Kapiteln Dokumente auf, die bei formellen und informellen Gesprächen der Weltkirchenleitung mit Dachverbänden unterschiedlicher christlicher Denominationen verabschiedet wurden. Auch hier geht der Autor chronologisch vor (Zeiträume von 1965 bis 2007) und versieht jedes Kapitel mit einer Einleitung.

Nachdem von 1965 bis 1971 Gespräche mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen geführt wurden (Kap. 24–25), fanden auch Dialoge mit dem Lutherischen Weltbund (Kap. 26), dem Reformierten Weltbund (Kap. 28) und der Weltweiten Evangelischen Allianz statt (Kap. 29). Verschiedene weitere Gespräche (mit der Heilsarmee, der Gemeinde Gottes etc.), fanden entweder keinen Ausdruck in veröffentlichten Verabschiedungen oder waren zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskripts noch nicht abgeschlossen.

Anhand der Dokumente kann eine Entwicklung beobachtet werden, die zeigt, dass sich die Freikirche der STA nach anfänglichen Bemühungen zunächst den ihr am nächsten stehenden Gemeinschaften zuwandte, um danach den Radius der zwischenkirchlichen Beziehungen auch auf größere kirchliche Verbände auszuweiten. 1980 setzte die Generalkonferenz der STA einen Rat für zwischenkirch-

liche und interreligiöse Angelegenheiten ein. Seine Aufgabe ist es, diese Beziehungen zu koordinieren und zu begleiten.

Insgesamt fällt die theologische Tiefe der Dokumente auf, die sich nicht scheuen, auch „heiße Eisen“ anzufassen (z. B. das ekklesiologische Selbstverständnis der STA als „Gemeinde der Übrigen“ und die Auslegung apokalyptischer Prophetie). Die Früchte des Dialogs zwischen der Freikirche und dem Lutherischen Weltverbund wurden sogar in einem eigenen Sammelband der beiden Leitungsgremien herausgegeben (*Lutherans & Adventists in Conversation: Report and Papers Presented 1994–1998*). Als Resultat solcher Gespräche konnte ausnahmslos ein besseres Verständnis der anderen Seite erreicht werden, mit dem Ergebnis, dass Missverständnisse abgebaut, aber auch Verschiedenheiten in Lehre und Auslegung stehen gelassen wurden („At the same time, it is a sign of authenticity that the statements presented here clearly state where participants agreed to disagree.“, 100)

Der dritte Teil („Interfaith Relations“) ist ausschließlich den Verlautbarungen der Freikirche zu interreligiösen Beziehungen gewidmet (12 Kapitel). Sie betreffen das Verhältnis der STA zu den Weltreligionen allgemein (Kap. 35), sowie zu Moslems (Kap. 36 u. 41), zum Hinduismus (Kap. 37), zum Buddhismus (Kap. 38) und zum Judentum (Kap. 40). Darüber hinaus enthält dieser Teil neben Einleitungen des Autors wiederum Texte der Mitbegründerin der Freikirche und Verlautbarungen zu Frieden, Religionsfreiheit, Toleranz und zum Verhältnis zu säkularen Menschen.

In diesen Texten wird besonders deutlich, wie sehr sich die Freikirche der STA dem Recht auf Religionsfreiheit für alle Menschen verschrieben hat. Gleichzeitig nimmt sie den Missionsauftrag Jesu ernst und versucht, anderen Gläubigen (oder Ungläubigen) mit Achtung und Respekt zu begegnen und dabei das Gemeinsame zu betonen. Das vorliegende Buch wird mit ausgewählten Literaturhinweisen zur Thematik abgeschlossen.

Der Rezensent hat die Zusammenstellung mit Gewinn gelesen. Die hier vorgestellten Texte helfen, dem Denken von Kirchen auf die Spur zu kommen, die nicht im ökumenischen Einerlei aufgehen möchten, aber dennoch den Dialog mit anderen Christen und auch Nichtchristen suchen.

Als Desiderat bleibt die Frage, wie sich diese Dokumente auf die zwischenkirchlichen bzw. interreligiösen Beziehungen auf Landes- und Ortsebene ausgewirkt haben und noch auswirken, da Höschele vornehmlich die Weltkirche im Blick hatte. Ein Aspekt, der weiteren Untersuchungen vorbehalten bleibt.

Jens-Oliver Mohr

Andrea Strübind, Martin Rothkegel (Hg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2012, geb., IX, 258 S., 39,95

Dieser Sammelband war bereits lange angekündigt. Der Titel ist enorm breit gefasst; tatsächlich liegt der Fokus auf der konfessionellen Verortung des Baptismus insbesondere bei seiner Entstehung in England, USA und Deutschland, mit punktueller Vertiefung in Bezug auf einzelne Personengruppen (Frauen, Schwarze) sowie Aspekte (Religionsfreiheit), mit einem die Ökumene der Gegenwart betreffenden Schlussbeitrag. Ungefähr die Hälfte der insgesamt 10 – durchgehend deutschsprachigen – Beiträge wurde dankenswerterweise aus dem Englischen übersetzt (welche genau, ist nicht angegeben). Zu den 10 Autor(inn)en fehlen leider nähere Angaben (etwa deren derzeitige Funktion, ihre Forschungsschwerpunkte, Kontaktadresse usw.). Es gibt leider kein Register.

In ihrem Vorwort meint Andrea Strübind, Professorin für Kirchengeschichte an der Universität Oldenburg, dass die Baptisten wegen ihrer Betonung der Ortsgemeinde sich einerseits gut an die jeweilige regionale Situation anpassen können, andererseits aber kein ausgeprägtes gemeinsames Profil haben – zu einem solchen würde dann auch die – derzeit mangelnde – Wertschätzung der gemeinsamen baptistischen Geschichte gehören. John H. Y. Briggs stellt „die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands“ dar, mit dem Beginn 1609 im Exil in Amsterdam. In diesen Anfangsjahrzehnten war das Thema der Sukzession wichtig. Eine durch Handauflegung vermittelte kontinuierliche Weitergabe eines Amtes wurde abgelehnt und das Recht für sich in Anspruch genommen, als Gruppe von Christen eigenständig mit der Glaubenstaufe zu beginnen (wobei sich John Smyth selbst taufte). Thomas Helwys rechtfertigte das (da ja auch z. B. die Mennoniten damit irgendwann begonnen haben). Später (in der *Landmark*-Bewegung in den Jahrzehnten um 1900) wurde eine Art geistlicher Kontinuität betont, mit der Behauptung, dass es zu allen Zeiten, beginnend mit Johannes dem Täufer, Baptisten gegeben habe (5–7). Wichtig für das Gemeindeverständnis war die Vorstellung von einem Bund – mit Gott und untereinander. Diesem Bundesgedanken ist ein eigener Beitrag gewidmet.

William H. Brackney stellt „die Geschichte der Baptisten in Nordamerika“ dar und vertritt dabei „ein polygenetisches Modell der Anfänge“ (52). Die erste Baptistengemeinde wurde 1639 in *Rhode Island* gebildet. Dort kam es auch zur Gründung der ersten baptistischen Hochschule. Übrigens konnten Frauen an baptistischen Hochschulen schon ab den 1840er Jahren studieren, und damals gab es auch bereits Predigerinnen, insbesondere bei den *Free Will Baptists* (66).

Der Rolle der Baptistinnen in den USA widmet sich ein eigener Beitrag. Für dieses Thema wurden Indizien in gedruckter baptistengeschichtlicher Literatur (seit 1772) verwertet. Erich Geldbach stellt bei der „Anfangsgeschichte Schwarzer Baptisten in Nordamerika“ grundsätzliche Überlegungen über die Situation von Sklaverei in einer christlichen Gesellschaft an (S. 103: „Am Beispiel der

weißen Christen konnte kein Sklave die Liebe Gottes zu den Sündern ablesen. An ihnen erkannten die Sklavinnen und Sklaven eigentlich nur, dass Gott ein weißer Rassist sein musste.“). Ein anderer Beitrag behandelt den „afroamerikanischen Baptismus“ konkreter; viele Schwarze wurden von der „First Great Awakening“ (etwa 1730–60) erfasst. Einige Pioniere widmeten sich schon bald der Mission außerhalb der USA, in der Karibik und in Afrika.

Wie es im volkskirchlichen Milieu vereinzelt zu täuferischen Aufbrüchen kommen konnte, lässt sich auch bei den Schwarzenauer Neutäufern beobachten, die aus dem radikalen Pietismus hervorgingen. Als Anfangsjahr gibt Marcus Meier 1708 an. Dabei spielte aber auch ein mennonitischer Einfluss hinein. Bei der Entstehung des Baptismus in Kontinentaleuropa denken wir zu Recht sofort an Johann Gerhard Oncken, und haben oft das Bild von einer eigenständig wachsenden Bewegung. Aber Andrea Strübind verdeutlicht bei der „Entstehung des deutschen Baptismus“ die enge Verbindung mit der finanziellen Unterstützung aus England und den USA, insbesondere von der *American Baptist Foreign Mission Society* in Boston (sie verwertet dazu auch handschriftliche Korrespondenz). Von dort kamen auch Vorgaben, etwa im Hinblick auf offene Mahlgemeinschaft oder Selbständigkeit der Ortsgemeinde – zu beidem hatte Oncken andere Vorstellungen, die er nicht durchsetzte.

Martin Rothkegel, der andere Herausgeber, ist Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar in Elstal. In seinem Beitrag bespricht er den „baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit“. Das Anliegen der Religionsfreiheit findet sich bereits am Beginn des Baptismus, besonders klar ausgesprochen von Thomas Helwys 1611/12: „Mögen sie Häretiker, Muslime, Juden oder was auch immer sein.“ (204) Hier ist deutlich, dass es um mehr geht als um den durchaus selbstbezogenen Wunsch einer unterdrückten Minderheit, selbst mehr Freiheit zu genießen. Dieser baptistische Grundsatz ist eine Konstante der baptistischen Identität.

Der Schlussbeitrag von Uwe Swarat befasst sich mit bilateralen ökumenischen Gesprächen von Baptisten, auf Welt- und Europa-Ebene sowie in Deutschland. Als Anfangsjahr kann hier 1973 betrachtet werden – damals begann der Reformierte Weltbund Gespräche mit dem Baptistischen Weltbund; im selben Jahr kam es übrigens zur „Leuenberger Konkordie“, heute: *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (abg. GEKE). Dazu gibt es (innerhalb Europas) baptistische Kontakte vor allem in Deutschland, Schweiz und Österreich. Kirchen mit unterschiedlichem Taufverständnis überlegen gemäß eines Konzepts des Baptisten Paul Fiddes (Oxford), „ob es möglich ist, die verschiedenen Formen der Taufe (Säuglingstaufe und Gläubigentaufe) an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen“ (243).

Die Beiträge sind sachkundig sowie zuverlässig geschrieben und großenteils spannend zu lesen. Ein anderes kürzlich erschienenen Buch über die baptistischen Anfänge ist ja leider fehlerhaft, nämlich von Ian M. Randall: *Communities of*

Conviction. Baptist Beginnings in Europe (2009). Umso dankbarer bin ich für diesen neuen Sammelband. Vielleicht könnte bei einer zweiten Auflage das Thema durch einige weitere Beiträge abgerundet werden. Jedenfalls sollte es möglich sein, einen präziseren Titel zu finden. Der relativ hohe Preis wird eine weite Verbreitung dieses Buches jedoch behindern.

Franz Graf-Stuhlhofer

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch*, Arbeiten zur Religionspädagogik 48, Göttingen: V&R unipress, 2011, Pb., 676 S., 141,95

Wer sich mit Kinderbibeln, Kirchengeschichte und Kinderliteratur auseinandersetzt, wird gerne zu diesem ausgesprochen ansprechenden Buch greifen. Dieses hilft zu begreifen, wie viele und vielfältige Kinderbibeln seit der Reformationszeit existier(t)en und ihre theologischen, historischen und literarischen Spuren hinterließen.

Das Autoren-Duo Christine Reents (emeritierte Religionspädagogin an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal) und Christoph Melchior (Geschäftsführer des Evangelischen Bibelwerks im Rheinland, Wuppertal) geht auf den fast 700 Seiten sämtlichen Aspekten historischer Kinderbibel-Forschung nach und zeigt auf, wie facettenreich die Fragen rund um Kinderbibeln sind: Neben Gesichtspunkten wie Bilderung und Auswahl, freie Erzählung oder Bibelparaphrase tauchen auch spezielle Fragestellungen wie das Verhältnis von Altem und Neuem Testament auf, aber auch spezielle Herausforderungen einzelner Bibelpassagen und die Rolle des konfessionellen Backgrounds. Sowohl die Kinder als Rezipienten als auch die Autoren sind im Blickfeld der Darstellung, die oftmals kritisch-konstruktiv problematische Punkte auf den Punkt bringt – wie etwa zur „Kinderbibel“ von Jörg Zink, bei der die Eselin und die Rahmenerzählung gegenüber biblischer Betrachtung dominieren, eine existenziale Interpretation von Wunder- und Auferstehungserzählungen einzig zu zählen scheint und sämtliche Jesus-Darstellungen vermieden werden („Gutenachtgeschichten für Kinder und Esel“!, 496).

In neun Kapiteln, die zuverlässige Zwischenbilanzen und Zusammenfassungen enthalten, wird man aufmerksam gemacht auf: den volkssprachlichen Bibelgebrauch im Spätmittelalter; die Vielfalt der Bibelangebote für Kinder und Laien; die Bibeltreue als Leitmotiv im konfessionellen Zeitalter; die Tendenz vom Heiligen Buch zur biblischen Erzählung für Kinder; die Restaurationstendenzen im 18. Jahrhundert; den Trend zu illustrierten Bibelparaphrasen; die Bibel als Kinder- und Jugendbuch im zeitgenössischen Pluralismus; die jüdischen Kinder- und Schulbibeln; die gegenwärtigen Herausforderungen.

Die Einsichten, Einschätzungen und Einblicke sind außerordentlich sorgfältig, solide und spannend dargestellt in einer kenntnisreichen Auseinandersetzung mit religionspädagogischer, literaturwissenschaftlicher und literaturhistorischer Quel-

len- und Sekundärliteratur. Hierbei kommt es auch zu klaren Korrekturen unzutreffender Vorstellungen, beispielsweise hinsichtlich der Vorläufer von Kinderbibeln, die eben nicht in der „biblia pauperum“ des Mittelalters zu suchen sind. Diese klare persönliche Positionierung erfolgt durch teils penible Belege. Bei einigen Einschätzungen kann man zwar sicherlich anderer Meinung sein und eine stärkere Einbeziehung zeitgeschichtlicher Faktoren wünschen – doch gerade für einen fachwissenschaftlichen Diskurs bietet dieses vorbildlich verfasste Werk eine gute Grundlage. – Hervorzuheben ist andererseits der Humor und die sprachspielerische Ausdrucksweise in diesem monumentalen Buch – nicht zuletzt dadurch wird die Lektüre zu einem leichtfüßigen Gang durch die Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte, der einem immer wieder ein Lächeln und Schmunzeln abverlangt, ohne je an Ernsthaftigkeit zu verlieren. Dieser Gang wird durch klare Wegweiser erleichtert, die in kleinen Schritten die Lesenden an der Hand führen.

Die Darstellung der jüdischen Kinder- und Schulbibeln durch Christoph Melchior ist einzigartig in dieser Komplexität und Konzentration. Auf 75 Seiten zeichnet er wesentliche Stationen und Werke von der Haskala bis heute nach und findet interessante Parallelen und Differenzen zu christlichen Aufbereitungen für Kinder. Ein christlich-jüdischer Dialog, der seiner Bezeichnung gerecht werden will, sollte diese beachtlichen Beobachtungen bedenken und seine Behauptung des zeitlichen Dogmas („Seit Auschwitz kann man nicht mehr ...“) überdenken.

Ein letztes Kapitel erörtert leider nur knapp die Erwartungen an Kinderbibeln. Zwar werden keineswegs Kriterien zur Kinderbibel-Beurteilung verschwiegen, aber eine konkrete Abwägung, welche Aspekte hervorzuheben oder eher zu vernachlässigen sind, bleibt letztlich aus. So bleibt der Eindruck, dass jede Einschätzung letztlich eine nur subjektive Angelegenheit ist und Objektivität weder zu erreichen noch zu fordern ist: Gibt es eine Art „Kinderbibelkanon“? Sollte es eine solche Sammlung an wesentlichen Bibelgeschichten überhaupt geben? Wie kann eine Kinderbibel dem besonderen spirituellen Charakter der Bibel überhaupt gerecht werden? Sollte die Ideologie des Gender-Mainstreaming auf die Gestaltung von Kinderbibeln Einfluss nehmen? Das weite Feld multimedialer (Kinderbibel-CD-ROMs) und filmischer Aufbereitungen (z. B. „Verbotene Geschichten“) oder Verfremdungen (z. B. die hochproblematische Zeichentrickserie „ChiRho“) wird leider nicht berücksichtigt. Es hätte den Rahmen dieses Buches gesprengt und muss weiteren Studien vorbehalten bleiben.

Das Werk gibt in den einleitenden Abschnitten wie auch im Dank deutliche Hinweise auf persönliche Hintergründe und Erfahrungen, die die Einschätzungen und Beurteilungen des Autoren-Duos zumindest mitgeprägt haben. Auch hierin sehe ich eine Stärke dieses Werkes: die in gutem Sinne gegebene Rechenschaft über eigene Anschauungen, Anfragen und Annahmen sowie über deren bildungsbiographische und theologische Grundlagen. Wer die Nachkriegszeit unter dem Aspekt des Mangels erlebt hat, kommt vermutlich zu anderen Ansichten als jemand, der die Masse an Kinderliteratur tagtäglich vor Augen hat. Wer die Zeit

des hermeneutischen Religionsunterrichts als Befreiung von der Evangelischen Unterweisung oder Katechetik empfunden hat, wird anders mit Konzepten Kanonischer Theologie umgehen als jemand, der das Ende der historisch-kritischen Methode(n) als Befreiung von einer problematischen Bevormundung erfahren hat und die Bibel als Wort des lebendigen Gottes in Anspruch und Zuspruch ernst nimmt, ohne zwischen vermeintlichem Menschenwort und Gotteswort unterscheiden zu müssen.

Bemerkenswert sind die Bebilderungen, Skizzen und Veranschaulichungen, die das Buch immer wieder zu einer illustren bzw. illustrativen Freude werden lassen. Hierdurch wird nicht nur der Lesefluss angenehm unterbrochen, sondern Inhalte intensiv in Szene gesetzt und veranschaulicht. Da etliche Kinderbibeln insbesondere aus den vergangenen Jahrhunderten kaum noch öffentlich zugänglich sind, gebührt dem Verfasser-Duo sowie dem Verlag für diese aufwändige Gestaltung ein besonderer Dank, die auch letztlich den sehr hohen Preis erklären kann. Ein ausführliches Namen-Register rundet das rundum gelungene Buch ab. Ein Verzeichnis von Sachaspekten, Orten und Bibelstellen hätte den Charakter eines Hand-Buches allerdings zusätzlich hervorheben können. Viele Literaturangaben finden sich in den Fußnoten. Eine ausführliche Bibliographie mit hervorragender Suchfunktion befindet sich auf der dem Buch beigelegten CD-ROM, deren Verwendung völlig problemlos ist. Somit ist dem Autoren-Duo ein überragendes, überaus empfehlenswertes Grundlagen- und Handbuch zur Geschichte der Kinder- und Schulbibeln gelungen. Sowohl die deutende Darstellung als auch das lesefreundliche Layout lassen das Herz jedes Kinderbibelliebhabs höher schlagen und werden ein neues Kapitel der Kinderbibelforschung aufschlagen

Reiner Andreas Neuschäfer

2. Oikodomik

Jan Hermelink: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, Pb., 328 S., 29,95

Jan Hermelink, Professor für Praktische Theologie in Göttingen, legt mit dem vorliegenden Buch eine breit angelegte Kirchentheorie vor. Die blitzsaubere Struktur und die klare Argumentation zeugen davon, dass diese Theorie nicht ein schneller Entwurf ist, sondern eine in jahrelanger Lehr-, Praxis- und Forschungstätigkeit gereifte Gesamtschau der evangelischen Kirche.

Nach dem einleitenden ersten Kapitel (13–30) folgen die Kapitel Systematische Perspektiven (31–123), Historische Organisationstypen (125–173), Empirische Bestandsbedingungen (175–218) sowie Orientierung: Kirche leiten (219–

301). Der Aufriss widerspiegelt die Schleiermacher'sche Trias von Systematischer, Historischer und Praktischer Theologie. Von ihm übernimmt Hermelink nicht nur die Struktur, sondern auch das Anliegen, Kirchentheorie als Leitungstheorie zu entfalten (24–30).

In Kapitel 2, dem systematischen Teil, werden zunächst ekklesiologische Einsichten von der Reformation (Luther, Calvin) über den neuzeitlichen Protestantismus (Troeltsch, Barth) und das zweite Vatikanische Konzil bis zu aktuellen Positionen (Eilert Herms, Wolfgang Huber) referiert. Vor dem Hintergrund dieser Einsichten und im Gespräch mit der Luhmann'schen Systemtheorie, besonders deren Entfaltung durch den Münchener Armin Nassehi (82–89), formuliert Hermelink dann seinen praktisch-theologischen Begriff der Kirche (89–123). Dieses Kapitel bildet das Herzstück der Kirchentheorie und verdient eine etwas ausführlichere Darstellung. Hermelink schlägt vor, „die evangelische Kirche der Gegenwart als eine Organisation zur öffentlichen Inszenierung des Glaubens zu begreifen, die das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis von Glauben und Kirche („Institution“) ebenso aufnimmt wie deren konkrete gemeinschaftliche Praxis („Interaktion“)“ (89). Die wesentlichen Leitbegriffe, die dann die weitere Entfaltung der Kirchentheorie prägen, werden in dieser Definition genannt: Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung. – Unter Organisation versteht Hermelink die Ordnung der Kirche: „Die kirchliche Ordnung, verstanden als Organisation, macht die Kommunikation des Glaubens sozial sichtbar und anschlussfähig; sie erlaubt jener Praxis eine reflektierte Selbstbeobachtung und damit auch eine theologisch verantwortete Selbstkorrektur“ (102). Die Organisation garantiert verlässliche Strukturen für kirchliche Leitungspraxis. – Mit dem Begriff Institution verweist Hermelink auf die gesellschaftlichen Vorgaben für die Kommunikation des Glaubens, namentlich die „außerordentliche Vielfalt religiöser Orientierungen, sozialer Erwartungen und organisatorischer Beteiligungsmuster“ (108). Diese faktische Pluralität ist der Kirche – als Volkskirche – vorgegeben und verlangt von dieser eine „Selbstbeschränkung“, nämlich „eine Relativierung ihrer normativen Ansprüche“ (109). Das Konzept der Volkskirche bedarf nun aber der „organisatorische[n] Prägung“, nämlich „der öffentlichen Sichtbarkeit ... [der] Kernvollzüge“ wie Taufe, Konfirmation, Weihnachtsgottesdienste, Amtspersonen und Kirchengebäude (110). Pluralität und die damit verbundenen Konflikte verlangen nach organisatorischen Vollzügen, die moderierend, ausgleichend und verknüpfend wirken. – Der „normative Kern der Kirche“ besteht nun aber weder in der Organisation noch in der Institution, sondern in „spezifisch gemeinschaftlichen Vollzügen“, also der Interaktion (115). Die christliche Gemeinschaft, wie sie vor allem in der gottesdienstlichen Feier sichtbar und erfahrbar ist, steht dabei in einer kritischen Spannung zur Organisation, ist aber selber auf die durch die Organisation gegebene Struktur angewiesen. – Die kirchliche Organisation zielt auf die Inszenierung des Glaubens, nämlich auf die Erkennbarkeit, Präsenz und Prägung des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit. Diese Inszenierung erfolgt nicht nur durch das gottesdienstliche Leben

der Kirche (118–119), sondern auch – so lässt sich von Barmen III her begründen – durch die rechtlich-organisatorische Ordnung (119–120). Auch Kirchenrecht (234–235), Kirchensteuer (213–216), Kirchenverwaltung (239–240), Festkultur und Kirchengebäude verweisen auf die ihnen je eigentümliche Art zeichenhaft auf den christlichen Glauben.

In Kap. 3 rekonstruiert Hermelink fünf historische Organisationstypen (126–168): Die Parochie, die Landeskirche, die Vereinskirche, die Konventskirche und die Funktionskirche. Jeder Typus setzt in unterschiedlicher Weise Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung zueinander in Beziehung. Die – m.E. gelungene und sinnige – Typologie verhilft, unterschiedliche Erwartungen an kirchliches Handeln aus dem kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld durchsichtig zu machen. Bei allen Unterschieden verweisen alle Typen in normativer Art auf die „Gemeinde“, insbesondere auf deren Sichtbarkeit, Räumlichkeit und Integrativität (171–173) – drei Aspekte, die zu bedenken sich in jedem kirchlichen Kontext lohnt.

Anhand der beiden Bereiche Mitgliedschaft und Finanzen werden im 4. Kapitel wesentliche empirische Bestandsbedingungen (175–218) thematisiert. Dabei kommt Hermelink zugute, dass er selber bei der vierten Mitgliedschaftsstudie der EKD aktiv involviert war und aus erster Hand die Daten präsentieren und interpretieren kann. Ertragreich wird die Interpretation besonders dadurch, dass sie an den vier Leitbegriffen Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung entlang geht. Dadurch entsteht ein lebendiger Eindruck der bereits oben konstatierten faktischen Pluralität und dem damit verbundenen „vielschichtigen Bild der Kirche“ (175, 177).

Im letzten Kapitel reflektiert Hermelink die explizite kirchliche Leitungspraxis (219–301): „In der Art und Weise kirchlicher Leitung müssen [...] die Einsichten und Strukturen des christlichen Glaubens selbst zum Ausdruck kommen“ (225). Davon ausgehend formuliert Hermelink Kriterien einer theologisch verantworteten Leitungspraxis: „Respekt vor der religiösen Freiheit aller Getauften, ihre größtmögliche Beteiligung an den kirchlichen Leitungsvollzügen, deren Rückbindung an die apostolische und die reformatorische Überlieferung, Verlässlichkeit und Revidierbarkeit“ (227). Diese Kriterien seien dann am besten gewahrt, wenn kirchliche Leitung im Modus der Konziliarität erfolge. Wie das im Einzelnen aussieht, beschreibt Hermelink in einem ausführlichen Durchgang durch verschiedene Leitungsorgane wie Verwaltung, Synoden, pastorales und episkopales Amt (228–287). Die Vielfalt der Leitungsorgane lässt sich auf deren unterschiedlichen Bezug zu Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung zurückführen und verweist gleichzeitig auf deren gegenseitige Abhängigkeit. Das führt zum Fazit: „„Geistliche Leitung“ kann sich nicht auf personale Beziehungen beschränken, sondern betrifft auch die strukturellen Aspekte des kirchlichen Lebens“ (299).

Es gelingt Hermelink in seiner Kirchentheorie, unterschiedliche Facetten zu einem Gesamtbild zu verweben. Darin erweist er sich als Meister des Fachs –

stets darauf bedacht, Einseitigkeiten zu vermeiden und der faktischen Pluralität gerecht zu werden. Die von Hermelink zur Verfügung gestellten Interpretationsmuster und Kategorien helfen zu einem besseren und vertieften Verstehen der gegenwärtigen komplexen Situation. Sie leiten zu einem reflektierten Handeln an, das insgesamt von Nüchternheit und Gelassenheit geprägt ist. Gerade diese Stärke erweist sich nun aber auch als eine Schwäche. Die durchgängige Orientierung am „gesellschaftlich vorgegebenen Verständnis von Glauben und Kirche“ (89) verstärkt – entgegen der Intention des Autors – die Norm des Faktischen und fördert nicht unbedingt ein vor Freude über das Wunder der Kirche sprühendes und von einer geistgewirkten Hoffnung belebtes Engagement. Das mag auch daran liegen, dass die hier entfaltete Kirchentheorie kaum Raum bietet, das Potential der biblischen Bilder und Texte über die Kirche auszuschöpfen. Und das, obwohl festgehalten wird, dass die evangelische Kirche „soziologisch wie theologisch dadurch identifiziert“ wird, „dass sie sich – als Organisation, als gesellschaftliche Institution wie als je neue Interaktion – konstitutiv auf die Heilige Schrift bezieht“ (115). Von diesem Bezug ist in der vorliegenden Kirchentheorie nicht viel zu spüren. (Anmerkung der Redaktion: Die einschlägige Monographie des Rezensenten [St. Schweyer, *Kontextuelle Kirchentheorie*, Zürich: TVZ, 2007], die Kirchentheorie als Kontextualisierung biblischer Ekklesiologie entfaltet, findet bei Hermelink nirgends Erwähnung.) Sie beraubt sich damit selber einer wirkmächtigen und starken Inspirationsquelle. Ein Kirchenbegriff, der neben Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung auch diese Dimension der Inspiration mitberücksichtigt, würde einen breiteren Zuschnitt erhalten und wäre in der Lage, über die gegenwärtige Situation hinaus zukunftsweisende Perspektiven zu eröffnen.

Das Buch von Hermelink liefert einen substantiellen Beitrag zur kirchentheoretischen Diskussion. Leider fehlt ein Sach- und Personenregister. Das erschwert den handlichen Gebrauch auch im akademischen Kontext. Positiv sind die Nennung wesentlicher Literatur am Anfang jedes Kapitels und die sehr klare und einfach nachvollziehbare Strukturierung des Textes sowie die Querverweise innerhalb des Buches. Das Layout ist angenehm und lesefreundlich. Auch mit den genannten Mängeln ist das Buch eine wahre Fundgrube kirchentheoretischer Gedanken und Argumentationsgänge. Es sei zur Lektüre insbesondere denjenigen Personen empfohlen, die aufgrund beruflicher Herausforderungen und/oder theologischer Interessen die evangelische Kirche in ihrer gegenwärtigen Verfasstheit besser verstehen möchten.

Stefan Schweyer

Martin Reppenhagen: *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Die Diskussion um eine ‚Missional Church‘ in den USA*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, kt., XI, 412 S., 34,90

Das Schlagwort „missional“ hat in den vergangenen Jahren zunehmend Aufmerksamkeit erhalten. Gegenüber dem eher aktionsorientierten und mit negativen Assoziationen belasteten Adjektiv „missionarisch“ soll der eingedeutschte Begriff „missional“ stärker eine Grundhaltung und eine Wesenseigenschaft bezeichnen. Mission – so die Hauptthese der Rede von einer „missionalen Kirche“ – ist nicht eine Tätigkeit der Kirche, sondern macht das Wesen der Kirche aus. Diese an sich nicht neue Einsicht bedarf zu unterschiedlichen Zeiten der Wiederentdeckung und Neuartikulierung. Es ist das Verdienst von Reppenhagen, mit seiner Dissertation die historischen und theologischen Aspekte der neueren Diskussion um eine missionale Kirche in den USA aufgearbeitet zu haben. Damit erreicht er dreierlei: (1) Es steht der deutschsprachigen Praktischen Theologie gut an, über den eigenen Gartenzaun zu schauen und wahrzunehmen, was sich in der gesellschaftlichen und kirchlichen Landschaft jenseits des Atlantiks bewegt. Das bewahrt vor einem unkritischen Import von US-Gemeindemodellen ebenso wie vor einer reflexionslosen „Was-kann-aus-den-USA-schon-Gutes-kommen“-Abwehrhaltung. (2) Die sozialhistorische und theologische Aufarbeitung trägt zu einer gesunden Entideologisierung der Diskussion um Mission bei. Die vielfarbig und zahlreichen Fäden, die zur „Missional Church“ zusammengewebt werden, zeigen, dass jegliche Schwarz-Weiß-Malerei weder der theologischen Sache der Mission noch der gegenwärtigen Realität gerecht wird. Mission und Kirche stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander, das nicht auf eine einfache Formel zu reduzieren ist. (3) Schließlich hat die Wahrnehmung der US-Szene inspirierendes Potential für die Kirchen in unseren Breitengraden. Das liegt ganz in der Stoßrichtung des „Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung“, als dessen stellvertretender Direktor Reppenhagen schreibt.

Das besondere Interesse an „Missional Church“ mag gerade auch daran liegen, dass die damit verbundene Diskussion in den USA zunächst im Kontext der sogenannten „Mainline Churches“, also der vergleichsweise „alten“ und theologisch eher „liberalen“ Denominationen in den USA, erfolgte (12). Wenn die „Mainline Churches“ in der Lage sind, die Mission in ihrer DNA wieder zu entdecken und zu aktivieren, sollte das nicht auch in den Evangelischen Landeskirchen möglich sein? Die Lage dieser „Mainline Churches“ wird in Kap. 3 nachgezeichnet. Seit den 1960er-Jahren befinden sich diese Kirchen in einem Erosionsprozess. Ihr gesellschaftlicher Einfluss ist gesunken, die Mitgliederzahlen nehmen kontinuierlich ab, neue Migrationsströme konnten kaum integriert werden – man zieht automatisch die Parallelen zu Entwicklungen in unseren Breitengraden. Diese Entwicklungen lassen sich mit unterschiedlichen religionssoziologi-

schen Modellen beschreiben, z. B. mit den Theorien „Zivilreligion“, „Säkularisierung“, „Pluralisierung“ oder „religiöser Markt“ (55–91). Alle diese Erklärungsmodelle konvergieren in der Erkenntnis der „Marginalisierung der einstigen ‚Mainline Churches‘“ (94).

In diesem Kontext ist die neue Diskussion um Mission anzusiedeln. Vorangetrieben wurde sie vor allem durch „The Gospel and our Culture Network“ (GOCN), welches in Kap. 4 ausführlicher dargestellt wird. Das GOCN orientiert sich wesentlich an den Einsichten des britischen Missionars und Theologen Leslie Newbigin. Damit nimmt es den Faden der ökumenischen Missionstheologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf, insbesondere die Maxime, dass Mission von der *missio dei* her zu verstehen ist. Anders als der ökumenische Missionsrat, der in den 1960er Jahren *missio dei* säkularistisch interpretierte, präferiert Newbigin ein evangelistisch-kontextuelles Verständnis mit folgenden – in der Dissertation ausführlich und gut dargestellten – Hauptschwerpunkten: Missiologie der Kultur, Theologie der Bekehrung, postmoderne Apologetik, missionarische Gemeinde (116–150).

Ausgehend von diesen Einsichten entwickelte das GOCN eine missionale Ekklesiologie für die USA. Diese wird in Kap. 5, dem Kern- und Höhepunkt der Dissertation, dargestellt. Die Schwerpunkte des „Missional Church“-Konzeptes werden kenntnisreich präsentiert (157–237): Kirche in der Mission Gottes, Kirche als Zeugin Jesu Christi, Kirche in kontextbezogener Mission, Kirche in einer „Post-Christendom“-Gesellschaft, Kirche als Kontrastgesellschaft, Kirche als Bundesgemeinschaft. Jeder dieser Schwerpunkte wird zuerst dargestellt, dann diskutiert. Die Diskussionen zeigen, dass die Betonungen des GOCN kontextuell zu verorten und zu verstehen sind, nicht zuletzt durch Abgrenzung gegen eine konsumorientierte Kirchenkultur, wie sie etwa in Megakirchen fassbar ist. Repenhagen balanciert in der Diskussion auch manche potentielle Einseitigkeit aus, wenn er etwa betont, dass sich das missionarische Sein von Kirche in konkretem missionarischem Handeln äußert (166), dass das Zeugnis der Kirche immer gebrochen ist und deshalb eine *theologia gloriae* fehl am Platz ist (186) oder dass das GOCN sich mit der einseitigen Kritik an individualisierter Religion einen elitären Charakter erhält (198). Die Zurückhaltung gegenüber Konzepten und Methoden führt dazu, dass der Abschnitt über die Praxis einer „Missional Church“ (237–278) dann deutlich kürzer und auch weniger prägnant ausfällt. Die Praxisansätze sind allerdings auch nicht exklusiv „missional“, wären also auch im Kontext anderer Ekklesiologien verwendbar.

Die beiden anschließenden Kapitel dokumentieren die Aufnahme missionaler Ekklesiologie in zwei unterschiedlichen kirchlichen Strömungen. Kap. 6 rekapituliert den Weg der „Evangelical Lutheran Church in America“ (ELCA) zu einer „Evangelizing Church“. 1991 hat die ELCA ein Evangelisationskonzept verabschiedet, das vor allem auf Gemeindeneugründungen und die quantitative Erhöhung nicht-weißer Kirchenmitglieder abzielte – jedoch mit sehr bescheidenem Erfolg, wie eine im Jahr 2000 durchgeführte Evaluation zeigte. Die Lehren aus

dem Prozess wurden gezogen, so dass das 2003 neu verabschiedete Evangelisationskonzept viel stärkeres Gewicht auf Gebet und geistliche Erneuerung setzt (294). Die Verbindung mit der lutherischen Tradition wird deutlich stärker akzentuiert, indem Mission in den Kontext von Taufe, Bekenntnis, Abendmahl und Gottesdienst eingezeichnet wird (295). Der daran anschließende Konsultationsprozess führte 2005 zur Publikation von „The Evangelizing Church“, in welcher die klassische lutherische Ekklesiologie missional interpretiert wird (302). Zu Recht weist Reppenhagen in der Diskussion auf die damit verbundenen Chancen und Risiken hin, insbesondere auf die unausweichliche „Frage nach [dem] kirchlichen Profil“ (308) und auf die „Gefahr einer Verkirchlichung von Mission“ (309). Auch neuere – in der Dissertation noch nicht berücksichtigte – Entwicklungen in der ELCA lassen Zweifel an der Wirksamkeit des Evangelisationskonzeptes aufkommen. Die 2009 beschlossene Zulassung gleichgeschlechtlicher Geistlicher zum Pfarramt lässt den für eine „Missional Church“ notwendigen Kontrastkultur-Charakter vermissen. Die Anpassung an den gesellschaftlichen Mainstream erfolgte denn auch nicht ohne Widerspruch und hat zum Austritt von rund 600 stärker an Schrift und Bekenntnis orientierten Kirchgemeinden geführt und damit zu einem deutlichen Verlust missionalen Potentials. Es bleibt daher die Frage, ob trotz aller Statements zu Mission hier nicht eher der Prozess der Selbstsäkularisierung weitergeführt wird.

In Kap. 7 gibt Reppenhagen einen knappen Einblick in die „Emerging Church“. Diese neuen Gemeinden zeichnen sich dadurch aus, dass postmoderne Kultur positiv aufgenommen wird. In Abgrenzung gegenüber bestehenden Gemeinden sucht man experimentell nach ganz neuen Wegen, Kirche zu sein. Partizipative Treffen, Erlebnisorientierung, Predigt als Erzählung, flache Hierarchien, netzwerkartige Beziehungen, Web 2.0 als Kommunikationsplattform, Wiederentdeckung von Symbolen und Ritualen – das sind einige der Merkmale von „Emerging Church“ (313–324). Allerdings wird dem Leser nicht wirklich deutlich, wie nun „emerging“ und „missional“ zusammenhängen. Einige Kenner der Szene sprechen davon, dass es zwei grundsätzlich unterschiedliche Formen von „Missional Church“ gibt, nämlich die in der Dissertation ausführlich dargestellte Form des GOCN und die der „Emerging Church“ (<http://www.patheos.com/blogs/tonyjones/2011/01/27/which-missional-church>, abgerufen am 2. Februar 2011). Hier besteht noch weiterer Diskussionsbedarf.

Im abschließenden Kapitel formuliert Reppenhagen in Form von Thesen einige Impulse für eine missionale Kirche in Deutschland. Darin markiert er die missionarische Situation in Deutschland (341), kritisiert eine einseitig religionstheoretische Bestimmung von Kirche (346–347), plädiert für das Modell einer „Kirche als Kontrastgesellschaft“, die sich durch gelebten Glauben und christliche Ethik auszeichnet (348–351) und betont die „verbindliche leibliche Gemeinschaft“ in der Kirche (353). Kirche und Mission gehören untrennbar zusammen: „Wenn also Kirche missional ist, dann muss Mission auch ekklesial sein“ (352). Man kann dem Autor nur recht geben. Wenn es dazu kommen soll, dann gibt es

jedoch eine Reihe weiterer Fragen, denen man sich stellen muss. Eine dieser m.E. zentralen Fragen wirft Reppenhausen in der Diskussion von „Emerging Church“ auf – sie gilt aber für jede Gestalt von Kirche: „Steht die Gemeinde unter der Schrift oder übt die Gemeinschaft durch ihre Interpretation Autorität auf die Schrift aus?“ (332).

In der Arbeit werden sehr viele deutsche und englische Zitate verwendet. Das hat den Vorteil, dass der Leser direkt mit den Quellen konfrontiert wird. Allerdings wird dadurch eine flüssige Lektüre doch beeinträchtigt und der eigene Gedankengang des Autors verschleiert. Eine Straffung des Textes hätte nicht geschadet und dem Inhalt keinen Abbruch getan. Für manche Nutzer wäre ein Namensregister und evtl. auch ein Sachregister wünschenswert gewesen. Doch auch so ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur Diskussion rund um den Themenkreis Kirche und Mission. Wer immer sich für diese Fragestellungen interessiert, findet viele anregende Gedanken. Es ist zu hoffen, dass die Impulse für eine missionale Kirche in den Kirchenleitungen und in den theologischen Fakultäten gehört, aufgenommen und weiterdiskutiert werden.

Stefan Schweyer

3. Liturgik

Michael Meyer-Blanck: *Gottesdienstlehre*, Neue Theologische Grundrisse 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, fadengeheftete Broschur, 564 Seiten, 39,-

Mit dieser beachtlichen Gottesdienstlehre des Bonner Praktischen Theologen Michael Meyer-Blanck eröffnet der Verlag Mohr Siebeck eine neue Lehrbuchreihe (Neue Theologische Grundrisse). Blancks Gottesdienstlehre zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass sie die Handlungsfelder der klassischen Liturgik und der Homiletik kombiniert. Das sollte Schule machen, insofern der evangelische Gottesdienst nicht ohne Predigt denkbar ist und sich beide Gegenstände notwendig gegenseitig beeinflussen.

In sieben umfangreichen Kapiteln und insgesamt 49 Einzelparagraphen entfaltet sich der Inhalt: Ein erstes Kapitel (1–71) widmet sich den Prolegomena der Gottesdienstlehre: Begriffsklärungen; Bezugswissenschaften der Gottesdienstlehre, insbesondere die Semiotik; Vorstellung der ‚Mitteilung des Evangeliums‘ als Leitkategorie dieses Entwurfs; Darlegung ritualtheoretischer Grundlagen; Literaturüberblick. Das zweite Kapitel (72–134) nähert sich dem Gegenstand aus systematischer Perspektive: u. a. Verortung der Gottesdienstlehre im Rahmen der anderen theologischen Disziplinen; Klärung der Bedeutung des biblischen Gottesdienstverständnisses für eine heutige Liturgik (u. a. Gottesdienstlehre – wie

Praktische Theologie überhaupt – als Vermittlung von empirisch-historischer Deskription und biblischer Normativität, 78f, wobei die Normativität biblischer Aussagen allerdings sogleich wieder relativiert wird, 80f); theologische Klärungen wie die Bedeutung des Betens und des Verhältnisses von Wort und Sakrament für eine Gottesdienstlehre. Kapitel drei (135–233) ist der historischen Dimension des christlichen Gottesdienstes und der Gottesdienstlehre – natürlich inklusive der Geschichte der christlichen Predigt und der Homiletik – gewidmet. Das vierte Kapitel (234–278) befasst sich mit den empirischen Dimensionen des Gottesdienstes: quantitativen Angaben zum Gottesdienstbesuch, Milieutheorien, entwicklungspsychologischen Erwägungen zum Verstehen von Gottesdienst und Predigt in verschiedenen Altersstufen sowie geschlechtsspezifische Voraussetzungen der Partizipation am Gottesdienst. Das fünfte Kapitel (279–342) vergleicht den evangelischen Gottesdienst mit den Gottesdiensten anderer Konfessionen: insbesondere des nachkonziliaren Katholizismus, der orthodoxen Liturgien und – eine Besonderheit! – freikirchlicher Gottesdienste einschließlich eines kurzen Blicks auf die wachsende Bedeutung pfingstlich-charismatischer Gottesdienste in den jungen Kirchen des globalen Südens. Das sechste Kapitel (343–387) ist der ästhetischen Dimension des evangelischen Gottesdienstes gewidmet: dem Gottesdienst als (offenem) Kunstwerk, Grundfragen der Kirchenmusik, der Relation von Gottesdienst, bildender Kunst und Raum sowie der Liturgie als Inszenierung. Das abschließende siebte Kapitel (388–548) ist handlungsorientiert und analysiert den Ablauf des evangelischen Gottesdienstes anhand der Form des Evangelischen Gottesdienstbuches. – Bibelstellen-, Personen- und Sachregister runden das Werk ab.

Meyer-Blancks evangelische Gottesdienstlehre knüpft an der traditionellen Wertschätzung der liturgischen Entwicklungen des 4. und 16. Jahrhunderts an, interpretiert jedoch die reformatorischen Grundentscheidungen hinsichtlich Gottesdienst und Verkündigung des Wortes Gottes in der Perspektive eines an Schleiermacher orientierten nachaufklärerisch-rationalistischen Neuluthertums (26ff, 102f, 427, 431). Hierin erweist sie sich als Teil der seit zwei Jahrzehnten zu beobachtenden Schleiermacher-Renaissance in der Praktischen Theologie; doch immerhin werden Aspekte des Schleiermacher'schen Entwurfs gelegentlich kritisiert (34, 37, 77). Entsprechend der neuprotestantischen *Relectura* Luthers wird nicht mit der Offenbarung Gottes durch heilige Texte gerechnet (4, 102, 126). Das Evangelium ist keine feststehende Sache, sondern entsteht anhand gegebener Zeichen immer neu im jeweiligen Verständnis der Empfänger (38). Überhaupt ist die Hermeneutik Meyer-Blancks stark von seinen semiotischen Grundentscheidungen bestimmt, von denen her er sich zwar unter Hinweis auf die jeweils gegebenen Signifikanten einer gänzlichen Subjektivität des Verstehens widersetzt, aber doch viel Raum für immer neue Signifikate der Sinn konstruierenden Interpreten – Leser und Hörer – lässt (350ff, 423 u. ö.). Hier zeigt sich das die Theologie seit Jahrzehnten begleitende Problem einer am Verständnis neuerer Kunstrichtungen entwickelten Hermeneutik, die nun auf sich norma-

tiv verstehende Texte angewandt wird – wobei Meyer-Blanck doch selbst auf Umberto Eco's Erkenntnis hinweist, dass sich seine semiotische Verstehenstheorie auf „nicht zufällig in gezielter Weise als interpretationsoffen konzipiert(e)“ Kunstwerke beziehe (351), was so für das biblische Evangelium und überhaupt für normativ gedachte Texte der Heiligen Schrift gerade nicht zutrifft!

Andererseits fällt bei Meyer-Blanck neben dem bewundernswerten Umfang und Tiefgang seiner liturgischen und homiletischen Bildung immer wieder die Ausgewogenheit und Klarheit seines Urteils auf. Bei neueren homiletischen Entwürfen seit der empirischen Wende erkennt er, bei aller Würdigung, eine Tendenz „häufig auch zuungunsten der explicatio überhaupt“ (197). Der Prediger und Liturg hat sich nicht nur subjektiv als Privatperson mitzuteilen, sondern er ist Repräsentant: „Das in den Schriftlesungen aktivierte Gedächtnis der ‚heiligen christlichen Kirche‘ soll durch einen Einzelnen so entfaltet werden, dass in der Mitteilung und Darstellung das die biblischen Zeugen bestimmende Erleben als gegenwärtige Erfahrung verstanden werden kann“ (425). Weder ist mit der Dialektischen Theologie das Wort Gottes gegen menschliche Redekunst auszuspielen, noch mit der neueren empirischen Homiletik die Rhetorik gegen biblische Lehre (426). Überhaupt bietet Meyer-Blanck eine kenntnisreiche, maßvoll urteilende Homiletik (419–488), die die von anderen zurzeit favorisierte ‚New Homiletic‘ mit Schweigen übergeht. – Ausgewogen ist auch sein Ergebnis, dass bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten heute die Verstehensweisen der verschiedenen Lebensalter berücksichtigt werden sollten, er aber zugleich aus biblischen Gründen vor der Aufsplitterung in Zielgruppengottesdienste warnt (268). Dass der evangelische Gottesdienst mit sonntäglich etwa 1 Million Besuchern immer noch „eine der am besten besuchten Versammlungen im Rahmen der Kultur darstellt“ (390), entgeht Meyer-Blanck ebenso wenig wie die komplementäre Wahrheit, dass der örtliche Kirchenbesuch als „ein Indikator für die sonstigen Aktivitäten und die Lebendigkeit im Sinne des Erfolges einer Gemeinde [gesehen werden kann], soweit Erfolg in Zahlen gemessen werden kann. In gemeindepädagogisch und missionarisch aktiven und nach außen wirkenden Gemeinden erhöht sich auch der Besuch des Sonntagsgottesdienstes“ (391). Das liest man nicht bei jedem Theologieprofessor!

Sicherlich ließen sich bei einem Werk dieses Umfangs noch viele Einzelbeobachtungen nennen: so etwa dass das Element der Klage in dieser Gottesdienstlehre keine erkennbare Rolle spielt, nicht einmal bei der Erläuterung des „Kyrie“ (vgl. 119, 414f). Oder dass bei der verdienstvollen Einarbeitung eines Abschnittes über freikirchliche bzw. freie Gottesdienste (331–342) doch eine kirchenmusikalische Würdigung der in wachsenden Kirchen weltweit so verbreiteten christlichen Pop- bzw. Praise&Worship-Musik fehlt. Doch ein Buch, das zwei große klassische Handlungsfelder der Praktischen Theologie zukunftsweisend zu einem neuen großen Entwurf zusammenführt, wird immer auch irgendwelche Einzelthemen vermissen lassen, die der eine oder andere Leser sucht. Insgesamt aber

ist dies ein überaus kenntnisreiches Werk, dessen Anschaffung und Lektüre lohnt.

Helge Stadelmann

4. Homiletik

Heinzpeter Hempelmann, Michael Herbst: *Vom gekreuzigten Gott reden. Wie wir Passion, Sühne und Opfer heute verständlich machen können*, Kirche lebt – Glaube wächst, Gießen: Brunnen, 2011, Pb., 192 S., 16,99

Kann es sein, dass sich die Christenheit in unseren Tagen nicht mehr nach Konfessionen unterscheiden lässt, sondern sich in Karfreitags-, Oster- und Weihnachtstheologie trennt? In dem Buch „Vom gekreuzigten Gott reden“ haben die Autoren ein aktuelles Thema aufgegriffen – wohl wissend, dass sich am Kreuz die Geister scheiden. Hempelmann ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Evangelischen Hochschule Tabor. Herbst lehrt als Professor für Praktische Theologie an der Universität Greifswald. Die Idee, ein Buch über das Kreuz aus systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Perspektive zu schreiben, begegnet dem Mangel, dass der systematischen Theologie oft der praktische Bezug und der Praktischen Theologie die systematische Fundierung anhand der Schrift fehlt.

Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die zum Teil aus früheren Arbeiten der Autoren stammen, aber für diese Publikation aktualisiert wurden. Herbst thematisiert das Wort vom Kreuz als homiletische Herausforderung: Wie kann man in einer postchristlichen Welt überzeugend vom stellvertretenden Sühnetod Jesu reden? Dabei steuert er nicht nur praktisch-theologische Reflexionen bei, sondern liefert auch homiletische Beispiele am Ende des Buches. Hempelmann widmet sich der Frage nach dem Stellenwert des Kreuzes für den christlichen Glauben. Er greift die Argumente gegen den Sühnetod Jesu auf und erklärt plausibel, warum Jesus für uns sterben musste und sein stellvertretender Sühnetod die Mitte biblischen Glaubens und christlicher Theologie ist. Angesichts dessen, dass für viele Theologen die anselmische Satisfaktionslehre bis heute Lehr- und Glaubensgrundlage ist, zugleich aber Friedrich Nietzsches Behauptung, das Kreuz sei der „Wahnsinn des Christentums“, als Argument gegen einen liebenden Gott verwendet wird, liefert dieses Buch überzeugende Antworten auf kritische Stimmen.

Gleich im ersten Kapitel widmet sich Michael Herbst der Thematik „Über den Schrecken des Kreuzes“. Er zeigt die Problematik der Rede vom Kreuzestod Jesu auf und wirbt dann mit Nachdruck für eine Passionstheologie, die den gekreuzigten Christus kennt und predigt (17). Das Kreuz ist nicht schön (20), aber ein

heilsnotwendiges Muss. Dabei ist das „Muss ... kein Zwang, der auf Gott lag, es ist ein Müssen aus Liebe“ (42). Hempelmann folgt im zweiten Kapitel mit dem Thema „Hat das Kreuz eine Heilsbedeutung?“ In seinen 25 Thesen analysiert und beurteilt er die gegenwärtige Diskussionslage aus einer systematisch-theologischen und philosophischen Perspektive, um sich dann im nächsten Kapitel der Frage zu stellen: „Warum musste Jesus sterben?“ In seinen Überlegungen zur Sühne und Existenzstellvertretung stellt er überzeugend dar, dass Schuld gesühnt werden muss (69). In seiner Argumentation, die logisch und theologisch nachvollziehbar ist, zeigt er auf, dass Gottes Gerechtigkeit die Weltordnung schafft und erhält (71ff) und dass „nur die stellvertretende Existenzhingabe Jesu rechtfertigt, dass Gott gerecht ist“ (84). In einem weiteren Kapitel geht Hempelmann ausführlich auf die Frage „Das Kreuz – ‚Wahnsinn des Christentums‘ oder das einzige, das dem Wahnsinn dieser Welt standhält?“ ein. Der Autor stellt dar, was uns das Kreuz über Gott, den Menschen und diese Welt sagt (103). Gegen alle Kritik hält er fest: „Wir sprechen ja nicht mehr vom christlichen Gott, wenn wir das Kreuz preisgeben, das nahezu auf jeder Seite des Neuen Testaments als Mittelpunkt und Aussagepunkt aller Aussagen über christliches Leben und christliche Lehre in Erscheinung tritt“ (113). Im fünften Kapitel stellt Michael Herbst die „Passionierte Predigt“ vor. Er greift die systematischen Überlegungen von Hempelmann über „Das Kreuz mit dem Kreuz“ auf (141) und geht ihnen praktisch-theologisch nach. Dabei wirbt er für die erzählende Predigt, die den Menschen den Gekreuzigten vor Augen malt (157ff). In den letzten beiden Kapiteln bietet Michael Herbst zwei seiner gehaltenen Predigten in Schriftform, in denen er seinen Predigtansatz exemplifiziert. Ansprechend, biblisch fundiert und lebensnah wird Jesus dem Leser als Erlöser und Retter der Welt verkündigt.

Das Sammelwerk prägt eine gewisse Redundanz in der Behandlung des Themas. Es ist keine im engeren Sinn soteriologische Abhandlung, kann für eine solche aber eine wichtige Ergänzung sein. Trotz allen Bemühens, die Bedeutung und Wirkung des Kreuzestodes Jesu zu erklären, wird bei Skeptikern die biblische Wahrheit, dass „das Wort vom Kreuz denen eine Torheit ist, die verloren werden“ (1Kor 1,18), in Geltung bleiben. Dessen scheinen sich die Autoren bewusst zu sein. Das Buch überwindet aber in exemplarischer Weise die immer wieder anzutreffende Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis bzw. systematischer und praktischer Theologie. Es kann glaubensstärkend von Christen gelesen werden, kann aber auch für evangelistisch-apologetische Zwecke eingesetzt werden. So ist es Nichtchristen wie Christen zur Lektüre zu empfehlen.

Heinrich Derksen

5. Pastoraltheologie (Spiritualität)

Manfred Baumert: *Natürlich – übernatürlich. Charismen entdecken und weiterentwickeln*, Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie 921, Frankfurt/M u. a.: Peter Lang, 2011, kt., XXV, 515 S., 84,80

Der vorliegende Band ist die überarbeitete Fassung einer 2009 von der Praktisch-Theologischen Fakultät der University of South Africa angenommenen Dissertation. Es ist bemerkenswert, dass nahezu gleichzeitig zwei umfangreiche Monographien zur Charismen-Thematik aus praktisch-theologischer Perspektive erscheinen: neben dem hier anzuzeigenden Werk noch die grundlegende Leipziger Dissertation von Dirk Kellner „Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie“ (Zürich: TVZ, 2011). Der Ansatz von Baumerts Arbeit ist ein explizit praktisch theologischer, wobei auch systematische Aspekte, wenn auch relativ knapp, Berücksichtigung finden. Die empirischen Aspekte hingegen nehmen breiten Raum ein.

Überhaupt ist die Arbeit sehr breit angelegt. Der Autor bemüht sich um möglichst umfassende Darstellungen und rekurriert dabei nach einer ausführlichen Einführung auch auf historische Ansätze in der Alten Kirche, bei Thomas von Aquin, Luther bis hin zu Zinzendorf, J. Chr. Blumhardt, Schleiermacher, Rahner u. a. In einem 2. Kapitel geht er auf den gegenwärtigen Forschungsstand ein. Hierbei untersucht er zunächst die verschiedenen Interpretationen und Dimensionen des ntl. Charismabegriffes, bevor er über (knapp gehaltene) systematisch-theologische Aspekte auf die praktisch-theologischen Gabentests zu sprechen kommt. Gerade dieser Bereich praktisch-theologischer Spezifikation wird sehr ausführlich behandelt, d. h. die verschiedenen Ansätze und Formen von „Gabentests“, wie sie in den letzten rund 20 Jahren erschienen sind, werden eingehend dargestellt und analysiert. Dies ist für den interessierten Leser eine Fundgrube von Informationen und Wertungen über Sinn und Nichtsinn derartiger Tests. Besonderen Raum nehmen hier naturgemäß die in Deutschland bekanntesten Ansätze von C. A. Schwarz („Farben der Gaben“) und B. Hybels (D.I.E.N.S.T.-Modell der Willow Creek Community Church) ein. Dabei analysiert Baumert die theologische (und allgemeine) Problematik derartiger Tests und spart – neben würdigen Worten – keinesfalls an Kritik, wenn er etwa mit Blick auf Schwarz von einer „determinierten Gabensortierung“ spricht (160) und feststellt, dass Schwarz „extrovertiertes Verhalten mit dem Kriterium geistlicher Kraft gleichsetzt“. Es sei „fraglich, ob wirklich das gemessen wird, was an Gaben herausgefunden werden will“ (161). Bei Hybels bemängelt er den funktionalen Denkansatz, dem „eine fundierte theologische Begründung fehlt“ (163).

Im 3. Kapitel geht Baumert sehr ausführlich auf die empirisch-theologischen Konkretionen der Charismenfrage ein. Aufgearbeitet werden das Spannungsfeld von Empirie und Theologie, die Methodenwahl bei Fragebögen und Erhebungen

und deren inhärente Problematiken. Für den Praktischen Theologen wird hier eine Fülle an Stoff und Material hinsichtlich der empirisch-soziologischen Methodologie im Blick auf die Gabenfrage geboten. Mit großer Akribie werden Daten wie der soziodemographische Referenzrahmen, biographische Aspekte bei der Frage nach der Gabenfindung, die Frage nach der Selbsteinschätzung usw. analysiert. Angesichts vieler rein pragmatischer und teils nur vordergründig theologischer Beurteilungsansätze heben sich die analytischen Aspekte, die Baumert liefert, wohltuend ab. Es ist wohl doch nicht so einfach und unproblematisch, sich in 60 Minuten mit Hilfe eines Gabentests seine Fähigkeiten bescheinigen zu lassen, die dann für den Gemeindeaufbau fruchtbar gemacht werden könnten. Mit großer Sorgfalt stellt der Autor dar, dass gerade bei der Frage nach den „Gaben“, zumal einer Einordnung als „geistliche“ Gaben, eine Vielzahl subjektiver und individueller biographischer, psychologischer, soziologischer Mechanismen sowohl in der Wahrnehmung der Persönlichkeit, als auch deren individuellem Profil eine wesentliche und oft nicht hinreichend berücksichtigte Rolle spielen. Jeder (auch der gläubige) Mensch steht in einem die gesamte Persönlichkeit umfassenden sozio-psychologischen Entwicklungsprozess, deren Einzelaspekte sich gerade im Hinblick auf das Geistliche nur sehr vage und unscharf durch mehr oder weniger tendenziöse oder gar suggestive Testfragen signifikant und dienstrelevant ermitteln lassen. Charisma ist aus theologischer Perspektive eben nicht auf ein statisch-habituellen Begriffsverständnis im Sinne eines individuellen pneumatischen Besitztums bzw. einer natürlichen oder übernatürlichen Fähigkeit einzuzengen. Es geht bei der Frage nach den Charismen immer um das Ganzheitliche des Menschseins in der Nachfolge Jesu sowie im ekklesiologischen Gesamtbezug der Gemeinde als pneumatischer Korporation um das Miteinander, Füreinander und Zueinander der Menschen, nicht primär der Gaben. Hier gewinnt der Gabenbegriff im Kontext der Gemeinde als „Leib Christi“ in seiner ganzen Vielfalt und Vielgestaltigkeit seine einzigartige geistliche und soziale Gestalt.

In summa halte ich diese Arbeit als eine sehr lohnende Lektüre für alle diejenigen, die sich intensiv und auf hohem akademischem Reflexionsniveau mit den praktisch-theologischen Aspekten der Charisma-Frage sowie der Frage nach der „Gabenfindung“ und deren empirischem Bezug im konkreten Gemeindebau auseinandersetzen wollen.

Markus Liebelt

Stephen Beck: *smart builder. A God-centered Spirituality in a Me-centered World*, Worms: pulsm Medien, 2011, Pb., 315 S., 16,95

Unter den Büchern zum Themenfeld christlicher Spiritualität ist Stephen Becks „*smart builder: A God-centred Spirituality in a Me-centred World*“ eine

Ausnahmeerscheinung. Die häufig recht oberflächlichen Auseinandersetzungen in der einschlägigen Literatur lassen erkennen, dass eine Ich-zentrierte Welt nachhaltig im Begriff ist, eine Ich-zentrierte Spiritualität zu prägen. Im Gegensatz dazu schreibt der Autor hier gegen den Trend und vermittelt dem Leser stattdessen die vitalisierenden Grundlagen eines Gott-zentrierten christlichen Lebens. Dabei benutzt Stephen Beck, Dozent für Praktische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen und Gemeindegründer in Frankfurt/Main, die biblische Analogie des Hausbaus, um die wichtigsten Elemente einer solchen „klug gebauten“ Spiritualität zu entfalten. Am Ende jedes Kapitels hilft eine „Toolbox“ mit vertiefenden Bibelstellen, weiterführenden Fragen, Aufgaben und Literaturempfehlungen bei der Anwendung des Gelesenen.

Im ersten Teil des Buches wird das Fundament gelegt. Dabei wird deutlich, dass christliche Spiritualität entgegen dem weitverbreiteten anderslautenden Irrtum nichts damit zu tun hat, von der Veranlagung her „religiös musikalisch“ zu sein, sondern darin besteht, das Evangelium des auferstandenen Jesus Christus voll zur Entfaltung zu bringen und im Alltag anzuwenden. Zwei bemerkenswerte Formulierungen bringen dies auf den Punkt: „Being a Christian is not about being moral, it's about being intimate, and being a Christian is not about being good, it's about being perfect“ (60). Weil nun aber aus Gottes Perspektive die Aussage „Nobody's perfect“ tatsächlich zutrifft, wird deutlich: Spiritualität, die darauf beruht, sich Gottes Zuneigung durch religiöse Performance zu verdienen, ist zum Scheitern verurteilt und kann krank machen. Gesunde, befreiende Spiritualität dagegen beruht auf dem Evangelium von Jesus, der in die Welt kam, um durch sein perfektes Leben Gottes Standard für uns zu erfüllen und den Tod zu erleiden, den wir hätten sterben müssen. Somit definiert sich die Identität eines Christen dauerhaft durch eben dieses Evangelium, das Beck in Anlehnung an Timothy Keller in zwei einprägsamen Sätzen zusammenfasst: „In and of myself I am more sinful than I ever dared to believe, but in Christ I am more loved than I ever dared to hope“ (65).

In der Folge errichtet der Autor nun die vier Eckpfeiler des geistlichen Bauprojekts. Er geht dabei davon aus, dass der Mensch von vier fundamentalen „Motivationen“ angetrieben wird, die jeweils ihre Erfüllung in einer hervorstechenden Eigenschaft Gottes finden: Die menschliche Sehnsucht, dem mächtigsten Wesen des Universums vertrauen zu können, findet ihr Ziel in einem tiefen Verständnis sowie der Akzeptanz der Souveränität Gottes (Eckpfeiler 1). Die Hoffnung, sich selbst zu einem (im ethischen Sinn) schönen und vollkommenen Menschen zu entwickeln, erfüllt sich durch den Fokus auf die Heiligkeit Gottes (Eckpfeiler 2), in dessen Ebenbild wir in und durch Christus umgestaltet werden. Das menschliche Verlangen, die liebenswerteste Sache der Welt lieben zu können, wird gestillt durch das Eintauchen in die Liebe Gottes (Eckpfeiler 3). Und die Sehnsucht nach größtmöglicher ungetrübter Freude findet Erfüllung im Genießen von Gottes Segnungen, die dessen eigener Glückseligkeit („the pleasures of God“) entspringen (Eckpfeiler 4).

Gleichermaßen Gott-zentriert werden in einem dritten Hauptteil „Boden“ und „Wände“ des geistlichen Hauses installiert. Dabei gelingt es dem Autor, die klassischen geistlichen Disziplinen, das Bibellesen (Boden) und das Beten (Wand 1), praktisch und in motivierender Frische als unverzichtbare Bestandteile einer auf Gott ausgerichteten Spiritualität zu präsentieren. In der Folge wird die aktive Teilnahme an christlicher Gemeinschaft als weiteres „tragendes Element“ christlichen Lebens benannt (Wand 2), denn „relationships are essential for maturing in Christian spirituality, because others are essential for achieving your own individual wholeness“ (197). In einem weiteren Kapitel behandelt Beck in theologisch differenzierter Weise die Frage nach dem Willen Gottes und macht deutlich, dass eine Gott-zentrierte Spiritualität immer auch prozessual das Lernen des Gehorsams (Wand 3) einschließen wird. Und schließlich wird nicht verschwiegen, dass biblisch gesehen gerade auch schmerzhaft Erfahrungen von Leid prägende Bausteine im Leben eines Jesus-Nachfolgers darstellen (Wand 4).

Der letzte Teil des Buches ist schließlich dem „Dach“ gewidmet. Dabei wird in zwei Schritten verdeutlicht, dass eine Spiritualität nach Gottes Maßstäben die engagierte Teilhabe an der *missio dei* beinhaltet, um zum ultimativen Ziel, der Verherrlichung Gottes, zu gelangen: „(...) we build a roof that is oriented outward toward others (being missional) and upward toward God (glorifying God)“ (256). Damit zeigt sich die Kurzichtigkeit jeder Form von Ich-zentrierter Spiritualität („Me-centredness“): Das Ich findet letztlich nur in Gott („God-centredness“) seine tiefe Erfüllung.

In seinem engagierten Plädoyer für eine Gott-zentrierte Spiritualität verbindet Stephen Beck theologischen Tiefgang mit praktischer Weisheit und einer ihn auszeichnenden lebendigen und humorvollen Art zu kommunizieren. Neben dem konsequent im Evangelium und damit in Gott gegründeten „Bauplan“ halte ich zwei Aspekte des Buches für besonders begrüßens- und beachtenswert: Zum einen ist es die Betonung einer „spirituality of community“, in der die Gemeinschaft mit Christen den essentiellen Kontext für geistliches Wachstum bildet (195–212). In Zeiten spiritueller Individualisierung und religiöser Selbstverwirklichung ist der Aufruf des Autors zu echten Freundschaften und verbindlicher Gemeindemitgliedschaft notwendig und heilsam und sollte bei der Gestaltung gemeindlicher Jüngerschaftsprozesse vermehrt Beachtung finden. Einen zweiten bedeutenden Beitrag leistet das Buch durch die darin enthaltene Theologie des Leidens (233–250). Es scheint mir eine der herausragenden pastoralen Aufgaben zu sein, das Volk Gottes nicht nur auf Leiden vorzubereiten, sondern auch die Bedeutung des Leidens für ein Christus-zentriertes Leben hervorzuheben und zu erklären. Becks theologisch-seelsorgerliche Ausführungen sind dafür von großem Wert. Im Blick auf die geistliche Vitalität unserer Kirchen und Gemeinden kann man der vorliegenden Anleitung zu einem Gott-zentrierten Leben nur eine weite Verbreitung wünschen. „Erfolg“ in Sachen Gemeindeaufbau wird u. a. davon abhängen, ob es gelingt, diese vom Evangelium durchdrungene Spiritualität als hervorstechendes Charakteristikum in unseren Gemeinden (neu) zu etablieren

und somit viele smart builder zu formen. Als erster Schritt in dieser Hinsicht ist dem Verlag zu danken, dass für den deutschsprachigen Kontext eine Übersetzung bereits in Planung ist (voraussichtliches Erscheinungsdatum: Herbst 2013).

Philipp Bartholomä

6. Poimenik

Tobias Faix, Anke Wiedekind: *Mentoring – das Praxisbuch. Ganzheitliche Begleitung von Glaube und Leben*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2010, Pb., 207 S., 17,90

„Aus der Praxis für die Praxis“ – das ist das wichtigste Anliegen von Tobias Faix und Anke Wiedekind mit dem 2010 erschienen Buch „Mentoring – das Praxisbuch“, denn „Mentoring lebt durch den Vollzug“ (13). Durch den reichen Erfahrungsschatz der Autoren wird das Buch diesem Anspruch gerecht, und mittels zusätzlicher Einbindung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse hebt sich das besprechende Buch von anderen Veröffentlichungen zu diesem Thema ab. Im Jahr 2000 erschien das erste Buch von Tobias Faix zum Thema: „Mentoring: Chance für geistliches Leben und Persönlichkeitsprägung“. 10 Jahre später entstand die vorliegende Version als komplett erneuerte und erweiterte Ausgabe. Viele neue Erkenntnisse und Erfahrungen, die Faix in diesen Jahren sowohl durch Selbsterfahrung als Mentor und Mentee als auch durch seine Tätigkeit im Gemeindekontext (Christustreff Marburg) und am Marburger Bibelseminar sammelte, fließen hier mit ein. Das Buch entstand in Zusammenarbeit mit Anke Wiedekind. Sie ist Systemische Therapeutin und Pastorin für Mentoring bei Frankfurt und stellt mit ihrem systemischen Ansatz eine spezifische, heute fast unverzichtbare Ergänzung dar.

Im ersten Kapitel (14–50) werden die Grundlagen des Mentorings dargelegt. Es geht um den Kern und um den Rahmen des Konzeptes, um Definitionen und Abgrenzungen. Es wird ein Bogen geschlagen von den Anfängen des Mentorings in der Antike bis hin zu ersten Schritten für die heutige Praxis. Was das Verständnis von Mentoring nach Tobias Faix und Anke Wiedekind besonders macht, lässt sich anhand von drei Punkten hervorheben: 1. Sie beschreiben das Geheimnis des Mentorings als „Mentoringkultur“ (14), welche keiner Technik als solcher entspringt, sondern als Kunst anzusehen ist, die von Hingabe, aufrichtigem Interesse und Flexibilität geprägt ist. Veränderungsprozesse werden nicht produziert. Sie werden durch eine „leise Revolution“ (20) gefördert. 2. Sie legen Wert auf Begleitung, nicht Leitung, des Mentees. Nur wenn die Selbstverantwortung des Mentees gestärkt wird, wird sie/er zu einer reifen Persönlichkeit heranwachsen. 3. Sie definieren den Begriff Mentoring und lassen ihn gleichzeitig offen.

Dies könnte manch einer kritisieren und eine exakt abgegrenzte Differenzierung verlangen. Versteht man aber das gesamte Konzept, so wie es im Buch dargestellt ist, bekommt man meines Erachtens ein Gespür für das, was Mentoring bedeutet.

Das zweite Kapitel (51–76) konkretisiert, wie die Mentoring-Beziehung beginnt, verläuft und auch enden kann, welche Haltung auf Seiten des Mentors wichtig ist, wie die Mentorenschaft als dynamische Beziehung gestaltet werden kann und welche Gründe für Schwierigkeiten innerhalb der Beziehung vorliegen können. Dieses Kapitel lädt durch inspirierende Beispiele und Übungen den Mentor ein, sich praktisch mit dem Thema auseinanderzusetzen. Was etwas zu kurz kommt, ist das Ende der Mentoringbeziehung, denn das Ende gut und wertschätzend zu gestalten, ist wahrscheinlich das Herausforderndste. Ich hätte mir vor allem hier mehr Tipps für die Praxis gewünscht.

Im dritten Kapitel (77–110) präsentieren die Autoren zwei Mentoring-Modelle aus der Bibel: einmal Jesus als idealen Mentor und Paulus als Multiplikator von Mentoring. Anschließend geht es um ganzheitliche Spiritualität und wie sie im Mentoring gefördert werden kann.

Neben dem bekannten Kommunikationsmodell von Schulz von Thun im vierten Kapitel (111–139), folgt ein neuerer Ansatz „Kommunikation aus systemischer Sicht“, welcher besagt, dass jeder Mensch „in seinem Inneren eine kognitive Landkarte“ (114) besitzt, deren Punkte mit bestimmten Emotionen versehen sind, die auf der Interpretation von Eindrücken aus der Umwelt basieren. Dieser Ansatz sensibilisiert den Mentor dafür, dass die Assoziationen bei z. B. unterschiedlichen Themen zwischen Mentor und Mentee differieren können, weil sie abhängig von jeweiligen Vorerfahrungen sind. Daraufhin folgen Hilfestellungen für den Mentor zur Erlernung von Gesprächs- und Fragetechniken und von Kommunikationsschemata des Mentee. Besonders die Fragetechnik des systemischen Ansatzes stellt eine Methode dar, der „Landkarte“ des anderen näher zu kommen. Dieser bietet sich aus meiner Sicht für Mentoring besonders gut an, weil er den Mentor in eine Rolle versetzt, die weder zu passiv, noch zu aufdringlich ist. Vielmehr ist die Kommunikation von gesunder Distanz und Wertschätzung geprägt und ermöglicht sowohl dem Mentee als auch dem Mentor neue Perspektiven für das gemeinsam diskutierte Thema.

Das vorletzte Kapitel (140–176) widmet sich den Themen der Persönlichkeit, Persönlichkeitsentwicklung und Persönlichkeitsveränderung und wie durch Mentoring diese Prozesse unterstützt werden können. Dieses Kapitel gibt einen guten Überblick über die wichtigsten Bereiche und gewinnt schließlich an Tiefe durch ein konkretes Beispiel zur Begleitung eines Mentee in Krisenzeiten und Vergebungsprozessen.

Das Thema Mentoring findet in diesem Buch mit dem letzten Kapitel „Mentoring in der Gemeinde – die leise Revolution“ (177–206) ein abgeschlossenes Gesamtbild. Faix und Wiedekind beschreiben, wie sich Mentoring als Konzept in eine Gemeinde implementieren lässt und welches Potenzial im strukturierten

Gruppen-Mentoring oder auch im Mentoring-Konzept zur Mitarbeiterschulung liegen kann.

Jedes dieser Kapitel beginnt mit inspirierenden Zitaten und ist durchzogen von vier Symbolen, die auf Praxisbeispiele aus der Erfahrung der Autoren, „Tools“ für die Praxis, Übungen zur Vertiefung der Theorie und auf vertiefende und weiterführende Literatur verweisen. Diese Elemente in Kombination mit einer prägnanten Sprache, gutem Aufbau und attraktivem Layout ermutigen den Leser dazu, das Gelesene in die Praxis umzusetzen. Das spricht für das Buch. Als Leiterin des Mentoring-Programms an der Freien Theologischen Hochschule habe ich viel von Anke Wiedekind und Tobias Faix gelernt und großen Gebrauch von diesem Buch gemacht. Das letzte Kapitel war für mein Interesse etwas zu stark auf das Gemeindeumfeld gemünzt, was aber für alle die, die in der Gemeindegarbeit stehen, besonders hilfreich ist. Das Buch als Ganzes ist ein „Muss“ für jeden Gemeindegemitarbeiter.

Anne Tevs

Helmut Weiß: *Seelsorge – Supervision – Pastoralpsychologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, kt., 232 S., 24,90

In diesem Buch versucht Helmut Weiß – evangelischer Pfarrer im Ruhestand, Lehrsupervisor der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) und Vorsitzender der Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC) – das Verhältnis von Seelsorge, Supervision und Pastoralpsychologie aufzuzeigen (17). Das Werk ist vom Aufbau her leicht verständlich und nachvollziehbar geschrieben, gelegentlich sind vereinzelte Literaturbelege bzw. -hinweise eingestreut, ganz ohne Fuß- bzw. Endnoten. Von elementarer Bedeutung sind für den Autor konkrete Beispiele von Seelsorge, die er in Form von Gesprächsprotokollen einbaut und reflektiert, da die „eigene Person als ‚Instrument der Seelsorge‘ eingesetzt wird“ und sich deshalb der Seelsorger „in den aktuellen seelsorglichen Aktivitäten als greifbares Gegenüber dar- und zur Verfügung stellen“ muss (13). Auf ein Literatur-, Schlagwort- oder Bibelstellenverzeichnis wurde verzichtet. Die inhaltliche Entfaltung folgt konsequent dem dreigliedrigen Titel Seelsorge (19–155) – Supervision (156–186) – Pastoralpsychologie (187–232). Leitend ist dabei die persönliche Erkenntnis und Erfahrung des Autors, „dass gerade Seelsorge eine hervorragende Möglichkeit ist, theologisch zu arbeiten, nämlich nahe bei den Menschen zu sein und auf Gottes Wort zu hören. In seelsorglichen Begegnungen werden biblische und theologische Überzeugungen auf die konkreten Lebenswirklichkeiten der Menschen hin ‚geerdet‘“ (13).

Im umfangreichen ersten Kapitel („Seelsorge“) benennt Weiß das Problemfeld der Kontingenzbewältigung als „Ausgangspunkt der Seelsorge“ (19–49). Da er diesen Ausgangspunkt in den Unzulänglichkeiten des menschlichen Lebens sieht, erkennt er als „Aufgabe und Ziel der Seelsorge“ die Lebensvergewisserung (50–65). Obwohl Weiß im seelsorglichen Wirken Jesu einen der Ausgangspunkte der Seelsorge wahrnimmt, ist diese christologische Perspektive im Hinblick auf Aufgabe und Ziel der Seelsorge dann überraschenderweise kaum ausgeprägt. Die Verbindung von Lebensvergewisserung und Lebensdeutung zeigt Weiß zwar eindrücklich auf, aber der Bezug auf Christus steht hierbei nicht im Zentrum, sondern erfolgt eher beiläufig. Damit es in der Seelsorge zu Kontingenzbewältigung und Lebensvergewisserung kommen kann, führt der Autor als „Mittel der Seelsorge“ nun die Beziehungsarbeit (66–118) und als „Hintergrund der Seelsorge“ die Spiritualität (119–132) ein. Auch hier weist der Autor in seiner theologischen Begründung für die Beziehungsarbeit in der Seelsorge zwar darauf hin, „dass Gott die Beziehung zu uns Menschen sucht“ und die „Menschen nach seinem Bilde“ geschaffen sind, aber die Bedeutung von Christus, dem Bild Gottes (vgl. Gen 1,26f mit 2Kor 4,4; Kol 1,15), wird für diese personale Beziehung nicht wirklich grundlegend reflektiert. Weiß bietet in diesen Abschnitten viele beachtenswerte Beobachtungen zur personalen Kommunikation, zur Beachtung von Systemen und zur Reflexion der eigenen Biographie und Persönlichkeit. Seine vielfältige seelsorgerliche Erfahrung schlägt sich hier kenntnisreich nieder, nur bietet er keine durchgehend nachvollziehbare ineinander verwobene Verbindung der personalen und spirituellen Dimension der Seelsorge. Durch eine Beschreibung der „Felder der Seelsorge“ rundet er seine Ausführungen ab (133–155). Unter dem Stichwort „Institutionen“ wird dabei anhand der Themenfelder Gemeinde – Heim – Krankenhaus – Gefängnis – Militär – andere kirchliche Aktivitäten – Aus- und Fortbildung die seelsorgliche Arbeit konkretisiert.

Im nächsten Kapitel knüpft der Autor unter dem Stichwort „Supervision“ nahtlos an das Vorangegangene an, indem er über ein Beispiel in die Problemstellung der Arbeitswelt einführt und vor diesem Hintergrund die Arbeitsweise und eine Definition von Supervision vorstellt und in eine pastoralpsychologische Perspektive einmünden lässt (156–186). Im Zentrum steht dabei seine Darlegung zum supervisorischen Dreieck, in dem er die Verbindungen zwischen der Person, der Arbeit und der Institution aufzeigt. Supervision gibt keine Anweisungen, sondern berät so, dass der Supervisand seine Probleme versteht und selbstständig löst. Sie ist eine wirksame Beratungsform durch Beziehungsarbeit im Sinne des selbstständigen Lernens.

Abschließend erläutert der Autor sein Verständnis von „Pastoralpsychologie“ als Dialog zwischen Theologie und Psychologie (187–232). Diesen Dialog führt er, indem er einem theologischen immer einen psychologischen Aspekt gegenüberstellt. Sein pastoralpsychologisch verantwortetes Handeln entfaltet er unter Bezug auf James Fowler, Sigmund Freud, Erik H. Erikson, C. G. Jung und Fritz Riemann, wobei er im Kern der Gesamtkonzeption von Michael Klessmann

(„Pastoralpsychologie – Ein Lehrbuch“) folgt. Für Weiß ist die Pastoralpsychologie zunächst eine Wahrnehmungshilfe und gerade dadurch aber auch bereits eine Deutungshilfe. „Pastoralpsychologie erinnert daran, dass es in der Seelsorge um den einzelnen Menschen als Subjekt geht. Auf ihn zielt die Sorge Gottes und der Menschen, denn er soll Anteil bekommen an der Fülle des Lebens. Sie erinnert aber auch daran, dass der Einzelne in Gemeinschaften eingebunden ist und ihnen gegenüber Aufgaben hat und dass ein Leben nur in Beziehungen Sinn macht“ (232). Mit diesen programmatischen Aussagen fasst der Autor seine Ausführungen fokussierend zusammen.

Dass in einem knappen Überblick zur „Seelsorge in der Geschichte der Kirche“ Friedrich Daniel Schleiermacher als „Begründer einer neuzeitlichen Seelsorgetheorie“ genannt wird, ist nachvollziehbar, aber weniger, dass dieser Hinweis unter der Rubrik „Pietismus“ erfolgt (38). Unter einer Überschrift nur einen Gliederungspunkt aufzuführen, ist unüblich, da in diesem Fall Haupt- und Unterpunkt identisch sind (50; 56; 62; 137; 151). Wer „A“ sagt, sollte immer auch „B“ sagen. Dies gilt inhaltlich auch für seinen Ansatz, dass Seelsorge bedeutet, „nahe bei den Menschen zu sein und auf Gottes Wort zu hören“. Dass der Autor nahe bei den Menschen ist, bringen seine Ausführungen eindrücklich zum Ausdruck, aber dass diese Nähe von einem Hören auf Gottes Wort geprägt ist, kommt nur eingeschränkt zum Ausdruck. Wahrscheinlich ist diese Zurückhaltung seiner „interreligiösen“ Perspektive und seiner „großen Offenheit für die Seelsorge anderer christlicher Konfessionen, aus anderen Kulturen und Religionen [!]“, geschuldet (17). Die Stärke des Buches ist, dass es aus der Praxis der Schulungsarbeit kommt und auf dort vorliegende Problemfelder kenntnisreich eingeht. Von daher bietet das Werk weniger eine „Einführung in die Seelsorge“, sondern allenfalls bedenkenswerte und hilfreiche Impulse zur Seelsorgearbeit. Die kenntnisreich aufgezeigten psychologischen und praktischen Aspekte sollten allerdings stärker und durchgängiger durch theologische Aspekte reflektiert und normiert werden.

Thomas Richter

7. Diakonie

Tobias Braune-Krickau, Stephan Ellinger (Hg.): *Handbuch Diakonische Jugendarbeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, geb., XV, 671 S., 49,90

Ein Handbuch zu Diakonischer Jugendarbeit ist mindestens in zweifacher Weise ein Novum, das im Bereich der Praktischen Theologie nicht übersehen werden darf. Erstens ist der Begriff „Diakonische Jugendarbeit“, obwohl bereits umgangssprachlich belegt, auf wissenschaftlich-theoretischer Ebene noch nicht eindeutig definiert. Und zweitens verspricht diese Publikation in der Gestalt eines

Handbuchs, dass in das komplexe Themengebiet der Diakonie gegenüber Jugendlichen umfassend eingeführt wird.

Die Herausgeber dieses Handbuches bringen sowohl von ihrer akademischen Laufbahn als auch von ihrem praktischen Engagement die Voraussetzungen mit, sich dieser Herausforderung zu stellen. Tobias Braune-Krickau, Absolvent der FTH Gießen mit Zweitstudium in Philosophie, Soziologie und Pädagogik, ist Wiss. Mitarbeiter in Praktischer Theologie an der Universität Marburg; Prof. Dr. Stephan Ellinger, ebenfalls Absolvent der FTH Gießen mit Zweitstudium und Promotion in Pädagogik und Soziologie, ist Professor für Pädagogik bei Lernbeeinträchtigung an der Universität Würzburg.

Der Begriff „Diakonische Jugendarbeit“, wird von den beiden genannten Herausgebern des Handbuches im ersten Kapitel in differenzierter Auseinandersetzung mit den sozialpädagogisch geprägten Begriffen Jugendhilfe, Jugendarbeit und Sozialarbeit definiert. Dabei steht explizit der soziale und juristische Kontext der Bundesrepublik Deutschland im Blickfeld. Jugendarbeit wird dabei in enger Anlehnung und wörtlicher Wiedergabe des deutschen Sozialgesetzbuches definiert, und zwar als „Ausgleich sozialer Benachteiligungen“ (22), als „Überwindung individueller Beeinträchtigungen“ (ebd.) und als Initiative, Familien in ihrem Bemühen zu unterstützen, „junge Menschen zur Selbstbestimmung zu befähigen, zu gesellschaftlicher Mitverantwortung zu führen und zu sozialem Engagement anzuregen“ (ebd.). Das spezifisch Diakonische in dieser Jugendarbeit ist laut Definition der Herausgeber die Tatsache, dass „sich die Akteure selbst als der christlichen Religion zugehörig verstehen“ (22). Erklärend zu dieser Definition fügen die Herausgeber hinzu, dass das Diakonische in der Jugendarbeit nicht in ihrer institutionellen Anbindung an die Kirche oder an eine kirchliche Organisation begründet werden könne und auch nicht auf der empirischen Ebene, d.h. in der Anwendung spezifisch christlicher Konzepte oder Methoden erkennbar sei. Vielmehr gehe es darum, das diakonische Selbstverständnis der Akteure, d. h. konkret die religiöse Deutung ihrer Praxis „zwischen christlichem Selbstbewusstsein, staatlicher Beauftragung und pädagogisch verantworteter Praxis“ (23) zu fördern und zu vertiefen.

Auf der Grundlage dieses bewusst offen formulierten Konzeptes Diakonischer Jugendarbeit gliedern sich die 34 thematischen Artikel des Handbuches, verfasst von 27 Experten (Pädagogen, Psychologen, Soziologen und Theologen) in zwei Teile. In Teil I geht es um die theoretische Reflexion der theologischen, gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen, unter denen die konkrete Praxis diakonischer Jugendarbeit stattfindet. Hier finden sich aufschlussreiche Aufsätze über die Geschichte, Theologie und Spiritualität der Diakonie, über gesellschaftliche Herausforderungen wie Armut, soziale Ungleichheit, Bildung und Arbeit sowie über die wichtigsten Handlungsfelder Diakonischer Jugendarbeit (Familie, Gemeinde, kirchliche Verbände, Schule und Pädagogik im Strafvollzug). In Teil II geht es dann um eine fachgerechte Einführung in ausgewählte Praxisfelder Diakonischer Jugendarbeit. Pädagogische Wahrnehmungs- und Handlungskompe-

tenzen sowie die praktische Anwendung von Methoden und Arbeitsweisen werden hier erörtert, und zwar anhand konkreter Herausforderungen Diakonischer Jugendarbeit, wie z. B. Migration, kulturelle Differenzen, Drogen, Gewalt, Bindungsstörungen, Schulverweigerung, ADHS, Rechtsextremismus und Suizid.

Mit diesem Handbuch wollen die Herausgeber und Autoren sich sowohl an Praktiker als auch an Akademiker richten. Daher sind die Artikel auch so verfasst, dass interessierte Laien sie verstehen können. Und trotzdem sind es Publikationen von Experten, die sich jeweils in ihrem Fachbereich mit dem gegebenen Thema professionell auseinandersetzen. Dazu bemerken die Herausgeber einleitend, dass sich durch alle Beiträge ein roter Faden zieht, nämlich das Anliegen, die Herausforderungen Diakonischer Jugendarbeit wahrzunehmen, statt zu stigmatisieren. Auch will man zu überlegtem statt überhastetem Handeln anregen und den Fokus gezielt auf den jeweils spezifischen Problembereich richten, indem man diesen aus möglichst unterschiedlichen Perspektiven analysiert. Das Handbuch ist von daher eine wertvolle Fundgrube zu allen wesentlichen Fragestellungen Diakonischer Jugendarbeit und als Pflichtlektüre für alle zu empfehlen, die junge Menschen besser verstehen und begleiten wollen – spezifisch Praktikern und Theoretikern der Sozialpädagogik, Jugendarbeit, Sozialarbeit sowie allen kirchlichen Mitarbeitern, die mit Jugendlichen zu tun haben.

Wenn man die diesem Handbuch zugrundeliegende Definition Diakonischer Jugendarbeit vor allem aus freikirchlicher Perspektive analysiert, fragt man sich kritisch, ob das Proprium der Diakonie in ihr genügend zum Tragen kommt, vor allem die diakonietheologische Erkenntnis, dass die christliche Gemeinde Subjekt der Diakonie sein soll. Wenn nämlich in der erwähnten Definition die Vorgaben des deutschen Sozialgesetzbuches stark gewichtet werden, dann könnte der Freiraum der christlichen Gemeinde, eigenständige Konzepte Diakonischer Jugendarbeit zu entwickeln, bewusst oder unbewusst eingeschränkt werden, da ein Sozialstaat, wenn auch in abendländischer Tradition, eben doch etwas anderes ist als eine christliche Gemeinde, auch wenn beide im Bereich der Diakonie kritisch-konstruktiv kooperieren.

Heinz Dieter Giesbrecht

Heinz Dieter Giesbrecht: *Mennonitische Diakonie am Beispiel Paraguays. Eine diakonietheologische Untersuchung*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 45, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, kart., 308 S., 19,-

Die vorliegende diakonietheologische Untersuchung geht auf eine an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven von Professor Helge Stadelmann betreute Dissertation zurück. Sie wurde 2008 verteidigt und für die Veröffentli-

chung leicht überarbeitet. Besondere Relevanz gewinnt das Thema vor dem Hintergrund der gegenwärtig in Veröffentlichungen und insbesondere in der (evangelikalen) Blogosphäre geführten Diskussion um Art und Zielsetzung des diakonischen Engagements der (missional-transformatorischen) Gemeinde in die Gesellschaft hinein. Diese lebhaftige Debatte bedarf einer konstruktiv-kritischen Begleitung durch den diakoniewissenschaftlichen Zweig der Praktischen Theologie. Zugleich ist eine Arbeit über mennonitische Diakonie im Kontext Paraguays von besonderem diakoniewissenschaftlichem Interesse, weil das Kolonisationsmennonitentum in Paraguay in für Freikirchen einzigartiger Weise gemeindlich-diakonische Arbeit mit dem Aufbau eines wirtschaftlich starken Gemeinwesens von gesamtstaatlicher Bedeutung verbunden hat, das für den deutschsprachigen Kontext zudem dadurch von besonderem Interesse ist, als die Mennoniten Paraguays deutscher Herkunft sind und sich bis heute diesem Kulturraum in vieler Hinsicht zugehörig fühlen, andererseits aber dem lateinamerikanischen Kontext zugehören, in dem Kirchen sozialetischen Fragestellungen gegenüber schon von der umgebenden Armut her besonders aufgeschlossen sind.

Wie Heinz Dieter Giesbrecht bereits im Titel der Arbeit deutlich macht, geht es ihm um eine diakonietheologische Darstellung und Evaluierung mennonitischer Diakonie in Paraguay. Giesbrecht selbst ist Pastor einer Mennoniten-Brüdergemeinde in Filadelfia / Paraguay und schreibt daher gewissermaßen als „Insider“. Im einführenden Kapitel definiert der Autor zunächst unter Einbeziehung zeitgenössischer diakoniewissenschaftlicher Literatur die Diakonie als „die aus dem christlichen Glauben motivierten und von der christlichen Gemeinde getragenen sozialen Dienste und Aktionen (...), und zwar mit karitativer Ausrichtung, im Sinn von ganzheitlicher Hilfe zur Selbsthilfe und in der Gestalt politischer Diakonie“ (281). Methodisch entscheidet sich Giesbrecht aus guten Gründen für eine „theologisch-normative Analyse mennonitischer Diakonie“ (27). Allerdings wird man sicher fragen dürfen, ob er zu recht bereits von einem Konsens ausgehen kann, wenn er bemerkt, dass innerhalb der Diakoniewissenschaft die Theologie als Leitwissenschaft fungieren müsse.

Die breitere diakonietheologische Diskussion wird besonders von den Ausführungen in Kapitel 2 profitieren. Dort erarbeitet Giesbrecht die diesbezüglich signifikanten Fragestellungen, Konzepte und Handlungsleitlinien. Die wichtigsten theologischen Leitlinien diakonischen Handelns fasst er dabei wie folgt zusammen: „Die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ist die Grundlage zur Förderung der Menschenwürde in der Diakonie. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen setzt voraus, dass in der Diakonie Hilfe zur Selbsthilfe geboten wird. Diakonie in einer gefallen Welt ist aufgerufen, sowohl Betroffenheit zu wecken als auch auf der Hut zu sein vor einer Ideologisierung sozialen Handelns. (...) Die eschatologische Zielperspektive (...) schließt ein, dass gesellschaftliche Transformation mit realistischem Optimismus angestrebt wird“ (281–82).

Die in den ersten beiden Kapiteln erarbeiteten Perspektiven werden in der Folge auf den spezifisch mennonitischen Kontext zugespitzt. Kapitel 3 befragt

repräsentative mennonitische Theologen des 20. und 21. Jhds. hinsichtlich ihrer diakonietheologischen Schwerpunkte und Kriterien. In Kapitel 4 stellt der Autor die interessanten geschichtlichen Hintergründe des Kolonie-Mennonitentums dar, um daraus Schlüsse im Blick auf die Gestaltung diakonischen Handelns innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft zu ziehen.

Die eigentliche diakonietheologische Anwendung findet schließlich in den folgenden drei Kapiteln statt. Hier unterzieht der Verfasser verschiedene diakonische Werke der Kolonie-Mennoniten Paraguays einer eingehenden Analyse. Nach der Untersuchung zweier diakonischer Werke, die sich ausschließlich in gemeindlicher Trägerschaft befinden (Kap. 5), setzt er sich mit zwei Organisationen in gemischter Trägerschaft auseinander, die also sowohl von den Kolonien als zivilen Vereinigungen der Mennoniten als auch von mennonitischen Gemeinden getragen werden (Kap. 6). Abschließend werden Institutionen analysiert, deren Trägerschaft aus sozial interessierten und gemeindlich engagierten Personen besteht, die in diakonischen Vereinen organisiert sind (Kap. 7). Methodisch werden zunächst die Geschichte und das Profil des jeweiligen Werkes beschrieben, „und zwar mit dem Ziel, die Identität, Ausrichtung und Schwerpunkte desselben zu erheben“ (174). Danach stellt der Autor dar, mit welchen Ergebnissen sich die von den Institutionen angestrebten Ziele in der Praxis haben umsetzen lassen. Darauf folgt jeweils eine Bewertung aus diakonietheologischer Sicht, wobei „die in Kapitel 2 genannten diakonietheologischen Aufgabenstellungen und die in Kapitel 3 entfaltenen Grundlinien mennonitischer Diakonietheologie als Maßstab [dienen].“ (174).

Die Untersuchung der diakonischen Initiativen erfolgt anhand von Dokumenten, Protokollen und offiziellen Berichten. Letztlich erhebt Giesbrecht den Anspruch, „die wesentlichen diakonietheologischen Kriterien zur Bewertung mennonitischer Diakonie in Paraguay erhoben zu haben“ (285). Diesem Anspruch wird der Autor mit seiner Arbeit gerecht. In stringenter Weise implementiert er den methodischen Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln“. Dabei sind seine Beobachtungen zur diakonischen Praxis klar, seine diakonietheologischen Einschätzungen nachvollziehbar und seine Handlungsanleitungen folgerichtig. Einschränkend muss jedoch bemerkt werden, dass man sich an einigen Stellen die theologischen Urteile und die Anweisungen zu einer verbesserten Praxis etwas pointierter, umfassender und damit (noch) überzeugender gewünscht hätte. Das – wenn man so will – größte (methodische) Defizit der vorliegenden Arbeit besteht jedoch darin, die konkreten Untersuchungsergebnisse nicht anhand quantitativer oder qualitativer Sozialforschungsmethoden verifiziert zu haben. Man wird dem Autor jedoch zugutehalten müssen, dass ihm selbst bewusst ist, durch die absichtliche Wahl eines breiteren Untersuchungsgegenstandes den ersten Teilschritt des „Sehens“ nur teilweise umgesetzt zu haben.

Für einen großen Teil der Leser wird der spezifische Wert der Arbeit weniger in den Ausführungen zur paraguayenisch-mennonitischen Diakonie liegen als vielmehr im Bereich der diakonietheologischen Grundlagenforschung. Es ist das

Verdienst des Autors, theologische Kriterien zur Entwicklung und Bewertung diakonischer Praxis zusammengetragen, kategorisiert und weiterentwickelt zu haben. In dieser Hinsicht ist die vorliegende Abhandlung ein bedeutsamer Beitrag auf dem Weg hin zur Etablierung einer theologisch reflektierten (und nicht rein pragmatischen) Diakonik innerhalb der Praktischen Theologie. Abschließend sei gesagt, dass mir im Blick auf die eingangs erwähnten Fragestellungen im Spannungsfeld von Diakonie und Missionstheologie vor allem das umstrittene Verhältnis von evangelistischer Verkündigung und sozialem Handeln von Bedeutung zu sein scheint. Auch wenn dies nicht den zentralen Fokus der Arbeit darstellt, so bringt der Autor doch eine hilfreiche, dreifache Verhältnisbestimmung in Erinnerung, die im Kern auf die Konsultation zu Verkündigung und sozialer Verantwortung im Jahr 1982 zurückgeht. Demnach ist sozial-diakonisches Handeln erstens Folge der Evangelisation, zweitens Brücke zur Verkündigung und drittens Partner der Verkündigung. Wenn Giesbrecht in diesem Zusammenhang schlussfolgert, dass „an der Zentralität des Evangeliums festgehalten werden [muss], ohne die begleitenden Zeichen dieses Evangeliums zu vernachlässigen“ (58), so sind damit meines Erachtens die zentralen Parameter für eine fruchtbare diakonietheologische Diskussion zu diesem Thema genannt

Philipp Bartholomä

8. Evangelistik / Missionswissenschaft

Martin Reppenhausen (Hg.): *Konversion zwischen empirischer Forschung und religiöser Kompetenz*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 18, Neukirchen-Vluy: Neukirchener, 2012, kart., 250 S., 24,99

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um einen Sammelband, der auf das internationale Symposium 2011 an der Universität Greifswald mit dem gleichnamigen Titel „Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion“ zurückgeht. Die einzelnen Beiträge spiegeln die interdisziplinäre Sichtweise rund um das Thema Konversion wider und gehen auf die unterschiedlichen Glaubensveränderungen im gesellschaftlichen Kontext ein.

Roland Deines von der Universität Nottingham geht zu Beginn des Buches den biblischen Aspekten von Umkehr, Konversion bzw. Bekehrung nach (13–49). Ausgehend von diesen drei Begrifflichkeiten untersucht er verschiedene Bekehrungsgeschichten im Alten und Neuen Testament. Dabei beschreibt er verschiedene Motive von Bekehrungsgeschichten unter Beachtung von „Sünde und Umkehr“ und geht zum Schluss auf das Wirken Gottes bei der Bekehrung ein. Während die ersten beiden Motive exegetisch und systematisch sehr gut herausgearbeitet sind, fällt die Analyse des „Wirkens Gottes“ etwas kurz aus. Hier zählt

Deines die verschiedenen Stellen auf, die er für ein Wirken Gottes identifiziert hat und die sein Handeln am Menschen, meist durch die Predigt, zeigen. Gerade weil das Handeln Gottes schwer zu identifizieren ist, wäre hier eine weitere Vertiefung hilfreich gewesen.

Der zweite Beitrag kommt von Hijme Stoffels von der Freien Universität Amsterdam, der Konversionserzählungen von Evangelikalen, Katholiken und Muslimen im Internet nachgeht (51–65). Dabei ist Stoffels wichtig, dass seine unterschiedlichen Konversionserzählungen nicht in ein vorgefertigtes deduktives Schema gepresst, sondern in ihrer subjektiven Gültigkeit wiedergegeben werden. Danach werden drei verschiedene Konversionserzählungen systematisiert aufgearbeitet. Stoffels wertet aus und vergleicht dann sechs Gemeinsamkeiten und Differenzen (bspw. heilige Momente, biographische Vorbedingungen oder Gefühle während des Bekehrungserlebnisses) der einzelnen Erzählungen. Gerade der Vergleich der drei unterschiedlichen religiösen Richtungen ist spannend zu lesen und zeigt überraschende Gemeinsamkeiten auf. Hilfreich wäre ein methodischer Einblick in die Erhebung und Analyse der Daten gewesen. – Der folgende Beitrag von Anna-Konstanze Schröder von der Universität Greifswald greift die Greifswalder Konversionstypologie auf in dem Beitrag „Die persönliche Konversionserfahrung und das kirchliche Angebot“ (67–87). Dabei nimmt sie die Ergebnisse der Greifswalder Studie „Wie finden Erwachsene zum Glauben?“ (Neukirchen-Vluyn 2010) auf und untersucht sie auf drei Betrachtungsebenen: (1) die kirchlichen Angebote; (2) ob spezifische Sozialisationserfahrungen vorausgehen; und (3) ob es ein bestimmtes Konversionserleben gibt. Neben der guten methodischen Beschreibung und Reflexion zeigen die Ergebnisse, dass alle drei Betrachtungsebenen miteinander korrelieren und wegen der Komplexität der Fragestellung schwer in Typologien zu erfassen sind. Eine wichtige Studie, der man jetzt eine qualitative Vertiefung wünschen würde, um die jeweiligen Motive der Zielpersonen herauszufinden! – Johannes Zimmermann, ebenfalls von der Universität Greifswald, fragt im darauf folgenden Beitrag (89–107), ob jede Glaubensveränderung schon Konversion sei und unterscheidet zwischen theologischen und sozialwissenschaftlichen Interessen unter dem Titel „Sind Glaubensveränderungen schon Konversation? Eine kritische Reflexion zum Konversionsbegriff“. Zimmermann geht von den sechs religionssoziologischen Merkmalen von Pollack und der theologischen Definition des Missionswissenschaftlers Wrogemann aus und ergänzt diese durch die Reflexionen von Baumann-Neuhaus zum Thema Lebensübergabe. Die unterschiedlichen Ansätze nimmt Zimmermann auf und setzt sie in Korrelation mit der schon erwähnten Studie „Wie finden Erwachsene zum Glauben?“. Daraus erwachsen vier Erkenntnisse, die eine Brücke schlagen zu dem von Deines bearbeiteten Themenkreis Umkehr, Konversion und Bekehrung und es folgt die Feststellung, dass „Glaubensveränderungen“ ein inhaltlich weiterer Begriff ist als „Konversion“, der sich gerade mit den biographischen Prozessen der Menschen im landeskirchlichen Kontext gut verträgt. – Daniel Jeyaraj von der Hope University, Liverpool, geht danach den Konversi-

onserfahrungen im indischen Kontext nach unter dem Titel „Gegenwärtige Fragen und Konsequenzen religiöser Bekehrungen in Indien. Eine missionswissenschaftliche Analyse“ (109–125). Ausgehend von einigen wichtigen Vorverständnissen zur indischen Kirchengeschichte legt Jeyaraj den Schwerpunkt seiner Untersuchung auf die Frage nach den Konsequenzen von Bekehrung im indischen Kontext. Trotz staatlicher Religionsfreiheit erleben viele Inderinnen und Inder, die sich zum Christentum bekehren, eine Benachteiligung. Jeyaraj setzt sich sowohl mit den Vorurteilen innerhalb der indischen Gesellschaft als auch mit den verschiedenen Bekehrungsmöglichkeiten (bspw. mit und ohne Taufe, mit Eingliederung in die Kirche und ohne) aus Sicht der christlichen Tradition Indiens auseinander. Dies gibt einen sehr interessanten Blick in die Fragestellung, was Bekehrung denn sei, da der interkulturelle Kontext eine wichtige Erweiterung des westlichen Verständnisses von Bekehrung darstellt.

Martin Reppenhagen gibt danach einen Überblick über den Wandel der Konversionsverständnisse aus missionswissenschaftlicher Sicht (127–146). In drei Punkten skizziert Reppenhagen vom traditionellen Bekehrungsverständnis (von Nikolaus Graf von Zinzendorf bis Lesslie Newbigin) über die Bedenken gegen genau diese Meinung (Imperialismus, Dialog „Reichschristentum“ etc.) bis zu dem Thema, dass Bekehrung den anstößigen Charakter christlicher Mission ausmache, die wesentlichen Punkte aus missionswissenschaftlicher Sicht. Dies gibt einen guten Überblick, der bei der eingeschränkten Seitenzahl natürlich noch ergänzt werden könnte. – Christine Lienemann-Perrin von der Universität Basel geht im nächsten Beitrag auf den Einfluss der gesellschaftlichen Veränderungen auf die Konversion und Re-Konversion ein (147–163). Lienemann-Perrin beginnt mit einer kurzen Analyse der verschiedenen Postmodernen, da diese für das Verständnis des Phänomens Konversion in ihrem Kontext wichtig sind. Ausgehend von der Sicht von Konvertiten und Akteuren der Glaubensweitergabe (Converters), versucht sie ein gemeinsames Verständnis der Konversion im postmodernen Kontext zu beschreiben und kommt auf vier wesentliche Ergebnisse: (1) die Wichtigkeit von Menschenrechten; (2) die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; (3) die Diskussion um die rechtliche Frage, ob es ein Recht gibt, Religionsgemeinschaften zu verlassen; und (4) den Umgang mit gescheiterten Konversionen. Lienemann-Perrin greift viele wichtige und auch unbequeme Fragen auf und lädt ein, über Vorwürfe und Ansprüche bei diesem herausfordernden Thema weiter nachzudenken – nicht nur auf individueller, sondern gerade auf gesellschaftspolitischer Ebene. – Henning Wrogemann von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal unterscheidet anschließend zwischen katalytischer und kommunikativer Konvivenz und fragt, inwieweit der Milieuhintergrund einen Einfluss auf die Konversion hat (164–184). Wrogemann nimmt den Begriff Konvivenz von Sundermann auf, unterscheidet zwischen katalytischer und kommunikativer Konvivenz und stellt dies dann in den deutschen Kontext. Danach stellt er die Frage, was dies für die Konversionsforschung bedeutet und welche ritualisierten Formen dabei festzustellen sind. Dabei stellt er fest, dass viele Konversi-

onsbegriffe zu eng gefasst und dadurch schwer anwendbar sind, sowohl im internationalen Kontext als auch in den verschiedenen gesellschaftlichen Milieus. Interessant am Vorgehen Wrogemanns sind der internationale Ausgangspunkt und die Anwendung der Resultate auf den deutschen Kontext; dies zeigt einige „blinde Flecke“ in der deutschen Konversionsdebatte auf. – Stephan Bevans von der Catholic Theological Union Chicago fragt im vorletzten Beitrag nach dem Kontextbezug von Konversion und dem Einfluss von Kultur und Kirche (185–204). Nachdem Bevans seine drei Schlüsselbegriffe definiert hat, stellt er vier Schlüsselstatements auf: (1) Es gibt keine Konversion ohne Kultur; (2) vielleicht gibt es keine Konversion ohne Kirche; (3) es gibt keine Kirche ohne Konversion; und (4) die Kirche ist eine Schule der Konversion. Daraufhin diskutiert Bevans die einzelnen Statements offen und will dadurch zum Nachdenken und Mitdiskutieren anregen, ohne selbst klare Antworten zu geben. Dies ist anregend und fordert die Leserschaft selbst heraus.

Den Abschluss des Sammelbandes macht Michael Herbst mit einem Beitrag über „Konversion und Gemeindeaufbau“ (205–229). Herbst diskutiert auch die Frage, ob Kirche Konversion braucht, geht dabei auf die missionswissenschaftliche Debatte von „churchless faith and insider movements“ ein und stellt verschiedene Ansätze vor (zum Beispiel Streibs interessante Dekonversionsstudie oder die Willow Creek Reveal-Studie). Am Ende setzt er seine Erkenntnis in einen praktisch-theologischen Zusammenhang und fordert auf, diesem Thema mutig zu begegnen, da es ein für die Kirche zu wichtiges Thema ist, als dass darüber geschwiegen werden dürfte.

Insgesamt erweist sich dies als ein interessantes Buch und als wichtiger Forschungsbeitrag zu einem komplexen und immer noch nicht ausreichend erforschten Thema. Schade, dass es kein Literaturverzeichnis gibt, so dass man die vielen Quellen mühsam aus den Fußnoten heraussuchen muss. Im Ergebnis ist die Studie ein reichhaltiges Plädoyer für einen schwierigen Begriff und ein anregendes und empfehlenswertes Lesevergnügen.

Tobias Faix

Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Internetseite des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: www.afet.de/jahrbuch.htm

Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz im Umfang von maximal 20 Seiten (etwa 11.000 Wörter, einschl. Anmerkungen) mit einer deutschen *und* einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden (juerg.buchegger@fegbuchs.ch). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Satz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn, ²2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. www.buchhandel.de):
geb., VIII, 484 S., Abb., 49,-

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte werden durch Komma getrennt.

Aufsätze werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt. Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buch- oder Aufsatztitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Beispiel: Müller, *Wende*, 220 oder: Müller, 1998, 220. – Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihenangaben nur die abgekürzten Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin: de Gruyter, ²1992. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet, biblische Bücher nach RGG⁴. Schreiben Sie im Aufsatztext die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

Rezensionen

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Rezensionen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²2001

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETH 26, 2012, S. 229). 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 evangelikalischen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen, der Umfang ist auf 1.000 Wörter begrenzt. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 26 (2012) im Überblick

- Allemann, Andreas: *Der dreieine Gott und die Religionen. Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus* (Peter Müller): S. 293
- Balode, Dace: *Gottesdienst in Korinth* (Boris Paschke): S. 270
- Baltes, Guido: *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien* (Jacob Thiessen): S. 261
- Baumert, Manfred: *Natürlich – übernatürlich. Charismen entdecken und weiterentwickeln* (Markus Liebelt): S. 358
- Beck, Stephen: *Smart builder. A God-centered Spirituality in a Me-centered World* (Philipp Bartholomä): S. 359
- Bee, Jacqueline: *Das erste Paar und die Postmoderne. Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart* (Paul Kleiner): S. 296
- Berger, Klaus: *Kommentar zum Neuen Testament* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 266
- Bonnet, Corrinne / Niehr, Herbert: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II. Phönizier, Punier, Aramäer* (Herbert H. Klement): S. 233
- Braune-Krickau, Tobias / Ellinger, Stephan (Hg.): *Handbuch Diakonische Jugendarbeit* (Heinz Dieter Giesbrecht): S. 366
- Chilton, Bruce / Bock, Darrell L. (Hg.): *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature* (Eckhard J. Schnabel): S. 257
- Deines, Roland / Herzer, Jens / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.): *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (Eckhard J. Schnabel): S. 278
- Dietrich, Walter: *Samuel. 1Sam 1–12* (Herbert H. Klement): S. 243
- Doering, Lutz / Waubke, Hans-Günther / Wilk, Florian (Hg.): *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (Volker Rabens): S. 280
- Ehlert, Thomas: *Das Buch Haggai* (Walter Gisin): S. 249
- Faix, Tobias / Wiedekind, Anke: *Mentoring – das Praxisbuch. Ganzheitliche Begleitung von Glaube und Leben* (Anne Tevs): S. 362
- Fant, Clyde E. / Reddish, Mitchell G.: *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible through Archaeological Artifacts in World Museums* (Helmuth Pehlke): S. 237
- Felmy, Karl Christian: *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart* (Jochen Eber): S. 299

- Flüchter, Sascha: *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neustamentlichen Literatur* (Siegbert Riecker): S. 275
- Giesbrecht, Heinz Dieter: *Mennonitische Diakonie am Beispiel Paraguays. Eine diakonietheologische Untersuchung* (Philipp Bartholomä): S. 368
- Goetz, Hans-Werner: *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*, Teil I, Band 1: *Das Gottesbild* (Lutz E. v. Padberg): S. 317
- Greschat, Martin: *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)* (Jan Carsten Schnurr): S. 335
- Grosse, Sven: *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen; Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift* (Andreas Hahn): S. 301
- Hausoul, Raymond R.: *Das Buch Maleachi* (Walter Gisin): S. 249
- Hempelmann, Heinzpeter / Herbst, Michael: *Vom gekreuzigten Gott reden. Wie wir Passion, Sühne und Opfer heute verständlich machen können* (Heinrich Derksen): S. 356
- Hempelmann, Heinzpeter: *Wirklich auferstanden! Historische und philosophische Argumente für den Osterglauben* (Christian Herrmann): S. 304
- Hermelink, Jan: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche* (Stefan Schweyer): S. 346
- Hilbrands, Walter (Hg.): *Sprache lieben – Gottes Wort verstehen. Beiträge zur biblischen Exegese* (Walter Gisin): S. 251
- Hille, Rolf (Hg.), *Renaissance des Atheismus? Eine Auseinandersetzung mit der aktuellen Religionskritik; Bericht von der 16. Studienkonferenz des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (AfeT), 23.–26. August 2009 in Bad Blankenburg* (Siegbert Riecker): S. 305
- Höschele, Stefan: *Interchurch and Interfaith Relations. Seventh-day Adventist Statements and Documents* (Jens-Oliver Mohr): S. 338
- Jungbluth, Rüdiger: *Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament* (Christian Kupfer): S. 255
- Kessler, Rainer: *Maleachi* (Heiko Wenzel): S. 253
- Klauck, Hans-Josef u. a. (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Bd. 3: Athena – Birkat ha-Minim* (Walter Hilbrands): S. 229
- Kortzfleisch, Leoni von / Kortzfleisch, Albrecht von: *Szenen der Bibel. Antike holländische Fliesen sehen und verstehen* (Lutz E. v. Padberg): S. 315
- Kummer, Joachim: *Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 307
- Küng, Hans: *Jesus* (Manfred Baumert): S. 287
- Kupfer, Christian: *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste. Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22–17:7 und Numeri 11:1–20:13* (Stefan Kürle): S. 241

- Lieburg, Fred van (Hg.): *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe* (Klaus vom Orde): S. 324
- Lyu, Eun-Geol: *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht* (Wilfrid Haubeck): S. 273
- Meyer-Blanck, Michael: *Gottesdienstlehre* (Helge Stadelmann): S. 353
- Mißfeldt, Antje (Hg.), Gottfried Arnold: *Radikaler Pietist und Gelehrter. Jubiläumsgabe von und für Dietrich Blaufuß und Hanspeter Marti* (Klaus vom Orde): S. 329
- Möller, Lennart: *Die Akte Exodus. Neue Entdeckungen über den Auszug aus Ägypten* (Walter Hilbrands): S. 234
- Müller, Peter: *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie* (Werner Neuer): S. 310
- Öhler, Markus (Hg.): *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (Christoph Stenschke): S. 264
- Ott, Katrin: *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament* (Heiko Wenzel): S. 247
- Reents, Christine / Melchior, Christoph: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 344
- Reiser, Marius: *Der unbequeme Jesus* (Manfred Baumert): S. 285
- Reppenhausen, Martin (Hg.): *Konversion zwischen empirischer Forschung und religiöser Kompetenz* (Tobias Faix): S. 371
- Reppenhausen, Martin: *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Die Diskussion um eine ‚Missional Church‘ in den USA* (Stefan Schweyer): S. 350
- Schäufele, Wolf-Friedrich: *„Defecit Ecclesia“. Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters* (Klaus vom Orde): S. 320
- Schenker, Adrian: *Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen* (Heinrich von Siebenthal): S. 231
- Schneider, Hans, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Der radikale Pietismus* (Klaus vom Orde): S. 326
- Schnurr, Jan Carsten: *Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848* (Ulrike Treusch): S. 333
- Schüle, Andreas: *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Helmuth Pehlke): S. 238
- Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 341
- Uhlig, Torsten: *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (Richard Schultz): S. 245
- Von Wahlde, Urban C.: *The Gospel and Letters of John* (Philipp Bartholomä): S. 268

Wagner, Jochen: *Die Anfänge des Amtes. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur* (Fritz Röcker): S. 282

Weiß, Helmut: *Seelsorge – Supervision – Pastoralpsychologie* (Thomas Richter): S. 364

Wolter, Michael: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Detlef Häußer): S. 290

Anschriften

- Dr. theol. et lic. phil. hist. Andreas ALLEMANN, Turmatthof, CH-6370 Stans,
allemann@gmx.ch
- Past. Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Rheinstr. 26, D-76829 Landau,
Annaphil.bartholomae@web.de
- Doz. Dr. Manfred BAUMERT, M.A.; Kaltenbergstr. 23, D-75031 Eppingen,
baumert@mowb.de
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,
j.buchegger@datacomm.ch
- Heinrich DERKSEN, Schulleiter (BSB Bonn), Viehdriift 28, D-51147 Köln,
dersen@gmx.de
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Evang. Pfarramt, Abendröte 56, D-68305 Mannheim,
Eber@gmx.info
- Doz. Dr. Tobias FAIX, Marburger Bibelseminar, Schwanallee 57, D-35037 Mar-
burg, faix@mbs-campus.de
- Pfr. Rüdiger FUCHS, Eutiner Str. 6, D-23738 Lensahn/OH,
pastor.fuchs@freenet.de
- Past. Dr. Heinz Dieter GIESBRECHT, Filadelfia 636, 9300 Fernheim, Paraguay,
hdgiesbrecht@gmail.com
- Pfr. Walter GISIN, Weierbachstr. 17, CH-8193 Eglisau, walgis@gmx.ch
- Dr. habil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,
www.graf-stuhlhofer.at
- Pfr. Thomas HAFNER, Im Eigen 7, CH-9542 Münchwilen, Schweiz,
hafner@email.com
- Doz. Dr. Andreas HAHN, ul. Knignicka 2, PL-54-311 Wrocław, a.hahn@ewst.pl
- Doz. Dr. Wilfrid HAUBECK, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 23,
D-35716 Dietzhölztal, Haubeck@th-ewersbach.de
- Prof. Dr. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
D-35039 Marburg
- Bibliotheksrat Dr. Christian HERRMANN, Württembergische Landesbibliothek,
Postfach 105441, D-70047 Stuttgart, herrmann@wlb-stuttgart.de
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Rektor Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8400 Winterthur,
dpkleiner@gmx.ch

- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel,
HHKlement@t-online.de
- Past. Dr. Christian D. KUPFER, Gartenbachstr. 13, D-42899 Remscheid,
cdkupfer@t-online.de
- Doz. Dr. Stefan KÜRLE, C.P. 37, 86.600-000 Rolândia, Brasilien,
kuerle@gmx.de
- Past. Dr. Markus LIEBELT, Spittelstr. 10, D-78056 VS-Schwenningen,
Markus.Liebelt@t-online.de
- Dr. phil. Andreas LOOS, Chrischonarain 201, CH-4126 Bettingen,
andreas.loos@chrischona.ch
- Past. Jens-Oliver MOHR, Dipl.-Theol., Mühlbergstr. 52, D-71384 Weinstadt,
jens.mohr@arcor.de
- Pfr. Dr. Peter MÜLLER, Juchstrasse 3, CH-5726 Unterkulm,
peter_muellerschmid@gmx.net
- Doz. Dr. Werner NEUER, Dorfstraße 17, D-79597 Schallbach,
drneuer@t-online.de
- Doz. Dr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, An Schmette Lenned 3,
D-41812 Erkelenz, ra.neuschaefer@t-online.de
- Doz. Dr. Klaus vom ORDE, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu
Leipzig, Reilstraße 40, D-06114 Halle (Saale), klausvomorde@gmx.de
- Prof. Dr. Lutz E. von PADBERG, Universität Paderborn, Freie Theologische
Hochschule Gießen, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel,
Lutz.v.Padberg@gmx.de
- Dr. Boris PASCHKE, Postdoc, Evangelische Theologische Faculteit Leuven, Sint-
Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Prof. Dr. Helmuth PEHLKE, Southwestern Baptist Theological Seminary, Ft.
Worth / Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5–7,
D-35394 Gießen, pehlke@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Markus PRINTZ, Liebenzeller Str. 12, D-75365 Calw,
mclprintz@gmx.de
- Doz. Dr. Volker RABENS, Ruhr-Universität Bochum / Lehrstuhl für Exegese und
Theologie des Neuen Testaments, GA 8/62, Universitätsstr. 150,
D-44780 Bochum, volkr.rabens@rub.de
- Thomas RICHTER, M.A., Vorsitzender Württ. Christusbund, Neckarstr. 15,
D-71334 Waiblingen, trichter@christusbund.de
- Doz. Dr. Siegbert RIECKER, Brunnenweg 2, D-74599 Wallhausen,
Siegbert.Riecker@gmx.de
- Dr. Fritz RÖCKER, Riegeläckerstr. 61/1, D-75365 Calw

- Prof. Dr. theol. Dr. phil. Thomas SCHIRRMACHER, Friedrichstr. 38,
D-53111 Bonn, drthschirmmacher@me.com
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity Evangelical Divinity School, 2065 Half
Day Road, Deerfield, IL 60015, USA, eckhard.schnabel@gmail.com
- Doz. Dr. Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-
naustraße 5–7, D-35394 Gießen, schnurr@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Richard L. SCHULTZ, Wheaton College, 501 College Avenue, Wheaton,
IL 60187, U.S.A., Richard.Schultz@wheaton.edu
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule, Müh-
lestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, stefan.schweyer@sthbasel.ch
- Prof. Dr. Heinrich von SIEBENTHAL, Grabenring 31, CH-4123 Allschwil,
siebenthal@fthgiessen.de
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule, Rathe-
naustr. 5–7, D-35394 Gießen, Stadelmann@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest,
Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt, Stenschke@wiedenest.de
- Anne TEVS, M.A., Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, tevs@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Jacob THIESSEN, Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel,
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, jacob.thiessen@sthbasel.ch
- Doz. Dr. Ulrike TREUSCH, CVJM-Kolleg & CVJM-Hochschule, Hugo-Preuß-
Str. 40, D-34131 Kassel, treusch@cvjm-hochschule.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER, Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden,
weber-lehnherr@sunrise.ch
- Christian WEISER, c/o Pfr. Dr. Jochen Eber, Abendröte 56, D-68305 Mannheim,
redaktion@afet.de
- Prof. Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathe-
naustr. 5–7, D-35394 Gießen, wenzel@fthgiessen.de

