

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Aufsätze

*Carsten Claußen/Dirk Sager: Das Verhältnis von Christentum und Judentum – Eine Änderung in der „Rechenschaft vom Glauben“ erläutert* 107

*Darius Müller: Die Editio Critica Maior des Neuen Testaments – Beschreibung und Reflexion* 127

Rezension 152

## PREDIGTWERKSTATT

Jann-Hendrik Weber: Vom armen Reichen. Predigt über Lukas 12, 16-19 143

Kommentar zur Predigt von Jann-Hendrik Weber zu Lukas 12, 16-19 (Sebastian Straßburger) 147

ISSN 1431-200X

**2020 • Heft 3**

44. JAHRGANG

## Einführung

Die Aufsätze, die wir in diesem Heft abdrucken, lassen sich nur schwer unter ein Thema fassen. Beide haben ihre je besondere Bedeutung und nehmen wichtige Themen in den Blick. Der Aufsatz „Das Verhältnis von Christentum und Judentum. Eine Änderung in der Rechenschaft vom Glauben erläutert“ wurde von zwei Professoren der Theologischen Hochschule Elstal verfasst: PROF. DR. CARSTEN CLAUSSEN, Professor für Neues Testament, und PROF. DR. DIRK SAGER, Professor für Altes Testament. Beide sind Mitglieder im „Fachkreis Christen und Juden“ des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG), der die Änderung des Artikels zum Verhältnis von Christen und Juden im Glaubensbekenntnis („Rechenschaft vom Glauben“) dieser Bundesgemeinschaft angeregt und in Kooperation mit dem Kollegium der Theologischen Hochschule Elstal erarbeitet hat. Die Autoren zeichnen die Geschichte der Haltung des BEFG zum Judentum seit 1945 kritisch nach und begründen und erläutern die Neuformulierungen des Artikels.

DARIUS MÜLLER, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Septuaginta- und biblische Textforschung an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal/Bethel, führt mit seinem Aufsatz „Die Editio Critica Maior des Neuen Testaments“ in die aktuelle Editionsarbeit der neutestamentlichen Textforschung ein. Der Aufsatz bietet zugleich einen intensiven Einblick in die Werkstatt und sorgfältige Arbeit dieses besonderen theologischen Wissenschaftszweiges zur Arbeit an der Textgeschichte und Rekonstruktion des griechischen Ausgangstextes des Neuen Testaments.

Die Predigtwerkstatt hat eine Predigt über Lukas 12, 16-19 zur Grundlage, die JANN-HENDRIK WEBER, Jugendpastor im Gemeindejugendwerk Nordwestdeutschland (BEFG) beim Abschlussgottesdienst des Micha-Netzwerk-Treffens in Oldenburg gehalten hat. Die Predigt über den „armen Reichen“ wird kommentiert von SEBASTIAN STRASSBURGER, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Garmisch-Partenkirchen.

An dieser Stelle soll diesmal auch ein herzlicher Glückwunsch stehen. Er gilt dem langjährigen Schriftleiter (1991-2007) des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS, PROF. DR. UWE SWARAT, der im September 2020 seinen 65. Geburtstag feiert. Durch seine herausgeberischen Tätigkeiten und mit seinen zahlreichen eigenen Veröffentlichungen bringt er sehr engagiert freikirchliche Theologie in den akademischen Diskurs ein. Gottes Segen für ihn und seine Arbeit weiterhin!

*Michael Kießkalt* (Schriftleitung)

# Das Verhältnis von Christentum und Judentum

## Eine Änderung in der „Rechenschaft vom Glauben“ erläutert

---

### Einleitung

Am 31. Mai 2019 wurde auf der Bundesratstagung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. (BEFG) in Kassel eine Änderung des fünften Abschnitts im ersten Hauptteil der „Rechenschaft vom Glauben“ (RvG),<sup>1</sup> dem seit 1977/78 maßgeblichen Bekenntnistext der deutschsprachigen Baptisten, mit großer Mehrheit verabschiedet. In diesem Abschnitt des Bekenntnisses geht es um das Verhältnis von Christentum und Israel bzw. Judentum.<sup>2</sup>

Erarbeitet wurde der neue Abschnitt RvG I,5 federführend durch den Fachkreis Christen und Juden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Dieser wurde im Jahr 2014 auf Initiative von Dr. Michael Rohde, damals Professor für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Elstal, und Pastor Friedrich Schneider, seinerzeit Referent für Theologie, Gemeinde und Gesellschaft in der Bundesgeschäftsstelle des BEFG ins Leben gerufen.<sup>3</sup> Bereits auf dem zweiten Treffen des Fachkreises am 8. Juli 2014 in Hamburg wurde die Entscheidung getroffen, einen Vorschlag für eine neue Fassung von Abschnitt RvG I,5 zu erarbeiten. Der bisherige Wortlaut war nämlich im Blick auf die Frage der Bundestreue Gottes zu Israel nicht eindeutig zu verstehen, da er zwar einerseits von der bleibenden Bundestreue Gottes zu Israel, andererseits aber von der Ablösung des alten durch den neuen Bund Gottes mit der Kirche sprach. Vor dem Hintergrund einer gewachsenen Sensibilisierung in diesen und anderen Fragen im christlich-jüdischen Dialog der letzten Jahrzehnte bestand das Ziel der Überarbeitung darin, jeglichen Anschein einer Ersetzungstheologie (Substitution) auszusräumen. Dabei wurde gleichzeitig beschlossen,

---

<sup>1</sup> Der aktuelle Text der RvG findet sich unter URL: [https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Rechenschaft\\_vom\\_Glauben\\_-\\_Stand\\_31.05.2019.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Rechenschaft_vom_Glauben_-_Stand_31.05.2019.pdf) (abgerufen am 16.05.2020). Die Rechenschaft vom Glauben ist auch das Bekenntnis des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich und des Bundes Schweizer Baptistengemeinden.

<sup>2</sup> In diesem Beitrag werden die Begriffe „Israel“ und „Judentum“ verwendet. Dabei wird unter „Israel“ vornehmlich die heilsgeschichtliche Größe des erwählten Gottesvolkes verstanden, die nur bedingt dem modernen Staat Israel entspricht. Die Bezeichnung „Judentum“ bezieht sich auf die traditionelle und gegenwärtige jüdische Religionsgemeinschaft.

<sup>3</sup> Das erste Treffen des Fachkreises fand am 28. Februar 2014 in Hannover statt.

inhaltliche Änderungen nur soweit unbedingt geboten vorzunehmen. Nachdem der Fachkreis einen ersten Änderungsvorschlag erarbeitet hatte, beteiligte sich im Zeitraum 2017-2018 auch das Kollegium der Theologischen Hochschule Elstal<sup>4</sup> intensiv an der Beratung und Überarbeitung der Neufassung. So konnte schließlich auf dem Bundesrat 2018 in einem Forum der neue Text mit einer größeren Zahl von Gemeindevertretern und -vertreterinnen und anderen interessierten Personen beraten werden. Rückmeldungen erreichten den Fachkreis auch von jüdischer Seite, namentlich von Dr. Gábor Lengyel, Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde *Etz Chaim* (Hannover), der als Gast an einer der Sitzungen des Fachkreises teilnahm, sowie weiteren Einzelpersonen und vom Theologischen Ausschuss des Präsidiums des BEFG. Nach diesem intensiven Beratungsprozess wurde schließlich der im zweiten Abschnitt dieses Artikels vorzustellende Text vom Präsidium dem Bundesrat zur Abstimmung vorgelegt und zur Abstimmung gestellt.<sup>5</sup> Mit diesem Beschluss kommt eine sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten vollziehende theologische Neuorientierung hinsichtlich der baptistischen Sicht auf das Judentum zu einer klärenden Vertiefung, auch wenn damit längst nicht alle Fragen beantwortet sind. Der vorliegende Beitrag will daher als eine Art Standortbestimmung gelesen werden: Was haben wir erreicht? Wo stehen wir heute? Welche Herausforderungen liegen vor uns? Um besser nachvollziehen zu können, welchen Weg der Baptismus in seinem Verhältnis zum Judentum gegangen ist, wird in einem ersten Teil der geschichtliche Bogen seit dem Zweiten Weltkrieg bis zur Jahrtausendwende geschlagen. Der zweite Teil blickt nach vorn und legt dabei einen besonderen Schwerpunkt auf die Öffnung des gegenwärtigen Standes im Lichte der eschatologischen Perspektive.

---

<sup>4</sup> Die Autoren dieses Beitrags waren als Mitglieder des Fachkreises auch über diesen Zeitraum hinaus an der Erarbeitung der Neufassung beteiligt. Alle Abschnitte dieses Aufsatzes sind im Dialog der beiden Autoren miteinander entstanden, die sich jedoch im Teil 1 (Sager) und im Teil 2 (Claußen) jeweils stärker eingebracht haben. Für wichtige Rückmeldungen und Anregungen danken die beiden Autoren ihrem Kollegen Prof. Dr. Uwe Swarat. Die Verantwortung für den vorliegenden Beitrag verbleibt jedoch selbstverständlich bei den Autoren.

<sup>5</sup> Der Antrag des Präsidiums lautete: „Das Präsidium des Bundes macht sich einen Antrag des Fachkreises Christen und Juden zu eigen und beantragt die Änderung des Abschnitts 5 im Teil 1 der Rechenschaft vom Glauben.“ Das „amtliche Protokoll der Bundesratstagung in Kassel vom 29. Mai bis 1. Juni 2019“ in der Fassung vom 12. Juli 2019 vermerkt auf S. 24: „Der Antrag wird mit vier Nein-Stimmen bei acht Enthaltungen mehrheitlich angenommen.“ Da es sich bei der Rechenschaft vom Glauben auch um einen mit dem Bund Schweizer Baptistengemeinden und dem Bund der Baptistengemeinden in Österreich gemeinsamen Bekenntnistext handelt, wurden auch die Leitungen dieser Bünde durch die Bundesgeschäftsführung des BEFG über die laufenden Beratungen informiert. Wegen der COVID-19-Pandemie konnten die entsprechenden Zusammenkünfte und Abstimmungen der schweizerischen und österreichischen Leitungsgremien über die Änderungen der RvG jedoch bis zum Erscheinungstermin dieses Aufsatzes nicht erfolgen.

## Teil I: Geschichtlicher Hintergrund

### a) Baptistische Theologie „nach Auschwitz“?

Welche konkreten Einstellungen gegenüber dem Judentum in den Jahren nach Ende des Zweiten Weltkrieges im deutschen Baptismus vorherrschend waren, lässt sich nur schwer beurteilen. Theologisch reflektiert wurde diese Frage damals jedenfalls nicht, auch nicht angesichts der Ermordung von sechs Millionen Juden in den NS-Vernichtungslagern, von deren Konsequenz und Systematik die Öffentlichkeit erst nach dem Krieg in vollem Umfang erfuhr, aber dennoch kaum wahrhaben wollte. Baptisten in Deutschland verhielten sich weitgehend so wie die deutsche Gesellschaft in der unmittelbaren Nachkriegszeit generell: „Über die Juden wurde geschwiegen.“<sup>6</sup> Entsprechend kann man nicht von einer baptistischen Theologie „nach Auschwitz“ reden – es gab sie nicht, jedenfalls nicht in den ersten Nachkriegsjahrzehnten. Die von einzelnen baptistischen Vertretern vorgetragene zaghaften Erklärungen stellen zwischen der Schuld, „die unser Volk durch die Gewaltherrschaft der vergangenen Jahre auf sich geladen hat“<sup>7</sup> und den vorherrschenden, teils antisemitischen, teils antijudaistischen, Haltungen keinen direkten Zusammenhang her. Wenn man bedenkt, dass es runde drei Jahrzehnte dauerte, bis in baptistischen Stellungnahmen „die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden“<sup>8</sup> explizit zur Sprache kam, muss man annehmen, dass Sichtweisen auch nach 1945 weiterwirkten, die in der Zeit des Nationalsozialismus (nicht nur) unter deutschen Baptisten verbreitet waren: eine Trennung zwischen nachbiblischer jüdischer Religion und Christentum, welches sich zwar auf die gleichen Schriften wie das Judentum bezieht, diese aber ganz für sich vereinnahmt. Diese Sichtweise wurde kaum hinterfragt, aber kräftig genährt. Als besonders krasses Beispiel dazu mögen einige Stichworte dienen, die der Prediger Richard Diabo im April 1936 während der Brüdertage in Dortmund als Mitschrift eines Vortrages des Gelsenkirchener Predigers Karl August Hahne<sup>9</sup> in sein Notizbuch eintrug: „Verflochtenheit von Judentum und Christentum sind nur äußerlich und nicht wesentlich. Können Trennstrich zwischen beiden ziehen. Uns interessiert nicht die Minderwertigkeit der jüdischen Rasse! [...] Gen 9, 25-27, Rassenlinie ist

<sup>6</sup> JÄHNER, HARALD: *Wolfszeit. Deutschland und die Deutschen 1945-1955*, Berlin 2019, 381.

<sup>7</sup> Jakob Meisters Grußwort der deutschen Delegation auf dem BWA-Kongress in Kopenhagen 1947, in: SZOBRIES, HEINZ: *Schuldbekennnisse aus dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und anderen Kirchen in Deutschland nach 1945. Zeugnisse von Schwachheit und Kraft beim Einstehen für die eigene Vergangenheit* (Baptismus-Dokumentation 3), Elstal 2017, 54.

<sup>8</sup> So formuliert im sog. Hamburger Schuldbekennnis von 1984, SZOBRIES, a. a. O. 65.

<sup>9</sup> Karl August Hahne (1906-1982), ursprünglich Lutheraner, eignete ein ausgeprägtes Amtsverständnis, das dem baptistischen Prinzip des Allgemeinen Priestertums entgegenstand. Er war Prediger in der Baptistengemeinde Gelsenkirchen (1931-1955), trat aber 1955 wieder zurück in die ev.-luth. Kirche und wurde Pfarrer. Den zitierten Vortrag hatte Hahne bereits 1935 als Predigt in der Baptistengemeinde Gelsenkirchen gehalten.

auch biblisch. Israel sollte sich nicht mit anderen Völkern vermischen. Juden sind nicht erwählt uns zu regieren. [...] A. Test. ist kein Judenbuch – auch wir verehren es als Gottes Wahrheit – Kein Verdienst und Leistung der Juden! Talmud stimmt mit Judentum überein, aber nicht A. T. [...] Christus ist nicht die Blüte der jüdischen Nation.“<sup>10</sup> Hahnes offen rassistische Israeltheologie „ist im Blick auf den bisherigen baptistischen Quellenstand exzeptionell. Wie weit dieses Gedankengut – womöglich in abgeschwächter Form und hinsichtlich ihrer leitenden Motive – in den Gemeinden verbreitet war, lässt sich bislang nicht eruieren.“<sup>11</sup> Dass das Judentum mit dem Christentum „nur äußerlich und nicht wesentlich“ verbunden sei, dürfte aber unreflektierte allgemeine Anschauung, selbst über die Zeit nach der NS-Herrschaft hinaus gewesen sein. Auch gegen die rassistische Sichtweise hat es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum Widerstand gegeben. Hans Luckey (1900-1976), beispielsweise, ab 1929 Dozent des Theologischen Seminars in Hamburg und von 1948-1968 dessen Direktor, der nur aus opportunistischen Gründen in die NSDAP eingetreten war, „lehnt[e] die völkischen Gedanken ab“.<sup>12</sup> Er setzte sich folglich als einer der wenigen mit dem Kurs der Bundesleitung in den Nachkriegsjahren kritisch auseinander. Eine andere Ausnahmestadt war der auf sozialem und evangelistischem Gebiet herausragende Hamburger Prediger Carl August Flügge (1876-1948), der einerseits persönliche Kontakte zu Juden pflegte<sup>13</sup> und deren Frömmigkeit hochachtete, andererseits aber auch schädliche Einflüsse aus bestimmten Teilen des Judentums auf das deutsche Volk zu erkennen meinte.<sup>14</sup> Dieser Befund mag eine Erklärung, wenn auch keine Entschuldigung dafür sein, dass eine Aufarbeitung und kritische Infragestellung der Lehre von der Verwerfung Israels und der damit verbundenen antisemitischen Haltung dem Judentum gegenüber in den ersten Jahrzehnten nach 1945 im Baptismus nicht stattgefunden hat. Sie war gar nicht im Blick. Dass „sich die Gemeinde Jesu Christi dem Christuszeugnis verpflichtet und dem Judentum in einzigartiger Weise verbunden“ weiß, wie es in der Handreichung des Bundes-Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1997 formuliert wurde (s. u.), lag zur damaligen Zeit offensichtlich außerhalb des Denkhorizonts.

<sup>10</sup> GIESKE, UWE A. (Hg.): Diabo und Lüllau, „Hoffentlich enttäuscht uns Hitler nicht“. Briefe, Bilder, Berichte einer Predigerfamilie 1925-1960, Berlin 1999, 75.

<sup>11</sup> STRÜBIND, ANDREA: „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur, ZThG 23 (2018), 78-107, 95.

<sup>12</sup> FLEISCHER, ROLAND: Die deutschen Baptisten und ihr Verhalten zu Juden und Judenchristen besonders in der Zeit des Nationalsozialismus, ZThG 23 (2018), 53-77, 59.

<sup>13</sup> Vgl. dazu einen Brief von Lydia Flügge, seiner ältesten Tochter, an Jacob Köbberling vom 8. November 1945: „Flügge war so unvorsichtig! Flügge verkehrte mit Juden. Flügges Sohn gehörte zur Bekenntniskirche“, in: FLEISCHER, ROLAND (Hg.): Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus. Jacob Köbberlings Auseinandersetzung mit Paul Schmidt zu Oxford 1937 und Velbert 1946 (Baptismus-Dokumentation 1), Elstal 2014, 137.

<sup>14</sup> Vgl. FLEISCHER, Juden und Judenchristen 62 (wie Anm. 12).

Abgesehen davon, dass die aussagekräftigen baptistischen Äußerungen im Blick auf das Judentum aus der Zeit vor Beginn des Zweiten Weltkriegs stammen, dagegen „[d]ie letzte Phase der Judenverfolgung [...] im baptistischen Gemeindebund weitgehend mit Schweigen übergangen“<sup>15</sup> wurde, war die Nachkriegszeit eine Zeit der inneren Konsolidierung. Zu selbstkritischen Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit war man nicht bereit. „Dazu wirkten die alten falschen Werte in einer nach wie vor besitzergreifenden Art und Weise weiter.“<sup>16</sup> Entsprechend ging man mit der Schuldfrage um, die in den Gemeinden durchaus diskutiert wurde. Allerdings hatte dies weniger mit freimütiger Buße als mit Rechtfertigung nach außen hin zu tun. Nur wenige wurden dabei so deutlich wie der damalige Leiter des baptistischen Predigerseminars in Hamburg Hans Rockel, der den Jugendmitarbeitern 1947 auf dem Kongress der Baptist World Alliance in Kopenhagen zurief: „Wir haben das Erbe unserer alten Täufergemeinden gering geachtet. Freiheit des Gewissens, Kampf für die Wahrheit bis zum Märtyrertod – Glaube an die sieghafte Kraft des heiligen Geistes bis zur Ablehnung jeder Gewaltanwendung – heilige Bruderschaft, Liebe zu allen Menschen – das war das lodernde Feuer des Glaubens in den Täufergemeinden. Wir haben dieses Feuer verlöschen lassen. Das ist unsere Schuld.“<sup>17</sup> Deswegen, folgerte Rockel an anderer Stelle, „dass wir als deutsche Menschen und nicht zuletzt als Christen auch einen ganz anderen Weg hätten gehen können, als den, den wir gegangen sind.“<sup>18</sup> Auch im Hinblick auf das Judentum? Ob und inwieweit dieser Aspekt dabei mit im Blick war und eine Wirkung hatte, lässt sich schwer beurteilen. Zudem stand Rockels Sichtweise eher am Rande; zum Widerstand wie in der Bekennenden Kirche sah man sich überwiegend nicht berufen. Rückblickend, so urteilte Paul Schmidt in seinem ausführlichen Rechenschaftsbericht „Unser Weg“ von 1946, „war es so, dass die Gemeinde Jesu die Heilsbotschaft zu verkündigen und zu verkörpern hat, dass sie aber nicht den Auftrag und die Kraft hat, ein ganzes Volk zu bewahren und zu behüten.“<sup>19</sup> Wer mit dieser Geschichtsdeutung nicht einverstanden war, wurde entlassen (so erging es C. A. Flüge), ignoriert (Johannes Schneider<sup>20</sup>), oder ausgegrenzt (Jacob

<sup>15</sup> STRÜBIND, „Wir Christen“ 101 (wie Anm. 11).

<sup>16</sup> GIESKE, UWE A.: Die unheilige Trias: Nation, Staat, Militär. Baptisten und andere Christen im Hitlerismus, Berlin 1999, 108.

<sup>17</sup> In: SZOBRIES, Schuldbekennnisse 55 (wie Anm. 7).

<sup>18</sup> ROCKEL, HANS: Der Weg durch die Schuld, Vortrag vor der Evangelischen Allianz in Düsseldorf am 14. April 1946, in: SZOBRIES, a. a. O. 42-44, 43.

<sup>19</sup> SCHMIDT, PAUL: Unser Weg als BEFG in den Jahren 1941-1946, Bericht an den Bundesrat in der Sitzung vom 24.-26. Mai 1946 in Velbert, in: SZOBRIES, a. a. O. 44-46, 46

<sup>20</sup> Johannes Schneider (1895-1970), Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin, legte 1947 für die damalige Bundesleitung den Entwurf eines Schuldbekennnisses vor. Darin wird u. a. bemängelt, dass man keinen aktiven Widerstand gegen das NS-Regime geleistet hat. „Wir haben uns nicht bedingungslos mit dem Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche verbunden“. Der Entwurf wurde nicht angenommen und nicht veröffentlicht. Im späteren Hamburger Schuldbekennnis von 1984 (s. u.), in dem es u. a. heißt: „Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und dem Leiden der Bekennenden Kir-

Köbberling<sup>21</sup>). Das galt nicht nur für die späten 1940er und 50er Jahre, sondern auch darüber hinaus. Nirgends spielten das Thema Israel und die Frage des Verhältnisses des Christentums zum Judentum eine explizite Rolle. Selbst dann nicht, als man das grausame Ausmaß dessen, was in den KZs geschehen war, nicht länger ignorieren konnte. Hans Luckey berichtet in einem Interview mit Eckart Großmann, in dem es um die Zeit unmittelbar nach Kriegsende (1946) ging, „dass das Exekutivkomitee der Baptist World Alliance in Washington beschließen wollte, die Gemeinschaft mit den deutschen Brüdern aufzugeben, nachdem bekannt geworden war, was in deutschen Konzentrationslagern geschehen war“.<sup>22</sup> Konkrete Schlussfolgerungen im Blick auf das Verhältnis zum Judentum wurden jedoch offiziell nicht gezogen. Friedrich Wilhelm von Viebahn (1878-1958), Mitglied einer Brüdergemeinde, war der einzige, der den Finger präzise in die Wunde legte, aber nicht gehört wurde.<sup>23</sup> Wichtiger schien den Verantwortlichen in der Leitung ein ganz anderer Punkt gewesen zu sein: Ohne ein Schuldbekenntnis hätten die deutschen Baptisten die geistliche Verbundenheit mit der weltweiten baptistischen Gemeinschaft aufs Spiel gesetzt. Dennoch wollte man dabei den Mord an den Juden als konkretes moralisches und theologisches Problem nicht sehen. Man konnte die Sache damit abwehren, dass man beteuerte, ideologisch nicht auf der Seite der Nazis gestanden zu haben. Dies entsprach der verbreiteten Mentalität der meisten Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg, die in der Überzeugung bestand, „dem Nationalsozialismus wie einem betäubenden Gift zum Opfer gefallen zu sein [...] Solche mythischen Deutungen betonten eine Unausweichlichkeit des Schicksals, die das deutsche Volk entlastete“<sup>24</sup> – und dementsprechend auch die baptistischen

---

che verbunden“, ist, wie Andrea Strübind konstatiert, „eine bis in die wörtliche Übereinstimmung hinein wahrnehmbare Anleihe an das ‚Schuldbekenntnis‘ von Johannes Schneider (1945) [sic!] nachweisbar.“ (HITZEMANN, GÜNTER / STRÜBIND, ANDREA: „Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten“. Zur Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984, ZThG 8 [2003], 306-321, 312.)

<sup>21</sup> Jacob Köbberling (1911-2005), war als Arzt in Holzminden tätig und setzte sich bereits 1937 kritisch mit der baptistischen Führung auseinander. Dem Bericht „Unser Weg“ von Paul Schmidt setzte er eine ausführliche Streitschrift entgegen, die aber aufgrund des Drucks von mehreren Seiten her nicht veröffentlicht und erst nach Jahrzehnten wieder zugänglich gemacht werden konnte: FLEISCHER, Streit, 30-36 (1. Fassung), 37-39 (2. Fassung) (wie Anm. 13).

<sup>22</sup> LUCKEY, HANS: Interview „Wir sind widerlegt worden“, aus Semesterzeitschrift 24/1971, zitiert nach SZOBRIES, Schuldbekenntnisse 60-64, 61 (wie Anm. 7).

<sup>23</sup> Friedrich Wilhelm von Viebahn forderte die baptistischen Verantwortlichen 1946 auf, in einem öffentlichen Schuldbekenntnis einzugestehen, „daß Deutschland gar keinen Anspruch hat, auf den sagenhaften großen Alliierten zu rechnen, nachdem Deutschland durch die Ausrottung der Juden, durch die Grausamkeiten in den besetzten Ländern, durch den Terror der ‚KZ-Lager‘, durch den Kampf gegen das Christentum sich wider Gott gekehrt und Blutschuld auf sich gebracht hatte. Gerade wir gereiften Christen hätten vom Boden der heiligen Schrift her viel kritischer und objektiver in diesen politischen Fragen sein müssen.“ Zitiert aus: STRÜBIND, ANDREA: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 310.

<sup>24</sup> JÄHNER, Wolfszeit 384 (wie Anm. 6).

Gemeinden, die sich nach dem Krieg vornehmlich neu auf ihre missionarische Aufgabe konzentrieren wollten. Bei dieser Lesart blieb es längere Zeit. Auch die Versuche der baptistischen Studentenbewegung in den 1960er Jahren, Rechenschaft von der Vorgängergeneration einzufordern, hatten wenig Erfolg, stattdessen kam es aufgrund des unterschiedlichen Umgangs mit der deutschen Vergangenheit bald zu einem „Zerwürfnis mit einem Teil der jungen Generation“,<sup>25</sup> die kritischen Studenten wurden „als unverständige Nestbeschmutzer verunglimpft“.<sup>26</sup> Viele von ihnen wandten sich daraufhin von den baptistischen Gemeinden ab.<sup>27</sup> Damit waren sämtliche Versuche einer Kurskorrektur fürs erste gescheitert, obwohl es genau in dieser Zeit gesamtgesellschaftlich zu einem Umdenken im Blick auf den Holocaust und in den Kirchen zu einer allmählichen Neuausrichtung des christlich-jüdischen Verhältnisses kam. Diese Entwicklungen beeinflussten allerdings erst mit einer zeitlichen Verzögerung von ca. zehn Jahren auch den innerbaptistischen Diskurs (s. u.). Der Eichmann-Prozess in Jerusalem (1961) führte weltweit (auch in Israel) zu einem neuen Interesse an der Aufarbeitung der Geschichte. In Deutschland begann die gesellschaftliche Auseinandersetzung im Blick auf den Massenmord an den europäischen Juden wirksam zu werden durch die ersten drei Auschwitzprozesse, die in der Zeit von 1963-1968 in Frankfurt a. M. verhandelt wurden. Parallel zu dieser Zeit kam es in den Kirchen – nicht nur in Deutschland – zu einer schrittweisen Neujustierung der Israeltheologie. Der im Bereich der EKD bis in die 1960er Jahre so genannte „Judensonntag“, der bis dahin den Sinn hatte, für die Bekehrung der Juden zum Christentum zu beten, wurde in „Israelsonntag“ umbenannt,<sup>28</sup> eine Änderung, die später auch im Baptismus übernommen wurde. Der Abschnitt *Nostra Aetate* des 2. Vatikanums über das katholische Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (1965) brachte den jüdisch-christlichen Dialog als ökumenisches Anliegen voran. Die gesellschaftlichen Debatten über das, was in der Zeit des 2. Weltkrieges geschah, wurden immer intensiver. Nicht zuletzt kam es durch die vierteilige US-amerikanische Fernsehserie „Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss“ (1978), die 1979 auch in Deutschland ausgestrahlt wurde, zu einer breiten gesellschaftlichen Debatte über die Zeit des Nationalsozialismus.<sup>29</sup> Es dürfte also kein Zufall sein, dass genau in

<sup>25</sup> LEISTEN, HANS-JOACHIM: *Wie alle ändern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften*, mit einem Anhang von Roland Fleischer, Hamburg 2010, 155.

<sup>26</sup> SZOBRIES, *Schuldbekenntnisse 23* (wie Anm. 7).

<sup>27</sup> Vgl. EISENBLÄTTER, HAROLD: 1965-1975: Eine Zeit der Neuorientierung, 175 Jahre Baptisten (8/12), [https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/175\\_Jahre\\_Baptisten\\_Teil\\_8.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/175_Jahre_Baptisten_Teil_8.pdf) (aufgerufen am 17.09.2019); SCHNEIDER, MARC: Die Diskussion im deutschen Baptismus um die 68er Bewegung (Baptismus-Dokumentation 2), Elstal 2017, 58.

<sup>28</sup> Vgl. VOLKMANN, EVELINA: *Vom Judensonntag zum „Israelsonntag“*. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002; MILDENBERGER, IRENE: *Der Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems* (SKI 22), Berlin 2004.

<sup>29</sup> Auch Horst Rauschke bezieht sich in seinem Brief an Günter Hitzemann auf die genannte Fernsehserie und ihre Wirkung auf die Deutschen. Vgl. Brief vom 7. Mai 1982, abgedruckt in: HITZEMANN/STRÜBIND, *Entstehungsgeschichte*, 315-317, 315f. (wie Anm. 20).

jener Phase, als die Schrecken des Holocaust durch die mediale Aufmerksamkeit überdeutlich wurden, ein wachsendes Bewusstsein für ein theologisches Nach- und Umdenken im Blick auf das Judentum auch unter (deutschen) Baptisten seinen Anfang nahm.

## b) Theologisches Umdenken ab den späten 1970er Jahren

Greifbar wird der theologische Erneuerungsvorgang mit der Verabschiedung der „Rechenschaft vom Glauben“ (RvG) in den Jahren 1977/78.<sup>30</sup> Anders als frühere Bekenntnistexte der Baptisten (1847 und 1944), in denen das heilsgeschichtliche Verhältnis zu Israel bzw. zum Judentum gar keine Rolle spielte, enthält dieses Bekenntnis im ersten Teil („Die Aufrichtung der Gottesherrschaft“) den 5. Abschnitt mit dem Titel „Gottes alter und neuer Bund“. Darin heißt es unmissverständlich: „Die Erwählung und Berufung Israels durch Gott ist auch durch Untreue und Ungehorsam dieses Volkes nicht hinfällig geworden. Darin, daß Gott das Volk der Juden bis in unsere Gegenwart erhalten hat, erblicken wir ein Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes. Das Geheimnis dieses Volkes ist und bleibt seine Erwählung und Errettung durch Gott.“ Dies dürfte als erster Schritt weg von der jahrhundertalten und durch den Baptismus übernommenen theologischen Tendenz, das erwählte Gottesvolk der Juden durch die Kirche zu ersetzen („Substitutionstheologie“), gewertet werden.

Anlässlich des 40. Jahrestages der Reichspogromnacht veröffentlichte die Bundesleitung des BEFG außerdem relativ zeitnah zur Veröffentlichung der RvG im Jahre 1978 eine Stellungnahme, die ganz explizit einen Neuansatz im Blick auf das baptistisch-jüdische Verhältnis sucht: „Für Christen und Nichtchristen in Deutschland ist der 9. November ein Tag tiefer Scham und Trauer. [...] Wir, die Älteren, wollen vor unserer Jugend das geschehene Unrecht nicht verschweigen. Wir bitten deshalb erneut Gott durch seinen Sohn Jesus Christus um Vergebung für das durch unser Volk geschehene Unrecht. *Gleichzeitig wollen wir neu unsere Verbundenheit mit den Juden bekräftigen und die bleibende Erwählung Israels durch Gott anerkennen (Römer 11, 2a.36).*“<sup>31</sup> Die unlösbare Verwurzelung des Christentums im biblischen Judentum bzw. seine von der weiteren Entwicklung des nachbiblischen Judentums untrennbare Entstehungsgeschichte rückte nun langsam in den Blick; die Schuldfrage, konkret der Massenmord an den Juden und das Verhalten in der NS-Zeit, wurden breiter diskutiert. Generell ist gerade in den späten 1970er und den 1980er Jahren, dem gesellschaftlichen Diskurs entsprechend, eine verhältnismäßig hohe Sensibilität für das Thema NS-Zeit in den Gemeinden zu verzeichnen, wie ins-

<sup>30</sup> Die beiden Jahreszahlen beziehen sich auf die Verabschiedung des Bekenntnisses durch die Delegierten der Bundesräte des BEFG in der BRD (1977) und der DDR (1978).

<sup>31</sup> Abgedruckt in: Die Gemeinde 48 (1978), 11 (Hervorhebung Verf.).

besondere die häufigen Bezugnahmen in Festschriften der Baptistengemeinden belegen.<sup>32</sup> Es ist dann der couragierten Initiative eines hannoverschen Gemeindemitglieds – Horst Rauschke – zu verdanken, dass der Baptismus als *Bund* von Gemeinden (und nicht allein die Kirchenleitung) sich der eigenen Vergangenheit stellte und sich zur Mitschuld an der Vernichtung von Millionen von Juden bekannte.<sup>33</sup> Rauschke schrieb an den damaligen Präsidenten des Bundes, Günter Hitzemann, einen Brief, in dem er betonte, wie wichtig es sei, „dass uns als Gemeinden, vor allem aber als Bund bewusst wird, dass wir versagt und viel Schuld auf uns geladen haben. In dem Umfang (und nur in dem Umfang), wie wir im Bund dies erkennen und vor Gott bekennen, werden wir Vergebung erfahren.“<sup>34</sup> 1984 legte der Bund-Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden dann auf dem Kongress der Europäisch-Baptistischen Föderation (EBF) in Hamburg eine Erklärung vor, die als „Hamburger Schuldbekennnis“ auf ein großes Echo im weltweiten Baptismus und auch bei anderen Kirchen stieß. „In unserem Volk und durch unser Volk“, heißt es darin, „ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders, wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken.“<sup>35</sup> Ursprünglich sollte dieser Text nur eine Erklärung der Bundesleitung gegenüber den europäischen Delegierten sein – der vorbereitende Bundesrat stellte sich jedoch zuvor überraschenderweise als Gesamtheit hinter die Erklärung „und machte sie dadurch zu einem Bekenntnis.“<sup>36</sup> Wie nachhaltig dieser Schritt den weiteren Fortgang der theologischen Überlegungen beeinflusste, lässt sich an einer Stellungnahme der Bundesleitung des BEFG anlässlich des 50. Jahrestages nach Kriegsende (1995) ablesen: Darin wird bekannt, „wo wir uns trotz der schweren Schuld, die wir durch den Holocaust auf uns geladen haben, nicht radikal genug von den Wurzeln des Nationalsozialismus und des Antisemitismus gelöst haben“, und gleichzeitig die Selbstverpflichtung ausgesprochen, „unser Verhältnis zum Volk

<sup>32</sup> Dazu im Einzelnen: LEISTEN, Festschriften 90-102 (wie Anm. 25). Die Intensität der Bezugnahmen auf die NS-Zeit schwangt jedoch erheblich, sodass Leisten feststellt: „Es gibt nur wenige Festschriften von Gemeinden, die ein Umdenken in der historischen Bewertung und eine vorsichtige Erneuerung ihres theologischen Spektrums erkennen lassen.“ (a. a. O. 155).

<sup>33</sup> Zu den zeitgeschichtlichen Hintergründen der Entstehung des baptistischen Schuldbekennnisses von 1984 vgl. besonders: HITZEMANN/STRÜBIND, Entstehungsgeschichte (wie Anm. 20). Die Bundesleitungen in der BRD und der DDR bemühten sich im Vorfeld des EBF-Kongresses darum, ein gemeinsames Schuldbekennnis abzulegen. „Leider kam es nicht dazu“, wie Rolf Dammann resümiert und vermutet: „Es waren wohl weniger politische Gründe, wenn auch seitens der staatlichen Stellen in der DDR alles, was ‚gesamtdeutsch‘ anmutete, äußerst kritisch beobachtet wurde. Es waren eher pragmatische Gründe, die im einzelnen jetzt schwer auszumachen sind.“ DAMMANN, ROLF: Das Schuldbekennnis, in: MATERNE, ULRICH / BALDERS, GÜNTER (Hg.): Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal/Kassel 1995, 178-180, 179.

<sup>34</sup> Brief vom 7. Mai 1982, abgedruckt in: HITZEMANN/STRÜBIND, Entstehungsgeschichte 315-317, Zitat 316 (wie Anm. 20).

<sup>35</sup> SZOBRIES, Schuldbekennnisse, 65 (wie Anm. 7).

<sup>36</sup> HITZEMANN/STRÜBIND, Entstehungsgeschichte 313 (wie Anm. 20).

Israel in der Verantwortung vor Gottes Wort zu gestalten – in der Liebe und in der Achtung, die seiner besonderen Stellung im Plan Gottes entspricht.<sup>37</sup>

Einen weiteren Meilenstein setzt dann die Handreichung des BEFG „Zum Verhältnis von Juden und Christen“ (1997),<sup>38</sup> das bis heute ausführlichste theologische Dokument zur Sicht des Baptismus auf das Judentum. Der Fokus liegt auf einer positiven Neubestimmung dessen, was Israel ist, nämlich Gottes „Bundesvolk [...] in seiner gegenwärtigen (und also sehr vielfältigen) Gestalt“. Mit Bezug zu Römer 11, 1 wird klargestellt (2.1): „Eine ‚Verwerfung‘ oder ‚Verstoßung‘ Israels hat nicht stattgefunden.“ Besondere Aufmerksamkeit verdient folgender Absatz (2.3.3): „Gott hat sich Israel gegenüber durch die Bundesschlüsse mit Abraham, Mose und David verpflichtet. Diese Bünde sind durch das Gottesvolk zwar vielfach gebrochen worden. Aber Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt, sondern durch Verheißung erneuert und in Christus bestätigt.“ Der theologischen Betonung der bleibenden Erwählung Israels auf der einen Seite steht das noch ungeklärte Verhältnis des unkündbaren Bundes zum Christuszeugnis auf der anderen Seite gegenüber. Dessen ungeachtet wird die theologische und geschichtliche Priorisierung des Judentums festgehalten: „Das Christentum wurzelt im Judentum.“ Daher wird weiter gefolgert (3.5): „Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes. Diese Gemeinschaft, die durch die Beziehung zum Gott der Bibel bestimmt wird, ist offen für alle Menschen.“ Hier offenbaren sich jedoch auch theologische Schwierigkeiten, denn hinsichtlich der empirisch vorfindlichen Situation ist „Volk“ im einen Fall (Judentum) eine ethnisch-religiöse Kategorie, im anderen (Christentum) eine davon abgeleitete Metapher. An diesem Problem wird klar, dass bei allem Willen zur Aufarbeitung und trotz aller Abwehr einer Verwerfungslehre die Frage, wie Christentum und Judentum zueinanderstehen, nicht abschließend beantwortet wird (und werden kann). Auf die christlich-eschatologische Dimension des „Volkes Gottes“ wird in der revidierten Fassung der „Rechenschaft vom Glauben“ hingewiesen (s. u.). Theologisch vieldeutig ist auch der in der Handreichung unter

<sup>37</sup> BUNDESLEITUNG DES BEFG: Unser Dank für 50 Jahre Frieden, März 1995, in: SZOBRIES, Schuld-bekennnisse 72-73, 73 (wie Anm. 7). Leisten vermutet allerdings mit Blick auf die in den 1990er Jahren wieder abnehmenden Bezugnahmen in den verschiedenen baptistischen Festschriften, dass die über Jahrzehnte verdrängte Schuldfrage gegenüber dem Judentum „auch nicht durch das ‚Wort der Bundesleitung‘ von 1984 aus der Welt geschafft ist.“ LEISTEN, Festschriften 154 (wie Anm. 25). Sicher ist ihm darin Recht zu geben, dass theologische Stellungnahmen und offizielle Beschlüsse nur bedingt etwas über die innere Haltung eines sehr heterogenen Gemeindebundes aussagen. Seine Beobachtung belegen aber sehr genau, dass kirchenoffizielle Texte dann eine breite öffentliche Wirkung haben, wenn sie mit gesamtgesellschaftlichen Diskursen konvergieren. Auch Heinz Szobries bemängelt, dass vonseiten der Bundesleitung zu wenig unternommen worden sei, um das Schuldbekennnis im Bewusstsein der Gemeinden zu verankern, vgl. SZOBRIES, HEINZ: Vergangenheitsbewältigung – eine Last für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, seine Gemeinden und deren Mitglieder?, in: DERS., Schuldbekennnis 117-119 (wie Anm. 7).

<sup>38</sup> Der Text kann unter <https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Zum-Verhaeltnis-von-Juden-und-Christen.pdf> (aufgerufen am 22.08.2019) eingesehen werden.

4.4 zu lesende Satz: „Für uns Christen kann die ‚Schrift‘ nur auf Jesus Christus hin gelesen und ausgelegt werden“, denn die Frage, wie Altes und Neues Testament aufeinander bezogen sind, ist damit keineswegs hinreichend geklärt. Der brisante Aspekt der christlichen Mission unter Juden – im Baptismus war er von jeher positiv konnotiert – wird behutsam differenziert (6.5): „Weil wir aber glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes in dieser Welt sind, können wir unser Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht in gleicher Weise wahrnehmen wie unsere Mission an der Völkerwelt. Wir Christen haben das jüdische Glaubens- und Lebenszeugnis zu achten. Das christliche Bekenntnis darf niemandem aufgezwungen werden. Es wird sich nur in der Kraft des Heiligen Geistes als echt erweisen.“ Das Glaubenszeugnis gegenüber Juden wird also nicht aufgegeben, zumal aus baptistischer Sicht ein Konversionsverbot mit den Grundsätzen der Religionsfreiheit unvereinbar ist. Den belasteten Begriff „Judenmission“ lässt man dabei bewusst fallen. Die Frage, wie sich der Dialog *mit* und das Zeugnis *vor* dem Judentum zueinander verhalten, steht damit nach wie vor im Raum. Insofern kann man sagen, dass mit der beabsichtigten Öffnung zum Judentum hin, die sich in der Handreichung von 1997 ausspricht, die theologischen Aufgaben und Hürden nicht kleiner geworden, sondern überhaupt erst voll ans Licht gekommen sind.

#### c) Positionen zur Israeltheologie im ökumenischen Kontext seit der Jahrtausendwende

Spätestens an der Schwelle zum Jahrtausendwechsel ist im Baptismus die Einsicht zur Reife gelangt, dass der Dialog mit dem Judentum kein isoliertes Projekt der einzelnen Konfessionen sein, sondern nur im ökumenischen Zusammenhang geführt werden kann. Das 2003 verabschiedete Leitbild des BEFG zeigt dies recht klar: „Wir suchen als Teil der ganzen Christenheit die Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen und den Dialog mit dem Judentum.“<sup>39</sup> Etwa zeitgleich wurde auf dem 1. Ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) die Charta Oecumenica<sup>40</sup> verabschiedet, zu deren Unterzeichnern auch der BEFG gehört. Im 10. Abschnitt der Urkunde heißt es u. a.: „Eine einzigartige Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat.“ Auf eine Absage an Hass und Antisemitismus hin wird gefordert, „in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum

<sup>39</sup> Leitsatz 10. Das Dokument steht im Internet zur Verfügung unter: <https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Leitbild-des-BEFG.pdf> (abgerufen am 22.08.2019).

<sup>40</sup> CHARTA OECUMENICA. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Originalfassung: Deutsch, Genf/St. Gallen, April 2001 (<https://www.oekumene-ack.de/themen/charta-oecumenica>, aufgerufen am 14.08.2019), von den Gliedkirchen der ACK in Deutschland auf dem 1. Ökumenischen Kirchentag in Berlin (30. Mai 2003) unterzeichnet.

bewusst zu machen und die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu unterstützen.“ Daher gehört zur Aufgabe der christlichen Kirchen, „auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.“ Zu dieser Leitlinie gibt es einen breiten Konsens innerhalb des Baptismus, den man durch verschiedene Initiativen (genannt sei beispielhaft „Dienste in Israel“, gegründet 1975), praktisch umzusetzen sucht. Gleichwohl wird die Charta nicht einfach unkommentiert übernommen, sondern auf das besondere freikirchliche Profil baptistischer Theologie hin interpretiert. In seiner bald darauf veröffentlichten Stellungnahme (2005) zur Charta Oecumenica erklärt das Präsidium des BEFG zum Abschnitt über das christlich-jüdische Verhältnis: „Weil die Fragen der Evangelisation unter Menschen jüdischen Glaubens in den Kirchen unterschiedlich gesehen werden, wendet sich dieser Abschnitt sehr deutlich gegen Antisemitismus und Antijudaismus, lässt aber die Frage der christlichen Mission im Judentum offen.“<sup>41</sup> Das heißt im Umkehrschluss: Der BEFG hätte das Papier nicht unterzeichnet, wenn darin ausdrücklich die Mission unter Juden aus theologischen und historischen Gründen abgelehnt worden wäre (s. oben zur Handreichung von 1997). Dieses Problem – auch angesichts unterschiedlicher Einstellungen gegenüber messianischen Juden in den verschiedenen Kirchen und Konfessionen – gehört nach wie vor zu den ökumenisch kontroversen Themen. Es wird auch in der Neufassung der Rechenschaft vom Glauben nicht eigens berührt. Die europäischen Kirchen waren sich bei der Abfassung der Charta Oecumenica über die oben genannten Differenzen zwischen den unterzeichnenden Kirchen im Klaren. Viele Einzelfragen und -aspekte wurden daher bewusst offengehalten. Um diese Offenheit jedoch nicht der Beliebigkeit anheim zu stellen, sind aus der Charta weitere Empfehlungen abgeleitet worden, die den Gliedkirchen der ACK und ebenso allen Kirchen, die sich mit der Charta konstruktiv auseinandersetzen, Empfehlungen zur Weiterarbeit und praktischen Umsetzung der Beschlüsse des Dokuments an die Hand geben. Zum Dialog mit dem Judentum werden (u. a.) folgende Empfehlungen ausgesprochen:<sup>42</sup> „Wir empfehlen, die Gemeinschaft mit dem Judentum in Begegnung am Ort, Dialog und aktivem Eintreten gegen Antisemitismus zu vertiefen, konkret: – Die tiefen Wurzeln, die den christlichen Glauben mit dem Judentum verbinden, in Begegnung und Austausch zu entdecken bzw. zu vertiefen. – Die kirchlichen Dokumente zum Verhältnis von Christen und Juden in der Ausbildung und in Gemeinden bekannt zu machen. – In der Forschung und im Gemeindeleben beim Lesen der biblischen Quellen aufmerksam die jüdischen Auslegungen

<sup>41</sup> Im Internet unter: <https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Stellungnahmes-Prasidiums-des-BEFG-zur-Charta-Oecumenica-Mai-2005.pdf> (aufgerufen am 14.08.2019).

<sup>42</sup> ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND (Hg.): Gemeinsamer ökumenischer Weg mit der Charta Oecumenica. Texte, Bilder und Anregungen aus der deutschen Ökumene, Frankfurt a. M. 2013, 28. Im Internet unter: [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Charta\\_Oecumenica/Gemeinsamer\\_Weg\\_mit\\_der\\_Charta\\_Oecumenica.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Gemeinsamer_Weg_mit_der_Charta_Oecumenica.pdf) (aufgerufen am 14.08.2019).

wahrzunehmen. – Theologische und liturgische Traditionen auf antisemitische Aussagen zu befragen. – Gemeinsam gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Antisemitismus einzutreten. – Jüdische Gemeinden in ihrem religiösen Leben zu respektieren und zu fördern.“ Die Weiterarbeit an der „Rechenschaft vom Glauben“ und die im Baptismus dazu geführte Diskussion können als *eine* konkrete Umsetzung einer der genannten Empfehlungen angesehen werden. Ihr wenden wir uns nun zu.

## Teil 2: Die Neufassung der Rechenschaft vom Glauben, Teil I, Abschnitt 5

### a) Der Text

Die auf dem Bundesrat am 31. Mai 2019 beschlossene Neufassung<sup>43</sup> wird an dieser Stelle nun zunächst wiedergegeben.<sup>44</sup>

	<i>Bisherige Fassung</i>		<i>Neue Fassung (2019)</i>
Röm. 9-11	<b>5. Gottes alter und neuer Bund</b>	Röm 9-11	<b>5. Das Volk Israel und die Gemeinde Jesu Christi</b>
2. Mose 19, 5f. 5. Mose 7, 7f. Joh. 4, 22 1. Mose 12, 1-3	Im Glauben an Jesus Christus, den Gott zu seiner Zeit aus Israel hervorgehen ließ, erkennen wir Israel als Gottes auserwähltes Volk. Gott hat seine Schöpfermacht und sein Herr-Sein über alle Völker in der Erwählung und Berufung dieses einen Volkes in einzigartiger Weise erwiesen. Seine Liebe zu allen Völkern führte zum Bund mit diesem besonderen Volk. In ihm wollte Gott alle Völker segnen und es zum Licht der Völker setzen. Die Erwählung und Berufung Israels durch Gott ist auch durch Untreue und Ungehorsam dieses Volkes nicht hinfällig geworden. Darin, dass Gott das Volk der Juden bis in unsere Gegenwart erhalten hat, erblicken wir ein Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes. Das Geheimnis dieses Volkes ist und bleibt seine Erwählung und Errettung durch Gott.	2. Mose 19, 5f. 5. Mose 7, 7f. Joh. 4, 22 1. Mose 12, 1-3 Jes. 49,6 <u>Hos. 11,1-9</u>	Im Glauben an Jesus Christus, den Gott zu seiner Zeit aus Israel hervorgehen ließ, erkennen wir Israel als Gottes auserwähltes Volk. Gott hat seine Schöpfermacht und sein Herr-Sein über alle Völker in der Erwählung und Berufung dieses einen Volkes in einzigartiger Weise erwiesen. Seine Liebe zu allen Völkern führte zum Bund mit diesem besonderen Volk. In ihm <u>will</u> Gott alle Völker segnen und es zum Licht der Völker setzen. Die Erwählung und Berufung Israels durch Gott ist auch durch Untreue und Ungehorsam dieses Volkes nicht hinfällig geworden. Darin, dass Gott das Volk der Juden bis in unsere Gegenwart erhalten hat, erblicken wir ein Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes. Das Geheimnis dieses Volkes ist und bleibt seine Erwählung und Errettung durch Gott.
Röm. 11, 26 2. Kor. 3 Jer. 31, 31-34 Hebr. 8, 6-13	Der neue Bund, in dem Gott seine Herrschaft der Gnade für alle Menschen aufgerichtet hat, löst den alten Bund ab und bringt ihn zugleich zur Erfüllung. Jesus Christus ist der Heiland der Welt, wie er der Messias Israels ist. Deshalb gilt das Heil in Christus den Juden wie den Heiden, denn in Christus werden alle Israel gegebenen Verheißungen in einer Weise und in einem Maße erfüllt, die weit über alle prophetischen Weissagungen des Alten Testaments hinausgehen. In Christus werden alle Völker einbezogen in Gottes Heil, indem aus ihnen die Gemeinde Jesu Christi als das neue Volk Gottes berufen und gesammelt wird.	Röm. 11, 26 2. Kor. 3 Jer. 31, 31-34; Luk. 22,20; Hebr. 9,15; Luk. 2,25-32 Röm. 5,18	<u>Gott hat seinen Bund mit Israel nicht aufgekündigt, als er durch Jesus Christus einen neuen Bund gestiftet und darin seine Herrschaft der Gnade für alle Menschen aufgerichtet hat. Daher erkennen wir in Jesus Christus den Messias Israels wie den Heiland der Welt. In ihm gilt das Heil den Juden wie den anderen Völkern.</u> <u>Die Gemeinde Jesu hat in Jesus Christus Anteil an den Verheißungen Gottes, die er zuerst Israel gegeben hat. In Christus werden alle Menschen einbezogen in Gottes Heil, indem aus Juden und den anderen Völkern das Gottesvolk des neuen Bundes berufen und gesammelt wird. Die Israel verheißene endzeitliche Gottesherrschaft ist in Jesus Christus bereits angebrochen, aber noch nicht vollendet. Die Gemeinde Jesu Christi erwartet gemeinsam mit dem Volk Israel ihre volle Verwirklichung.</u>
2. Kor. 1, 20 Matth. 28, 19f.		Matth. 28, 19f. 2. Kor. 1, 20 Mi. 4,1-4 Dan. 7,13f.	

<sup>43</sup> Erläutert wurde der Text der Neuformulierung auf dem Bundesrat von Dr. Michael Rohde, Deborah Storek und Dr. Carsten Claußen.

<sup>44</sup> Für den Abdruck wurden die geänderten Textteile durch Unterstreichung markiert.

## b) Inhaltliche Gründe und Einordnung

Wie kam es zu dieser Neuformulierung? Wie bereits weiter oben dargestellt, entstand nach den Gräueln der Shoa keine baptistische „Theologie nach Auschwitz“. Auch ist die Frage, wie baptistische Prediger und Predigerinnen über das Judentum dachten und predigten und was Gemeindeglieder dazu glaubten, bis heute praktisch unerforscht. Man wird jedoch davon ausgehen dürfen und auch müssen, dass in der Theologie nachweisbare Modelle der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel, wie sie Berthold Klappert in einer kleinen Studie pointiert darstellt,<sup>45</sup> auch in Baptistengemeinden vertreten wurden. Zu diesen Vorstellungen gehört etwa, dass Israel durch die Kirche ersetzt worden sei („Substitutionsmodell“) oder dass die Kirche sich als das „neue“ Gottesvolk aus Heiden und Juden („Integrationsmodell“) verstehe. Ferner finden sich die Positionen, dass Israel im Sinne einer Vorausdarstellung der Kirche auf deren überlegene Entsprechung hinweise („Typologiemodell“), oder aber „Israel wird als die exemplarische Negativfolie menschlicher Existenz verstanden, deren die Kirche als einer von ihr überwundenen oder immer wieder zu überwindenden Stufe bzw. Existenzweise bedarf“<sup>46</sup> („Illustrationsmodell“). Schließlich begegnet auch die Vorstellung von einer „Destruktion des Besonderen der Erwählung und des Bundes Israels und andererseits [...] die Subsumierung des Besonderen Israels unter das allen Menschen geltende Allgemeine“<sup>47</sup> („Subsumtionsmodell“). All diesen Modellen ist gemeinsam, dass sie „auf die Eliminierung der Besonderheit Israels hinauslaufen.“<sup>48</sup> Gegen diese Spielarten traditioneller Verhältnisbestimmungen von Kirche und Israel wendet sich jedoch jene oben erwähnte „Handreichung für die Gemeinden des BEFG“ (vgl. Anm. 38), die unter dem Titel „Zum Verhältnis von Juden und Christen“ von der Bundesleitung bereits am 7. Mai 1997 verabschiedet und „den Gemeinden als theologische Orientierungshilfe zum Gebrauch empfohlen“ wurde. Das Ziel dieser Schrift ist es, eine „biblisch begründete [...] Stellungnahme zum Verhältnis von Juden und Christen“ zu verfassen, wie es bereits in der Einleitung heißt. Die „belastete gemeinsame Geschichte und vor allem die gemeinsame Zukunft“ bieten dabei gleichermaßen Veranlassung für die Stellungnahme. Ferner hält die Einleitung grundlegend fest: „Dabei weiß sich die Gemeinde Jesu Christi dem Christuszeugnis verpflichtet und dem Judentum in einzigartiger Weise verbunden.“

Schon diese Handreichung hätte eine kritische Sichtung der einschlägigen Aussagen zum Verhältnis von Christen und Juden in der „Rechenschaft vom Glauben“ zur Folge haben können. Doch erst im Laufe der Zeit verfehlte jenes Dokument seine Wirkung nicht. Wenn der Fachkreis Christen und Juden im

<sup>45</sup> KLAPPERT, BERTHOLD: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths (Theologische Existenz heute 207), München 1980, bes. 12-25.

<sup>46</sup> A. a. O. 12.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> A. a. O. 14.

BEFG 2014 seine Arbeit mit dem Ziel einer Neuformulierung aufnahm, so kann dies auch als Folge der bereits in der Handreichung zusammengefassten Erkenntnisse angesehen werden.

Die Handreichung hatte unmissverständlich festgestellt: „2.1 Israel ist nach den Aussagen des Alten und Neuen Testaments von Gott als Bundesvolk erwählt. Diese Erwählung ist Gottes freie Entscheidung, durch die er sich an Abraham und seine Nachkommen gebunden hat. Eine ‚Verwerfung‘ oder ‚Verstoßung‘ Israels hat nicht stattgefunden.“ Für das neutestamentliche Zeugnis verweist der Text unter 2.3 grundlegend auf die „Israellehre des Apostels Paulus (Röm 9-11)“. Über seine „Brüder“ und „Verwandten nach dem Fleisch“ schreibt der Apostel (Röm 9,4-5):

„(4) Sie sind Israeliten, denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, (5) denen auch die Väter gehören und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch. Gott, der da ist über allem, sei gelobt in Ewigkeit. Amen“ (Luther 2017).

Auch jene Juden, die Jesus nicht als Christus angenommen haben, denn um jene geht es hier, sind mit Gott in besonderer Weise verbunden und haben konkrete Heilsgaben empfangen. Entsprechend sind „[a]lle Enterbungs- und Ersetzungstheorien (Substitutionen) als weder schrift- noch sachgemäß entschieden ab[zulehnen]“,<sup>49</sup> wie die Handreichung zugespißt formuliert.

Auch die RvG selbst hatte bereits deutliche Akzente im Sinne der bleibenden Erwählung Israels gesetzt. So heißt es dort:

„Die Erwählung und Berufung Israels durch Gott ist auch durch Untreue und Ungehorsam dieses Volkes nicht hinfällig geworden. Darin, dass Gott das Volk der Juden bis in unsere Gegenwart erhalten hat, erblicken wir ein Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes. Das Geheimnis dieses Volkes ist und bleibt seine Erwählung und Errettung durch Gott.“

Diese beiden Sätze in der alten Fassung der RvG unterstreichen sehr deutlich die bleibende Erwählung Israels und sind darum auch in der neuen Fassung unverändert erhalten geblieben. Will man diese Position in den weiteren Kontext der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel einordnen, so handelt es sich hier um das „christologische Dependenzmodell“.<sup>50</sup> Demnach gilt: Die Kirche „ist nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Zukunft abhängig (deshalb Dependenz) von der in Jesus Christus bestätigten Erwählung Israels und der verheißenen Erfüllung dieser Erwählung gegenüber ganz Israel“.<sup>51</sup> Dies unterstreicht die deutliche Berufung auf Röm 9-11. Der in der ursprünglichen Fassung der RvG unmittelbar folgende Satz gibt jedoch Anlass zu Missverständnissen. Dort stand in der alten Fassung: „Der neue Bund, in dem Gott seine

<sup>49</sup> Handreichung Abschnitt 5.4.

<sup>50</sup> KLAPPERT, Israel 12-13 (wie Anm. 45).

<sup>51</sup> A. a. O. 12.

Herrschaft der Gnade für alle Menschen aufgerichtet hat, löst den alten Bund ab und bringt ihn zugleich zur Erfüllung.“ So stellte sich die Frage, ob dieser Satz nicht doch impliziert, dass der mit Abraham geschlossene „alte Bund“ nicht mehr gültig sei, weil er durch den „neuen Bund“ „[abge]löst“ und durch diesen „zugleich zur Erfüllung“ gebracht worden sei. Auch wenn die Verfasser der RvG dies nicht intendiert haben mögen, so lässt doch die obige Formulierung an Klarheit zu wünschen übrig. Um diesem Missstand Abhilfe zu schaffen, erschien eine Überarbeitung mit dem Ziel einer Klarstellung zum Verhältnis von Christen und Juden angebracht. Die Änderungen dieses neuen Textes sollen im Folgenden vorgestellt und erläutert werden.

### c) Erläuterung der Neufassung

Die Überschrift des Abschnittes I,5 der RvG lautete bislang: „Gottes alter und neuer Bund“. Bereits die „Handreichung“ hatte die Rede vom alten und neuen Bund vermieden. Das Gegensatzpaar „alt“ und „neu“ kann dem Verständnis eines angeblich überwundenen „alten“ Bundes, der durch einen „neuen“ ersetzt worden sei, Vorschub leisten. Eine solche Sicht entspricht jedoch nicht der Bezeugung des Fortbestehens von Gottes Bund mit Israel.<sup>52</sup> Durch die neue Überschrift „Das Volk Israel und die Gemeinde Jesu Christi“ wird erstens der Gegensatz von „alt“ und „neu“ vermieden. Zweitens verwendet diese neue Formulierung bewusst biblische Redeweise. So ist der Ausdruck „Gottes Volk Israel“<sup>53</sup> sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament breit bezeugt. Die neutestamentliche Verbindung der „Gemeinde“ mit „Jesus Christus“ macht gerade das Proprium der dadurch miteinander verbundenen Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu Christi aus.<sup>54</sup> Drittens werden durch diese Wortwahl eben jene zwei heilsgeschichtlichen Größen klar identifizierbar einander gegenübergestellt, um die es in dem folgenden Abschnitt geht.

Der erste Teil des Abschnittes wird nur sehr geringfügig geändert. Statt der „In ihm [ergänze: diesem besonderen Volk] wollte Gott alle Völker segnen und es zum Licht der Völker setzen“ wird nun formuliert: „In ihm will Gott alle Völker segnen.“ Bei dem Segen, den „alle Völker“ durch Israel erfahren sollen, geht es eben nicht nur um eine Perspektive der Vergangenheit, sondern um eine blei-

<sup>52</sup> Vgl. jedoch auch die Aussagen in 2Kor 3,14 und Hebr 8,6-13, die vor allem in der älteren Fassung der RvG stärker gewichtet wurden und zu Missverständnissen im Sinne einer Verwerfung Israels Anlass gegeben haben. Eine solche Sicht widerspricht jedoch Röm 11,1 f. (vgl. V. 17), wonach Gott „sein Volk nicht verstoßen“ hat. – Die Rede von „Israel“ bedarf der Erläuterung. Im vorliegenden Text geht es dabei nicht um den Staat Israel, sondern im Sinne von „Judentum“ um „Israel“, wie es wegen seines einzigartigen Gottesverhältnisses zu JHWH in Formulierungen wie der „Heilige Israels“ und der „Gott Israels“ zum Ausdruck gebracht wird (siehe u. a. Ex 5,1; 20,2; 24,10; Jes 12,6); vgl. in der Handreichung Anm. 7 zu Abschnitt 1.2.

<sup>53</sup> Siehe u. a.: Ex 18,1; Dtn 26,15; Ps 135,12; Jer 12,14; Ez 36,8; Mt 2,6; Apg 13,23 f.; Phil 3,5.

<sup>54</sup> Vgl. 1Kor 12,27 f.; Eph 5,23-24.

bende Verheißung und Intention Gottes bis in die Gegenwart und darüber hinaus. Auch diese kleine Veränderung richtet sich gegen die Beschränkung jener Verheißung an Israel auf eine ferne Vergangenheit.

Um dies auch mit Hilfe vom Bibeltexten zu verdeutlichen, wurden am Rand zwei Ergänzungen vorgenommen. Zum einen steht dort jetzt Jesaja 49, 6:

„[Der HERR] spricht [zu Israel]: Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Zerstreuten Israels wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Völker gemacht, dass mein Heil reiche bis an die Enden der Erde.“

Damit wird die bleibende Bedeutung Israels unterstrichen, durch das sich Gottes Segenswirken hindurch zu den anderen Völkern ereignen soll. Zum anderen wurde neu auf Hosea 11, 1-9 verwiesen. Dort geht es um den Hintergrund des unverändert gebliebenen Satzes: „Die Erwählung und Berufung Israels durch Gott ist auch durch Untreue und Ungehorsam dieses Volkes nicht hinfällig geworden.“ Angesichts dieser Aussage darf die Frage gestellt werden, ob damit nicht der Eindruck entstehen könnte, als wolle der Text von christlicher Seite Israel dessen „Untreue und Ungehorsam“ gleichsam vorhalten. Dies ist jedoch nicht die Intention des Textes! Vielmehr soll in der Nachzeichnung prophetischer Sprache, wie etwa in Hosea 11, 1-9, wo es um die Barmherzigkeit Gottes geht (Hos 11, 8), darauf hingewiesen werden, dass Gott die „Erwählung und Berufung Israels“ eben nicht widerrufen hat.

Stärker sind die Eingriffe in den zweiten Teil des Abschnittes. Im Kern geht es hier um die paulinische Frage: „Hat denn Gott sein Volk Israel verstoßen?“ (Röm 11, 1; Luther 2017), mit der der Apostel seine grundlegenden Ausführungen zur bleibenden Erwählung Israels beginnt. Die Antwort des Paulus ist ebenso einfach wie klar und folgt gleich im nächsten Vers (Röm 11, 2): „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zuvor erwählt hat.“ Diese Klarheit sollen auch die nun folgenden Neuformulierungen zum Ausdruck bringen. Entsprechend heißt es in aller Deutlichkeit:

„Gott hat seinen Bund mit Israel nicht aufgekündigt, als er durch Jesus Christus einen neuen Bund gestiftet und darin seine Herrschaft der Gnade für alle Menschen aufgerichtet hat.“ Unverändert geht es hier um die durch den Kreuzestod Jesu Christi aufgerichtete Gnadenherrschaft, die allen Menschen gilt. Diese wird auch weiterhin als Inhalt des „neuen Bund[es]“<sup>55</sup> bezeichnet. Die bisherige Rede vom „alten Bund“ wird jetzt ersetzt durch Gottes „Bund mit Israel.“ Eine Erwähnung beider Bundesschlüsse musste jedoch unbedingt erhalten bleiben, um die notwendige Eindeutigkeit der Aussage zu gewährleisten.<sup>56</sup> Durch eine

<sup>55</sup> Vgl. den neu hinzugefügten Hinweis auf Lk 22, 20.

<sup>56</sup> Vgl. den neu hinzugefügten Hinweis auf Hebr 9, 15, wo der „neue Bund“ dem „ersten Bund“ gegenübergestellt wird. Diese Diktion entspricht deutlicher der Neuformulierung. Hebr 8, 6-13 mit der Gegenüberstellung von „altem Bund“ und „neuem Bund“ wurde im Gegenzug gestrichen.

inhaltliche Benennung als „Bund mit Israel“ – und damit einer Vermeidung des potentiell pejorativen Adjektivs „alt“ – kann, wie schon bei der Überschrift, der Eindruck vermieden werden, als sei dieser „alte“ durch den „neuen Bund“ ersetzt worden. So konnte jedenfalls die bisherige Formulierung von der Ablösung und Erfüllung des alten Bundes missverstanden werden. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist der von Gott mit Abraham geschlossene Bund jedoch ganz eindeutig weiterhin gültig. Der Apostel Paulus verwendet in diesem Zusammenhang das Bild von Gottes edlem Ölbaum, in den die Heidenvölker nun durch Christus mit hineingepfropft sind (Röm 11, 17.24). Nur weil die Heidenchristen jetzt Christus angehören, darum sind nun auch wir „Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben“ (Gal 3, 29).

Um die christliche Verbundenheit mit Israel in Jesus Christus noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen, wurde noch ein weiterer Teil umformuliert. Er lautet jetzt: „Daher erkennen wir in Jesus Christus den Messias Israels wie den Heiland der Welt. In ihm gilt das Heil den Juden wie den anderen Völkern.“ Auch weiterhin wird die Sendung Jesu Christi als Messias Israels und Heiland der Welt betont.<sup>57</sup> Bereits im Alten Testament wird an mehreren Stellen deutlich, dass die Verheißungen Gottes auch den nicht-jüdischen Völkern gelten, die man früher üblicherweise „Heiden“ genannt hat.<sup>58</sup> Beiden, Juden wie Heidenvölkern, gilt gleichermaßen das Heil durch Jesus Christus. Die Betonung dieser Glaubenserkenntnisse ist Kern und Zentrum dieses Abschnittes der RvG. Dabei ist jedoch zu bedenken, wie bereits die Handreichung formuliert: „Dem gegenwärtigen Nebeneinander von Juden und Christen liegt ein historisches und theologisches Nacheinander zugrunde.“<sup>59</sup> Dies bringt der Apostel Paulus etwa in Röm 1, 16 durch die Formulierung „den Juden zuerst und dann den Griechen“ zum Ausdruck. Christen dürfen nicht vergessen, dass Jesus von Nazaret Jude war, ebenso wie seine Jünger, und dass das Christentum tief im biblischen Judentum verwurzelt ist. Nicht nur bekennen Juden und Christen den einen Gott, der ebenso der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wie auch der Vater Jesu Christi ist; Christen und Juden gründen ihren Glauben auf die Schriften der hebräischen Bibel, die Christen meist „Altes Testament“ und Juden „Tenach“ nennen. Um diese tiefe Verbindung und historische Vorordnung des Judentums vor dem Christentum zum Ausdruck zu bringen, formuliert die Neufassung der RvG entsprechend: „Die Gemeinde Jesu hat in Jesus Christus Anteil an den Verheißungen Gottes, die er zuerst Israel gegeben hat.“<sup>60</sup> Dies hat bereits in der Gegenwart Konsequenzen: „In Christus werden alle Menschen einbezogen in Gottes Heil, indem aus

<sup>57</sup> Vgl. den neu hinzugefügten Hinweis auf Lk 2, 25-32.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. Jes 2, 1-5; 56, 3-8; 60, 1-5; Mi 4, 1-4.

<sup>59</sup> Handreichung, Abschnitt 3.1.

<sup>60</sup> Vgl. für die Bedeutung des in Jesus Christus ergangenen Heils den neu hinzugefügten Hinweis auf Röm 5, 18. Für die „Gottesverheißungen“ in Jesus Christus wurde der Hinweis auf 2Kor 1, 20 neu hinzugefügt.

Juden und den anderen Völkern das Gottesvolk des neuen Bundes berufen und gesammelt wird.“ Aus dem alten Gottesvolk und den aus den Heidenvölkern durch Christus berufenen Glaubenden wird ein Gottesvolk des neuen Bundes. Die Rede von der Berufung und Sammlung der „Gemeinde Jesu Christi als das neue Volk Gottes“, wie sie die alte Fassung hat, wurde gestrichen. An keiner Stelle im Neuen Testament werden die Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu Christi als das „neue Volk Gottes“ bezeichnet. Nie geht es dort um die Schaffung eines „neuen Volkes“, sondern immer um die Einladung zu dem bestehenden Volk Gottes hinzuzukommen. Dieser Prozess der Sammlung, für den der Grund in, mit und durch Jesus Christus gelegt ist, ist zwar schon angebrochen. Er ist jedoch noch im Werden. Darum schließt die Neuformulierung der Rechenschaft vom Glauben mit einem eschatologischen Hinweis:

„Die Israel verheißene endzeitliche Gottesherrschaft ist in Jesus Christus bereits angebrochen, aber noch nicht vollendet. Die Gemeinde Jesu Christi erwartet gemeinsam mit dem Volk Israel ihre volle Verwirklichung.“ Auch in eschatologischer Perspektive zeigt sich für Christen und Juden eine enge Verbundenheit. Auch wenn nur Christen bekennen, dass die „Gottesherrschaft [...] in Jesus Christus bereits angebrochen“ ist, so steht deren Vollendung noch aus. Darum zeigt sich auch in der Erwartung und Hoffnung auf das verheißene Gottesreich eine tiefe Verbundenheit von Christen und Juden.<sup>61</sup>

Dieser Abschnitt ist, wie die anderen Abschnitte der „Rechenschaft vom Glauben“ auch, als christliches Bekenntnis formuliert. Wenn darin wie an dieser Stelle eine gemeinsame eschatologische Hoffnung mit dem Judentum zum Ausdruck gebracht wird, dann soll damit nicht ignoriert werden, dass eschatologische Erwartungen von Christen und Juden nicht einfach identisch sind. Wer jedoch die enge Verwandtschaft wahrnehmen möchte, kann diese etwa beim jüdischen Kaddisch finden. Dieses universalistisch ausgerichteten Gemeinde- und Trauergebet stammt in seinen heute vorliegenden Versionen wohl aus der Zeit des 3.-5. Jahrhunderts n. Chr. Die Ähnlichkeit mit dem Vaterunser hat jedoch zu Vermutungen Anlass gegeben, dass die Anfänge bereits im 1. Jahrhundert liegen könnten. Kein anderes Gebet wird bis in die Gegenwart so häufig in jüdischen Gottesdiensten gebetet und von Trauernden am Grab und auch später gesprochen. Der erste Teil lautet:

„Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprecht: Amen.“<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Für die eschatologischen Erwartungen Israels wurden für die Völkerwallfahrt zum Zion die Hinweise auf Mi 4,1-4 und für die Erwartung des Menschensohnes Dan 7,13-14 neu hinzugefügt.

<sup>62</sup> Zitiert nach: LEHNHARDT, ANDREAS: Art. Kaddisch-Gebet, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2012 (aufgerufen am 28.09.2019); vgl. TREPP, LEO: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart u. a. 1992, 154-156.

## Ausblick

Durch die oben erläuterte Um- und teilweise Neuformulierung der „Rechenschaft vom Glauben“ hat die Verhältnisbestimmung von Christen und Juden, von Kirche und Israel an Klarheit gewonnen. Rückblickend könnte der Eindruck entstehen, als seien die Baptisten mit der Revision der „Rechenschaft vom Glauben“ nun theologisch an ihr Ziel gekommen. Vor dieser Sichtweise sollte man sich jedoch hüten. Der revidierte Text setzt ein deutliches Zeichen auf dem Weg. Doch auch die jetzigen Formulierungen sind nicht über jeden theologischen Zweifel erhaben. Wie eine spätere Generation darüber urteilen wird, ist nicht ausgemacht. Das Nachdenken muss weitergehen und sich insbesondere mit den nach wie vor offenen und kontroversen Fragen beschäftigen und für Kritik von verschiedenen Seiten her zugänglich sein.

### *Summary*

This paper discusses the development and reasons for a modification to the Baptist confession of faith used by the German, Swiss and Austrian Baptists. The section in question deals with the relationship between Christians and Israel, or respectively, the Jews. In a first part, the historical perspective of the Baptists towards Israel is described, from a wilful ignoring of the question after the Second World War towards a recognizing and confession of German guilt in this war and the holocaust. In the second part the new version of the confession of faith from 2019 is contrasted with the older version from 1977 and explained. In particular, every appearance of a substitution theology is rejected, and the common roots and worth of the people of Israel and the Christian Church are emphasized. Finally, the authors make plain that the theological reflections on this matter are not concluded, but that remaining questions must be thought through.

*Prof. Dr. Carsten Claußen*, Professor für Neues Testament, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;  
E-Mail: carsten.claussen@th-elstal.de

*Prof. Dr. Dirk Sager*, Professor für Altes Testament, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;  
E-Mail: dirk.sager@th-elstal.de

---

Darius Müller

# Die Editio Critica Maior des Neuen Testaments

## Beschreibung und Reflexion

---

*Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus.*

(B. und A. Elzevir, Iesu Christi domini nostri Novum Testamentum, 1633)<sup>1</sup>

Die Herstellung und Publikation des griechischen Neuen Testaments als Druckausgabe hat eine lange Tradition und musste stets große Hürden überwinden. Die Editions-geschichte beginnt im 16. Jahrhundert mit zwei unabhängig produzierten Erstaussagen im spanischen Complutum, dem heutigen Alcalá,<sup>2</sup> und in Basel, wo Erasmus 1516 sein berühmtes *Novum Instrumentum omne* veröffentlichte.<sup>3</sup> In der Folgezeit konnte sich der Text des Erasmus – bald als *textus receptus* bezeichnet – in immer wieder neuen Auflagen durchsetzen,<sup>4</sup> zumal er für maßgebliche Bibelübersetzungen wie der Luther-Bibel oder der King James Version als Grundlage benutzt wurde. Im 19. Jahrhundert entstanden schließlich mehrere große kritische Editionen, die mit den Namen Westcott-Hort<sup>5</sup>, Tischendorf<sup>6</sup> und von Soden<sup>7</sup> ver-

---

<sup>1</sup> Das Zitat stammt aus dem Vorwort der 1633 publizierten Edition des griechischen Neuen Testaments von Bonaventura und Abraham Elzevir und gilt als Quelle für den Begriff *Textus Receptus*. Die Übersetzung des lateinischen Satzes lautet: „Einen Text erhältst du, nun von allen übernommen, in dem wir nichts verändert oder verfälscht wiedergeben.“

<sup>2</sup> DE CISNEROS, FRANCISCO JIMÉNEZ (Hg.), *Novum Testamentum Graece et Latine in Academia Complutensi noviter impressum*, vol. V, Alcalá (lat. Complutum) 1514.

<sup>3</sup> DESIDERIUS ERASMUS (Hg.), *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum* [...], Basel 1516; HOLECZEK, HEINZ (Hg.), *D. Erasmus. Novum Instrumentum omne* (Faksimile: Basel 1516), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

<sup>4</sup> Die Fülle der Editionen aus dem 16. und 17. Jahrhundert lässt sich hier nicht wiedergeben; einen guten Überblick geben ALAND, KURT und BARBARA: *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2., ergänzte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1989, 13-17; METZGER, BRUCE M. / EHRMANN, BART D.: *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition, New York/Oxford 2005, 137-152.

<sup>5</sup> WESTCOTT, BROOKE F. / HORT, FENTON J. A. (Hg.): *The New Testament in the Original Greek: With Notes on Selected Readings*, 2 vols, New York 1882.

<sup>6</sup> VON TISCHENDORF, KONSTANTIN: (Hg.), *Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit. Apparatum criticum omni studio perfectum apposuit commentationem isagogicam*, 2 Bde., Leipzig 1869-1872.

<sup>7</sup> VON SODEN, HERMANN (Hg.): *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, 4 Bde., Göttingen 1911-1913.

bunden sind; sie unterscheiden sich nicht nur in vielerlei Hinsicht voneinander, sondern bieten auch stark abweichende Rekonstruktionen des neutestamentlichen Textes. Ihr gemeinsamer Nenner liegt in der handschriftlichen Basis, indem sie jeweils ausführlichen Gebrauch von den großen Codices 01<sup>8</sup>, 02, 03 und 04 machten.

Das Gelingen dieser Aufgabe hängt von einer Reihe von Faktoren ab, wie der Verfügbarkeit von Handschriften und anderer textkritischer Quellen, dem methodischen Vorgehen und nicht zuletzt den editorischen Zielsetzungen. Hinzu kommt die theologische Verantwortung, einen für die Exegese dieser Schriften und die kirchliche Praxis verlässlichen Grundtext zu erschließen. Gegenwärtig durchläuft die Editionsarbeit einen tiefgreifenden Wandel, da die textkritische Forschung zunehmend digitale Medien und computerbasierte Hilfsmittel benutzt.<sup>9</sup> Dies spiegelt sich unmittelbar in der Betrachtung von Handschriften in Form fotografischer und über das Internet zugänglicher Reproduktionen, der Anwendung computergestützter Methodiken zur Textherstellung und der schwerpunktmäßigen Veröffentlichung des Endprodukts als Digitalausgabe neben oder anstelle des klassischen Print-Formats.<sup>10</sup>

Vor diesem Horizont entsteht derzeit die moderne *Editio Critica Maior* (ECM) des griechischen Neuen Testaments, von der bislang die Katholischen Briefe (2. Aufl. 2013)<sup>11</sup> und die Apostelgeschichte (2018)<sup>12</sup> erschienen sind. Da die textkritischen Ergebnisse dieser neuen ECM sowohl für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Neuen Testament als auch die kirchliche Praxis weitreichende Konsequenzen haben dürfte, sind ihre materialen und methodischen Voraussetzungen gründlich zu reflektieren. Um den weitreichenden Einfluss der Edition zu verdeutlichen, sei nur auf den Umstand hingewiesen, dass ihr rekonstruierter Leittext mit jedem publizierten Teilband die Grundlage für die kontinuierliche Revision der beiden weitverbreiteten Handausgaben *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 28. Aufl.) und *Greek New Testament* (UBS 5) bildet und dort jeweils identisch abgedruckt wird.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Hier und an allen weiteren Stellen werden Handschriften des Neuen Testaments nach der geläufigen Gregory-Aland-Nummerierung bezeichnet; vgl. ALAND, KURT et al. (Hg.): *Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (ANTF 1), 2., neubearbeitete und ergänzte Auflage, Berlin/New York 1994. Online abrufbar unter <http://ntvmr.uni-muenster.de/liste>.

<sup>9</sup> Als zentraler Anlaufpunkt ist hier allen voran der in Münster entwickelte *New Testament Virtual Manuscript Room* (NTVVMR) zu nennen: <http://ntvmr.uni-muenster.de/>.

<sup>10</sup> Siehe etwa die digitale *Editio Critica Maior* (ECM) der Apostelgeschichte unter folgendem Link <http://ntvmr.uni-muenster.de/ecm>.

<sup>11</sup> ALAND, KURT et al. (Hg.): *Novum Testamentum Graece: Editio Critica Maior*, Bd. IV: Die Katholischen Briefe, Teil 1: Text, 2. revidierte Auflage, Stuttgart 2013.

<sup>12</sup> STRUTWOLF, HOLGER et al. (Hg.): *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior III: Die Apostelgeschichte*, Bd. 1.1: Text, Kapitel 1-14, Stuttgart 2017. Im weiteren als ECM zitiert.

<sup>13</sup> Für die 28. Auflage des Nestle-Aland wurden die Katholischen Briefe weitreichend nach den Ergebnissen der ECM revidiert; ALAND, BARBARA et al. (Hg.): *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, 28. revidierte Auflage, herausgegeben vom Institut für

## I Kurzbeschreibung der ECM

Die ECM hat das Ziel, „der neutestamentlichen Wissenschaft das gesamte Quellenmaterial zur Verfügung [zu stellen], von dem die Textkonstitution und die Darstellung der Textgeschichte des ersten Jahrtausends ausgehen muss“.<sup>14</sup> Zu diesem Material zählen vor allem sämtliche Varianten aller in die Edition einbezogenen griechischen Handschriften und der ausgewerteten Schriftzitate der griechischen Kirchenväter aus dem überlieferungsgeschichtlich relevanten Zeitraum. Dazu kommen die Zeugnisse der auf die griechische Tradition zurückzuführenden wichtigsten altsprachlichen Versionen, d. h. der Lateinischen, Koptischen, Syrischen und Äthiopischen Übersetzung. So wie es die jeweilige Editionsfrage erlaubt, werden an ausgewählten Stellen außerdem die ebenfalls auf dem Griechischen basierende Armenische, Georgische und Altkirchenslawische Version berücksichtigt.<sup>15</sup>

Die Gesamtedition ist in sechs Bände unterteilt (siehe 2.1 unten), von denen jeder wiederum aus drei Teilen besteht: a) Text mit kritischem Apparat, b) Begleitende Materialien und c) Studien. Welchen Inhalt der erste Teil hat, ist evident. Unter den begleitenden Materialien finden sich mehrere Listen zu den einbezogenen griechischen Handschriften, Verzeichnisse zu den im Apparat wiedergegebenen patristischen Zitaten und Versionen (altsprachliche Übersetzungen) sowie ein Kommentar zu deren Verzeichnung. Der letzte Teil beinhaltet einen kurzen textkritischen Kommentar zu Stellen, wo sich zum einen der Text der ECM gegenüber des bisherigen Nestle-Aland geändert hat und zum anderen eine gespaltene Leitzeile vorliegt, d. h. eine unsichere Textkonstitution mit zwei gleichberechtigten Varianten. Ferner versammelt er einige Studien zu zentralen textkritischen und textgeschichtlichen Fragen der editierten Schrift.

Die Darstellung des Editionsteils zeichnet sich durch enorme Klarheit und eingängige Struktur aus. Die sog. Leitzeile bildet den Anker für alle weiteren Informationen und enthält den rekonstruierten Text, von dem jedes Wort durch darunter stehende Ziffern eine eindeutige Adresse hat (2, 4, 6 usw.).<sup>16</sup> Direkt unterhalb der Leitzeile befindet sich das Variantenspektrum, wo die vom kritischen Text abweichenden Wortlaute in Gänze aufgeführt werden. Diese Art der Darbietung erlaubt eine bemerkenswerte Lektüre des Textes, die kurzerhand zwischen rekonstruiertem und variiertem Wortlaut wechseln kann. Jede Variante erhält einen alphabetischen Kennbuchstaben (b, c, d usw.), wobei der Buchstabe a grundsätzlich für den rekonstruierten Text steht. Dieses alphanumerische System vernetzt schließlich die Leitzeile und das Variantenspektrum

---

Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart 2012, 4\*-9\*.

<sup>14</sup> ECM III/1.1, 1\*.

<sup>15</sup> Die ECM der Apokalypse erprobt ferner die Aufnahme der Arabischen Versionen, soweit es die Handschriftensituation zulässt.

<sup>16</sup> Im kritischen Text vorhandene Worte erhalten grundsätzlich gerade Ziffern (2, 4, 6 usw.), wohingegen etwaige Zusätze mit ungeraden Zahlen adressiert werden (1, 3, 5 usw.).

mit dem umfangreichen kritischen Apparat auf der zweiten Seitenhälfte, sodass alle relevanten Informationen unmissverständlich ineinander greifen.<sup>17</sup>

Als Summen-Siglum wird lediglich das Kürzel „Byz“ benutzt, das die *Codices Byzantini* bezeichnet.<sup>18</sup> In diese Kategorie fallen sämtliche Handschriften, die in der Summe aller variierten Stellen zu mindestens 90% mit dem Mehrheitstext übereinstimmen.<sup>19</sup> Unter Mehrheitstext sind alle unvariierten Passagen und diejenigen Varianten zu verstehen, die von der Mehrheit der Handschriften gelesen werden. Da dieser Mehrheitstext in den meisten byzantinischen Handschriften überaus gleichförmig überliefert wird, kann er als Byzantinische Textform und die ihn überliefernden Handschriften können als *Codices Byzantini* bezeichnet werden. Inwiefern sich diese Dokumentationsweise auf die Apokalypse übertragen lässt, bleibt zu diskutieren. Denn bei der letzten Schrift des Neuen Testaments teilt sich die Mehrheit der Handschriften auf und bezeugt verschiedene Texttraditionen. Nach Josef Schmid werden die beiden Hauptstränge als Koine- und Andreas-Text bezeichnet,<sup>20</sup> deren Lesarten durch die Sigla  $\mathfrak{M}^K$  und  $\mathfrak{M}^A$  in Nestle-Aland<sup>28</sup> zitiert werden.<sup>21</sup> Die Beschäftigung mit den unterschiedlichen byzantinischen Texttraditionen der Apokalypse bildet eine Kernaufgabe der ECM dieser Schrift.

An einigen Stellen ist die Leitzeile aufgespalten und bietet zwei gleichberechtigte Varianten, die im Apparat mit einem rautenförmigen Symbol markiert sind (◆). Das Phänomen einer unsicheren Textkonstitution (*non liquet*) ist auch aus Nestle-Aland bekannt, wo gelegentlich einzelne Worte in eckigen Klammern erscheinen.<sup>22</sup> In der ECM der Apostelgeschichte finden sich insgesamt 155 solcher Fälle,<sup>23</sup> die häufig alternative Varianten ohne maßgebenden Einfluss auf den Sinn des Textes betreffen.<sup>24</sup> Trotz der verbliebenen Unsicherheiten muss die Überlieferung insgesamt als äußerst zuverlässig gelten, da sich der Text an den allermeisten variierten Stellen mit hoher Sicherheit rekonstruieren lässt.

## 2 Reflexionen über die Editio Critica Maior

Die ECM stellt zweifellos einen editionsgeschichtlichen Meilenstein mit weitreichenden Auswirkungen für die neutestamentliche Wissenschaft und an-

<sup>17</sup> Die Bezeugung der Variante des rekonstruierten Textes (positiver Apparat) erscheint nur an Stellen, wo 15 oder mehr Handschriften von der Textlesart abweichen. Vgl. ECM III/1.1, 10\*.

<sup>18</sup> Die Liste der 72 *Codices Byzantini* für die Apostelgeschichte findet sich im Begleitband der Edition; vgl. ECM III/2, 8.

<sup>19</sup> Vgl. ECM III/1.1, 2\*.

<sup>20</sup> Vgl. SCHMID, JOSEF: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, 2. Teil: Die alten Stämme (MThS.HE 1c), München 1955, 44-85.

<sup>21</sup> Vgl. Nestle-Aland<sup>28</sup>, 23\*.

<sup>22</sup> Z. B. υιοῦ θεοῦ („Sohn Gottes“) in Mk 1, 1.

<sup>23</sup> Vgl. ECM III/1.1, 35\*-37\*.

<sup>24</sup> Etwa die Frage, ob es in Apg 3, 7 αἱ βάσεις αὐτοῦ oder αὐτοῦ αἱ βάσεις (im Deutschen je „seine Füße“) heißt.

grenzende Disziplinen dar. Daher sollen nun einige Aspekte der Editionsarbeit genauer dargestellt und in Hinblick auf ihre Implikationen beleuchtet werden.

## 2.1 Der Aufbau des Neuen Testaments

Der Aufbau des Neuen Testaments ist hinsichtlich der Reihenfolge seiner Teile und Einzelschriften keineswegs so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Wissenschaft führt aktuell eine Grundsatzdiskussion, ob es *eine* historisch ursprüngliche Anordnung der neutestamentlichen Schriften gab, wie sie lautete, welchen überlieferungsgeschichtlichen Einfluss sie hatte und welche Konsequenzen daraus für die moderne Edition zu ziehen sind.<sup>25</sup> Die Debatte wurde hauptsächlich durch David Trobisch und seine These über eine Endredaktion des Neuen Testaments angestoßen: Konkret vertritt er die Ansicht, dass es eine historische Erstedition (*editio princeps*) des Neuen Testaments als Buch im zweiten Jahrhundert gab, „das von einem konkreten Herausgeberkreis an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt herausgegeben wurde“.<sup>26</sup> Die Buchfolge dieser angeblichen *editio princeps* soll der heutigen Ordnung entsprochen haben mit einer Abweichung: Nach der Apostelgeschichte folgten zunächst die Katholischen und dann erst die Paulinischen Briefe.

Allerdings fällt der Handschriftenbefund keineswegs so eindeutig wie behauptet aus. Wie Wolfgang Grünstäudl anschaulich auf den Punkt bringt, stützen nur die wenigsten Handschriften aus der entscheidenden Phase vor dem 4./5. Jahrhundert den angenommenen Aufbau der Erstedition.<sup>27</sup> Mit anderen Worten: Vor dem 4. Jahrhundert gibt es kein „einheitliches Bild“ im Aufbau des Neuen Testaments, aus dem sich die deckungsgleichen Teil-Anordnungen in den großen Bibelhandschriften Sinaiticus, Alexandrinus und Vaticanus ableiten ließen. Nicht zuletzt unterscheiden sich auch diese Codices im Aufbau des Neuen Testaments sowie der Zufügung weiterer deuterokanonischer Schriften. Der Sinaiticus enthält die Schrift Hirt des Hermas sowie den Barnabasbrief und der Alexandrinus den ersten und zweiten Klemensbrief. Einem entsprechenden Verzeichnis nach zu urteilen, sind die beiden Klementinen im Alexandrinus durchaus als Teil des Neuen Testaments anzusehen.<sup>28</sup>

Schließlich vollzieht auch die ECM eine Änderung bei der Anordnung des Neuen Testaments. Während die Ausgabe anfangs in fünf Teilbänden zu Evan-

<sup>25</sup> Einen guten Überblick über den Diskussionsstand gibt HEILMANN, JAN/ KLINGHARDT, MATTHIAS (Hg.): Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert (TANZ 61), Tübingen 2018.

<sup>26</sup> TROBISCH, DAVID: Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Göttingen 1996, 11.

<sup>27</sup> Siehe die ausführliche Diskussion in GRÜNSTÄUDL, WOLFGANG: Geschätzt und bezweifelt. Der zweite Petrusbrief im kanongeschichtlichen Paradigmenstreit, in: HEILMANN / KLINGHARDT (Hg.), Das Neue Testament und sein Text im zweiten Jahrhundert, 57-88, 74-79 (wie Anm. 25).

<sup>28</sup> Vgl. SMITH, W. ANDREW: A Study of the Gospels in Codex Alexandrinus: Codicology, Palaeography, and Scribal Hands (NTTS 48), Leiden/Boston 2014, 67.

gelien (I), Apostelgeschichte (II), Paulinische Briefe (III), Katholische Briefe (IV) und Apokalypse (V) geplant war,<sup>29</sup> lautet der Aufbau nun Synoptische Evangelien (I), Johannes-Evangelium (II), Apostelgeschichte (III), Katholische Briefe (IV), Paulinische Briefe (V) und Apokalypse (VI).<sup>30</sup> Die anfängliche Planung entspricht dem Aufbau des Nestle-Aland, der wiederum in der durch Erasmus geschaffenen Tradition der Ausgaben des *textus receptus* steht.<sup>31</sup> Die aktuelle Umgestaltung wird wiederum mit dem Hinweis auf die dominierende Anordnung in den Handschriften sowie dem editionsgeschichtlichen Erbe begründet, dass sie ebenfalls den Ausgaben von Westcott-Hort, Tischendorf und Soden entspricht. Obwohl die überwiegende Mehrheit der byzantinischen Codices den zweiten Aufbau bietet, wirft der Entschluss dennoch Fragen auf. Die bloße Mehrheit der byzantinischen Manuskripte gibt keine Antwort darauf, welche physische Gestalt und Reihenfolge das Neue Testament als kodikologische Einheit im Rahmen einer etwaigen Erstausgabe hatte. Zudem prägt nun eine gewisse innere Spannung die Gesamtedition, da auf der einen Seite ein möglichst ursprungsnaher Text rekonstruiert wird, aber man auf der anderen Seite dem vorherrschenden Aufbau später byzantinischer Codices folgt.

Die in aller Kürze geschilderten Probleme zeigen, dass der Aufbau und die Produktion des Neuen Testaments in seiner handschriftlichen Überlieferung noch zahlreiche ungelöste Rätsel aufgibt. Es spielt nach derzeitigem Kenntnisstand keine Rolle, auf welche Handschriften man sich beruft, da die Anordnung aller 27 Schriften zu einer Druckausgabe letztlich eine editorische Entscheidung für eine von mehreren möglichen Reihenfolgen bildet, die in der Überlieferung begegnen.

## 2.2 Varianten versus Stabilität der Überlieferung

Ziel und Architektur der ECM stellen die Varianten ebenso visuell wie inhaltlich ins Zentrum der Betrachtung. Schon der Vergleich zweier Handschriften erfordert eine Definition, was genau als „Variante“ aufgefasst wird.<sup>32</sup> Allgemein bezeichnet der Leitterminus *Lesart* „jede textliche Abweichung einer Handschrift von einer

<sup>29</sup> Vgl. ECM IV/1.1, 1\*.

<sup>30</sup> Vgl. ECM III/1.1, 1\*. Die Aufspaltung von Synoptischen Evangelien (I) und Johannes-Evangelium (II) wirkt artifizuell und ist vermutlich dem Umstand geschuldet, dass die Katholischen Briefe vor der Umstellung bereits als Teilband IV publiziert wurden.

<sup>31</sup> Die Erstedition des Neuen Testaments von Erasmus hat den Aufbau Evangelien, Apostelgeschichte, Paulinische Briefe, Katholische Briefe und Apokalypse. Mit 2815 lag ihm zufällig eine im Aufbau von der großen Mehrheit abweichende Handschrift vor.

<sup>32</sup> Die ECM arbeitet strenggenommen nicht mit Varianten, sondern mit Varianten-Einheiten („variant-units“). Dabei kann es sich um ein oder mehrere Worte handeln, die abweichend überliefert werden. Heißt es z. B. in einer Handschrift εἶπεν ὁ θεός („Gott sprach“) und in der anderen λέγει ὁ κύριος („sagt der Herr“), so kann der Abschnitt grammatikalisch als eine Varianten-Einheit bestehend aus zwei variierten Worten aufgefasst werden. Je nachdem können also eine oder zwei Varianten gezählt werden. Zum Problem der Variantenabgrenzung siehe COLWELL, ERNEST C. / TUNE, ERNEST W.: Variant Readings: Classification and Use, in: JBL 83 (1964), 253-261, 254-255.

anderen“, während *Variante* im engeren Sinne „eine von mindestens zwei Lesarten desselben Textabschnitts“ meint, „die grammatisch korrekt und im Kontext logisch möglich“ ist.<sup>33</sup> Lesarten, die diese Bedingung nicht erfüllen, sind hingegen als *Fehler* zu bewerten. Folglich bietet das Variantenspektrum bereits eine spezifische Auswahl aller durch die Handschriften bekundeten Lesarten. Dem sind sprachgeschichtlich noch Orthografika, d. h. alternative Schreibweisen derselben Variante hinzuzufügen wie Itazismen (Iota-Schreibung i-ähnlicher Vokale η, υ, ει, αι, οι; z. B. ἴδον für εἶδον) oder auch geringfügige morphologische Abweichungen wie der gemischte anstelle des starken Aorists.<sup>34</sup> Weil sie grammatikalisch mit ihrer lexikalischen Hauptform deckungsgleich sind, stellen Orthografika keine eigenständigen Varianten dar und erscheinen darum nur im Apparat mit dem zusätzlichen Hinweis „o“ nach dem Kennbuchstaben der Hauptvariante.

Tatsächlich haben nur die wenigsten Varianten einen größeren Einfluss auf den Sinn des Textes, wohingegen die große Mehrzahl lediglich grammatikalische Abweichungen sprachgeschichtlicher Natur oder Umstellung ansonsten identischer Worte darstellt. In einer deutschen Übersetzung würde man gar keine Notiz davon nehmen, ob sie in Apk 4, 9 auf dem Wortlaut ἐπὶ τοῦ θρόνου oder ἐπὶ τῷ θρόνῳ basiert; in beiden Fällen lautet sie nämlich „auf dem Thron“. Theologisch belangvolle Varianten wie der alternative Beginn des Markus-Evangeliums mit den Worten oder ohne die Worte υἱοῦ θεοῦ („Sohn Gottes“) bilden ganz klar die Ausnahme.<sup>35</sup>

Gleichwohl können auch stilistische Varianten das Verständnis einer Schrift beeinflussen bzw. divergierende Autorenbilder erzeugen. Dies gilt vor allem für die Apokalypse, bei der die Sicht auf den Autor und die Textkonstitution in höchstem Maße aufeinander einwirken. Während man dem Seher früher bestenfalls lückenhafte Kenntnisse der griechischen Sprache zubilligte und dementsprechend den Text rekonstruierte,<sup>36</sup> wandelt sich das Autorenbild in der aktuellen Debatte gravierend. Es setzt sich immer mehr die Überzeugung durch, dass Johannes der griechischen Sprache nicht nur mächtig war, sondern vielmehr rhetorische Mittel und Inkonzinnitäten (sprachliche Unebenmäßigkeiten) zur Akzentuierung des Inhalts gezielt einzusetzen verstand.<sup>37</sup> Exemplarisch sei

<sup>33</sup> ECM III/1.1, 8\*.

<sup>34</sup> Vgl. ECM III/1.1, 8\*.

<sup>35</sup> Die textkritische Analyse kommt zu keinem widerspruchsfreien Urteil: Es ließe sich argumentieren, dass die Worte durch einen Augensprung des Schreibers nach τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ („des Evangeliums Jesu Christi“) wegen der identischen Endungen ausgefallen sind, ebenso wie man anführen kann, dass christologische Epitheta zur Erweiterung neigen. Siehe den Forschungsdiskurs zusammenfassend METZGER, BRUCE M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, Second Edition ed., Stuttgart 1994, 62.

<sup>36</sup> Siehe dazu die Kritik am griechischen Stil der Apokalypse und die daraus abgeleiteten Regeln für die Textkritik bei SCHMID, Studien II, 173.250 (wie Anm. 20).

<sup>37</sup> Besonders profiliert bei PAULSEN, THOMAS: Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse, in: ALKIER, STEFAN U. A. (Hg.): Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (WUNT 346),

auf ein textkritisches Problem in Apk 5, 6 hingewiesen, wo auf das Bezugswort ἀρνίον („Lamm“) im Neutrum ein Teil der Handschriften das darauf bezogene Partizip als Maskulin-Singular ἔχων und ein anderer Teil als Neutrum-Singular ἔχον liest (je „habend“). Die maskuline Form stellt natürlich bei einem Bezugswort im Neutrum einen grammatikalischen Bruch dar, weshalb die Korrektur zu ἔχον auf der Hand liegt. Wenn man indes das „Lamm“ mit Jesus Christus maskulin personifiziert, offenbart die sprachliche Spannung einen tieferen Sinn und wirkt somit rhetorisch bewusst platziert.

Aus exegetisch-theologischer Perspektive erscheinen Varianten primär als textkritisches Problem. Andererseits geben sie einen Einblick in die Weiten der Überlieferung und lassen bisweilen sozialgeschichtliche Rückschlüsse auf die Schreiber, die Handschriftenproduktion und den weiteren Gebrauch der Manuskripte zu.<sup>38</sup> Letztlich hatten aber jede Handschrift und der dahinter stehende Kopierprozess lediglich einen verschwindend geringen Einfluss auf die Überlieferung. Martin L. West bringt den Sachverhalt überspitzt so auf den Punkt: „Der Beitrag jedes Einzelnen [zur Überlieferung] muss normalerweise so verschwindend gering gewesen sein wie ein Pullern in den Fluss“.<sup>39</sup> Wenngleich in erster Linie an antike Korrektoren gedacht ist, lassen sich darunter insgesamt sämtliche Akteure verstehen, die auf irgendeine Weise die Überlieferung beeinflusst haben. Dass Schreiber Varianten nach Möglichkeit vermeiden wollten, belegt eindrucksvoll ein Kolophon (Nachschrift des Schreibers am Ende einer Handschrift) am Ende der Apokalypse-Handschrift 2329.<sup>40</sup> Der Kopist namens Theodosios beschreibt hier seine Schreibertätigkeit als hochkomplexen Vorgang, der sowohl die visuelle Einrichtung als auch die Abschrift des Textes betrifft. Im Bewusstsein um etwaige Fehler im neuen Exemplar bittet er Gott um Vergebung, wobei dies explizit auch Abweichungen aus Kenntnis einschließt. Letzteres kann bedeuten, dass Theodosios anderslautende Handschriften der Apokalypse bekannt waren und er sporadisch deren Varianten in seine Abschrift einfließen ließ, oder aber seine Vorlage war fehlerhaft bzw. beschädigt und er musste korrektiv oder lückenschließend in den Text eingreifen. Jedenfalls belegt sein, als Bittgebet stilisiertes, Kolophon, dass er als Schreiber bei der Kopie der Apokalypse um ein Höchstmaß an Fehlervermeidung bemüht war.

Wie schließlich ein simples Zahlenverhältnis unterstreicht, ist der Text des Neuen Testaments trotz der Vielzahl an Varianten weitgehend ohne Rückgriff

---

Tübingen 2015, 3-25, 25; KARRER, MARTIN: Johannesoffenbarung. Teilband 1: Offb 1, 1-5, 14, EKK XXIV/1, Göttingen/Bristol, CT 2017, 94.

<sup>38</sup> Exemplarisch sei hingewiesen auf HAINES-EITZEN, KIM: Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature, Oxford/New York 2000.

<sup>39</sup> „The contribution of any individual must usually have been as evanescent as a pee into the river“: WEST, MARTIN L.: Textual Criticism and Editorial Technique applicable to Greek and Latin Texts, Stuttgart 1973, 19.

<sup>40</sup> Zum Text des Kolophons in 2329 siehe TZAMALIKOS, PANAYIOTIS (Hg.): An Ancient Commentary on the Book of Revelation. A critical Edition of the Scholia in Apocalypsin, Cambridge 2013, 2.

auf Konjekturen (Textkorrekturen der Herausgeber ohne Bezeugung durch Handschriften)<sup>41</sup> an den allermeisten Stellen sicher zu rekonstruieren. Für die ECM der Apostelgeschichte wurden 183 Handschriften mit zusammen 7.446 variierten Stellen berücksichtigt,<sup>42</sup> von denen lediglich 155 Fälle nicht eindeutig rekonstruiert werden konnten und zu einer gespaltenen Leitzeile mit zwei gleichberechtigten Varianten führten (siehe Anm. 23). Der Anteil an unsicheren Textkonstitutionen beläuft sich also gerade einmal auf 2,08 % aller variierten Stellen. Insofern kennzeichnet die Überlieferung des Neuen Testaments eine beachtliche Stabilität,<sup>43</sup> die an der großen Mehrheit der variierten Stellen eine verlässliche Rekonstruktion des Textes gestattet.

### 2.3 Kohärenz-Methode und Textgeschichte

Das textkritische Rückgrat der ECM bildet die sog. Kohärenzbasierte Genealogische Methode oder Coherence-Based Genealogical Method (CBGM), die hauptsächlich durch Gerd Mink entwickelt wurde.<sup>44</sup> Mit Tommy Wasserman und Peter Gurry lässt sich die CBGM wie folgt auf den Punkt bringen: Die Methode benutzt verschiedene Computer-Programme, um Zeugen auf neue konzeptionelle Art in Relation zu bringen und zielt darauf, den Ursprung und die Geschichte des neutestamentlichen Textes zu erfassen.<sup>45</sup> Diese Definition greift drei wichtige methodische Aspekte auf:

1. Sie arbeitet grundsätzlich computerbasiert und erfasst die Beziehungen der Zeugen mittels Algorithmus.

<sup>41</sup> Bei der Textrekonstruktion der Apostelgeschichte greifen die Editoren lediglich an einer Stelle auf eine Konjektur zurück: In 13,33 wird die durch keine griechische Handschrift bezeugte Variante ἡμῖν („uns Kindern“) als Leittext favorisiert, während die Mehrheit der Handschriften αὐτῶν ἡμῖν („uns, seinen Kindern“) liest. Die Entscheidung wird damit begründet, dass ἡμῖν die Entstehung der übrigen Varianten am besten erklärt und indirekt durch die Zeugen der fehlerhaften ἡμῶν gestützt wird. Siehe WACHTEL, KLAUS: Text-Critical Commentary, in: STRUTWOLF, HOLGER U. A. (Hg.): *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*, III: Die Apostelgeschichte, Bd. 3, Stuttgart 2017, 1-38, 20. Es handelt sich also gewissermaßen um eine Halbkonjektur mit semi-handschriftlicher Bezeugung.

<sup>42</sup> Vgl. ECM III/1.1, 12\*.

<sup>43</sup> Aland spricht in dieser Hinsicht von der Tenazität (Beständigkeit) der Überlieferung, einmal vorhandene Varianten möglichst ohne Änderungen festzuhalten; ALAND, Einführung 79 (wie Anm. 4).

<sup>44</sup> Grundlegend: MINK, GERD: Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: The Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches, in: WACHTEL, KLAUS / HOLMES, MICHAEL W. (Hg.): *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* (SBL.TCS 8), Atlanta, GA 2011, 141-216; WACHTEL, KLAUS: The Development of the Coherence-Based Genealogical Method (CBGM), its Place in Textual Scholarship, and Digital Editing, in: ALLEN, GARRICK V. (Hg.): *The Future of New Testament Textual Scholarship* (WUNT 417), Tübingen 2019, 435-446.

<sup>45</sup> Definition nach WASSERMAN, TOMMY / GURRY, PETER J.: *A New Approach to Textual Criticism. An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method* (RBST 80), Atlanta, GA 2017, 3.

2. Als Zeugen gelten nicht die Handschriften selbst, sondern die durch sie überlieferten Texte bzw. Textzustände.<sup>46</sup> Diese Differenzierung trägt der Tatsache Rechnung, dass Handschriften zuweilen einen Text bieten, der um ein Vielfaches älter als ihr paläografisches Produktionsdatum ist.<sup>47</sup> Die Beziehungen dieser Textzustände werden durch Stemmata (Stammbäume) abgebildet. Es wird prinzipiell auf die Annahme und Rekonstruktion von Texttypen verzichtet,<sup>48</sup> in die Handschriften herkömmlich gruppiert werden und die so das textkritische Material vorordnen. Für die CBGM ist *Kohärenz* das maßgebliche Kennzeichen der neutestamentlichen Überlieferung, deren Entwicklung anhand der bezeugten Varianten untersucht wird. Diese werden nicht nach eventuellen Fehlern oder Korrekturen im Vergleich zum Ausgangstext vorsortiert, sondern ausschließlich nach grammatikalischen Kriterien erfasst, und anschließend wird die Relation der Textzustände untersucht, wie sie sich aus dem Verhältnis der Varianten ergeben.<sup>49</sup>
3. Der Ausgangstext der Überlieferung, wie er in der Leitzeile der Edition abgedruckt wird, bildet das Rekonstruktionsziel. Er bezeichnet den Wortlaut des Neuen Testaments zur Zeit des 2. Jahrhunderts, aus welcher Epoche die frühesten erhaltenen Handschriften stammen.<sup>50</sup> Über weite Strecken ist dieser Ausgangstext zwar mit dem „Urtext“ identisch,<sup>51</sup> doch lässt sich letzterer nicht in allen Fällen erreichen. Besonders deutlich wird dies an Stellen mit gespaltener Leitzeile, wo verschiedene Varianten gleichberechtigt nebeneinanderstehen, oder die Überlieferung zur emendatio (Verbesserung/Korrektur) zwingt, weil sie keine sinnvolle Variante tradiert bzw. keine Variante das Mindestmaß an Kohärenz erfüllt.

Generell muss die vorhandene Überlieferung des Neuen Testaments als hochgradig kontaminiert eingestuft werden, weil Abschriften nicht immer gänzlich auf einer Vorlage beruhen, sondern Schreiber häufig verschiedene Textzustände

<sup>46</sup> „*The witness of a variant is the text, not the manuscript*“: MINK, GERD: Problems of a highly contaminated Tradition: The New Testament-Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses, in: VAN REENEN, PIETER U. A. (Hg.): Studies in Stemmata II, Philadelphia 2004, 13-85, 29 (Hervorhebung nach dem Original). Zur methodischen Bedeutung dieser Unterscheidung siehe ferner BORDALEJO, BARBARA: The Genealogy of Texts: Manuscripts Traditions and Textual Traditions, in: Digital Scholarship in the Humanities 31 (2016), 563-577.

<sup>47</sup> „Das paläografische Datum sagt nur, wann der Text spätestens zum ersten Mal aufgetreten ist“: MINK, GERD: Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?, in: WEREN, WIM/KOCH, DIETRICH-ALEX (Hg.), Recent Developments in Textual Criticism, New Testament, other Early Christian and Jewish Literature: Papers Read at a Noster Conference in Münster, January 4-6, 2001 (STAR 8), Assen 2003, 39-68, 39.

<sup>48</sup> Vgl. MINK, GERD: Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung, in: NTS 39 (1993), 481-499, 487-488; WASSERMAN/GURRY, Introduction 7-10 (wie Anm. 45).

<sup>49</sup> Vgl. WACHTEL, Development 438 (wie Anm. 44).

<sup>50</sup> Vgl. MINK, Genealogie 482 (wie Anm. 48).

<sup>51</sup> Vgl. MINK, Problems 6-7 (wie Anm. 46).

vermischt haben.<sup>52</sup> Obwohl die Zahl der Verunreinigungen jedes Kopierzyklus auf einem vergleichsweise geringen Niveau liegt, bestimmt vor allem die Vielzahl der Reproduktionen und der nicht zu ermessende Verlust an Zeugen durch zerstörte oder verschwundene Handschriften den hohen Kontaminationsgrad in den überkommenen Texten. Die Coherence-Based Genealogical Method stellt sich dieser Herausforderung und beginnt damit, die Relation der Texte auf Grundlage des genealogischen Verhältnisses der Varianten zu ermitteln. Dazu werden die Varianten an jeder variierten Stelle zunächst nach den Mitteln der klassischen Textkritik und Philologie eingeschätzt und deren Filiation (Abhängigkeit der Varianten) durch ein lokales Varianten-Stemma ausgedrückt.<sup>53</sup> Die Komplexität dieses Stemmas hängt von den Gegebenheiten der konkreten Variantenbildung ab. Angenommen es liegen drei Varianten vor, so ergeben sich drei Basismöglichkeiten für deren Relation: 1. b und c hängen jeweils von a ab; 2. aus a hat sich b und aus b schließlich c entwickelt; 3. b setzt a voraus, wobei die Herkunft von c unklar ist und weder auf a oder b zurück geführt werden kann.<sup>54</sup>

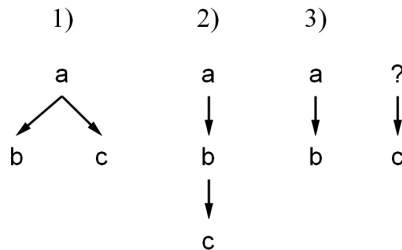


Abb. 1: Beispiel für lokale Varianten-Stemmata

Auf diese Weise können die Varianten aller Einzelstellen nach den Kategorien prioritär (vorausgehende) und posterioritär (nachkommende) differenziert werden, wobei das Verhältnis der Varianten zugleich eine Relation der sie bezeugenden Texte impliziert. Wenn sich Variante a zur Variante b prioritär verhält, gilt dies auch für den Zeugen von Variante a im Vergleich zu demjenigen der Variante b. Grundsätzlich geht die CBGM von folgendem Prinzip aus: „Eine Hypothese über die genealogische Beziehung zwischen Textzuständen, wie sie in den Handschriften bewahrt sind, muss auf dem genealogischen Verhältnis zwischen den Varianten beruhen, die sie überliefern.“<sup>55</sup> Auf Basis der lokalen Varianten-Stemmata lässt sich so das genealogische Verhältnis zweier Zeugen eruieren: Wenn ein Zeuge Z1 einen

<sup>52</sup> Vgl. a. a. O. 22-24.

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O. 35.

<sup>54</sup> Weitere Erklärungen und konkrete Beispiele zu lokalen Varianten-Stemmata bei WASSERMAN/GURRY, Introduction 29-31 (wie Anm. 45).

<sup>55</sup> Zitiert aus dem Englischen: GÄBEL, GEORG / HÜFFMEIER, ANNETTE / MINK, GERD / STRUTWOLF, HOLGER / WACHTEL, KLAUS: The CBGM Applied to Variants from Acts – Methodolo-

höheren Anteil an prioritären Varianten gegenüber einem anderen Zeugen Z2 aufweist, ist Z1 als potenzieller Vorfahre („potential ancestor“) von Z2 anzusehen.

In aller Regel hat ein Zeuge mehrere potenzielle Vorfahren. Das Ziel besteht darin, die Zahl aller möglichen Vorfahren auf diejenigen zu reduzieren, die zur Erklärung des Textes eines Zeugen zwingend erforderlich sind. Zu diesem Zweck werden die optimalen Substemmata gebildet. Dieser Prozess ist überaus aufwendig und zeitintensiv, bis er zu klaren Ergebnissen führt. Die Relevanz der optimalen Substemmata lässt sich kurz am Beispiel des Textes der Handschrift 35 verdeutlichen:

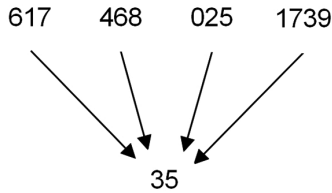


Abb. 2: Optimales Substemma für 35

Als Vorfahren eines Zeugen im optimalen Substemma kommen nur solche Textzustände in Betracht, die mit diesem entweder übereinstimmen oder sich überwiegend prioritär zu diesem verhalten. Für 35 bilden 025, 468, 617 und 1739 im Bereich der Katholischen Briefe die notwendigen Vorfahren, aus denen sich der Textzustand 35 erklärt. Da die CBGM als zutiefst iterativer Prozess (schrittweise in sich wiederholenden Arbeitsschritten) angelegt ist, d. h. neue Entscheidungen, Revisionen vorheriger Entscheidungen und auch offene Stellen je das Datenmaterial beeinflussen, bilden sich die optimalen Substemmata erst allmählich heraus und erreichen ein immer höheres Maß an Präzision. Die Optimierung der Substemmata erfolgt auf zweierlei Weise:<sup>56</sup> Zunächst berechnet der Computer alle möglichen Substemmata und sortiert die Zeugen nach dem Grad, wie gut sie den Textzustand ihrer Nachfahren erklären. Anschließend muss der menschliche Intellekt auswählen, welche angebotenen Lösungen für den Textzustand eines Zeugen am besten passen. Diese Auswahl orientiert sich wiederum an zwei Grundprinzipien: 1. Schreiber haben ihre Vorlage zuverlässig kopiert; 2. Schreiber benutzten tendenziell weniger als mehr Vorlagen.<sup>57</sup>

Noch komplizierter ist die Herstellung des globalen Stemmas, das das Resultat aller optimalen Substemmata zu jedem Textzustand bildet und deren Beziehun-

gical Background, TC: in: A Journal of Biblical Textual Criticism 20 (2015) <http://jbt.org/v20/TC-2015-CBGM-background.pdf> [abgerufen 24.06.2020].

<sup>56</sup> Weiterführend WASSERMAN/GURRY, Introduction 98-102 (wie Anm. 45).

<sup>57</sup> Die Erstellung der optimalen Substemmata ist eine Anwendung des als Ockhams Rasiermesser bezeichneten epistemologischen Prinzips, wonach alle überflüssigen Elemente für die Erklärung abgetrennt werden.

gen in einem Gesamtbild veranschaulicht.<sup>58</sup> Am Anfang steht A als Bezeichnung für den rekonstruierten Ausgangstext, während aus den Konstellationen der optimalen Substemmata nun stemmatische Vorfahren-Nachfahren-Relationen werden. So finden sich die Vorfahren 025, 468, 617 und 1739 von 35 an verschiedenen Positionen im globalen Stemma wieder und haben ihrerseits wiederum stemmatische Vorfahren, aus denen sich ihr Textzustand ergibt.

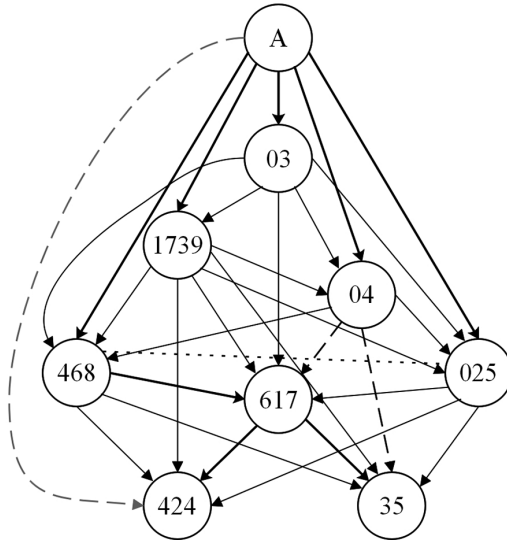


Abb. 3: Kopf des Globalen Stemmas der Katholischen Briefe<sup>59</sup>

Das Schaubild verdeutlicht die Kontamination und Komplexität der neutestamentlichen Überlieferung. Dass Kohärenz dennoch das vorherrschende Merkmal ist, steht außer Frage, da sich alle Textzustände auseinander erklären und sie aufgrund der kontinuierlichen Vorfahren-Nachfahren-Relation mit dem Ausgangstext verbunden sind. Der Ausschnitt erlaubt einige weitere interessante Beobachtungen: Einzig 03 geht unmittelbar und ausschließlich auf den Ausgangstext zurück und bildet damit dessen wichtigsten Zeugen für die Katholischen Briefe. Auffälligerweise erscheinen auch einige Minuskeln wie 1739 am Kopf des globalen Stemmas und überliefern demzufolge genealogisch alte Textzustände. Dies spricht für eine textkritische Aufwertung dieser Zeugen und untermauert, dass produktionsmäßig späte byzantinische Handschriften nicht notwendigerweise junge Textzustände überliefern – die CBGM führt vielmehr exemplarisch vor Augen, dass das genaue Gegenteil der Fall ist. Bei den Katholischen Briefen

<sup>58</sup> Bislang konnte nur der Kopf des globalen Stemmas für die Katholischen Briefe ermittelt werden; vgl. WACHTEL, *Development* 444-445 (wie Anm. 44).

<sup>59</sup> Grafik aus a. a. O. 445.

steht letztlich 1739, der Textzustand einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, an höherer Position als derjenige von 04 aus dem 5./6. Jahrhundert. In dieser Form ermöglicht das globale Stemma, die Ursprünge und Entwicklungen bestimmter Texttraditionen wie des Byzantinischen Textes zurückzuverfolgen.

Wenngleich manche Grenzlinien zu beachten sind, dass etwa Kenntnis der Geschichte lediglich auf dem Bekannten fußt oder das Simplitätsprinzip bei der Vielzahl an möglichen Relationen stets im Bewusstsein zu halten ist,<sup>60</sup> markiert die CBGM eine bemerkenswerte Innovation für die neutestamentliche Textkritik. Indem sie anstelle von Texttypen-Hypothesen die Relationen der Zeugen anhand ihrer Varianten gemäß grammatikalischer Definition untersucht und diese in mehreren Darstellungsmechanismen abbildet, erlaubt sie einen völlig neuen Einblick in die Überlieferung des Neuen Testaments. Dabei verbindet sie computergestützte Berechnungen und philologischen Sachverstand, um einen ausgesprochen konsistenten Ausgangstext zu rekonstruieren. Als iterativer Prozess führt sie alle Entscheidungen zu jeder Zeit vor Augen und fordert so zu einer in jeder Hinsicht begründeten Textherstellung heraus. Darüber hinaus entsteht eine moderne Darstellung der Textgeschichte, in der die einzelnen Textzustände ohne vorherige Klassifizierung im Fokus stehen und im Hinblick auf ihre komplexen Relationen in einem genealogischen Vorfahren-Nachfahren-Schema beleuchtet werden.

### 3 Ausblick

Ein integraler Bestandteil der Editio Critica Maior sind Änderungen am Text gegenüber der Nestle-Aland-Ausgabe – 52 bei der Apostelgeschichte. Ein Blick in die Auflistung der betreffenden Stellen zeigt, dass auffällig viele Revisionen durch den Byzantinischen Text gestützt werden:<sup>61</sup> In 36 Fällen fällt die Entscheidung zugunsten einer gleichfalls durch den Byzantinischen Text bezeugten Variante aus und nur viermal wird gegen dessen Zeugnis rekonstruiert. Besonders deutlich tritt dies beispielsweise in Apg 1, 10 vor Augen, wo die Variante  $\alpha \acute{\epsilon}\nu \epsilon\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\tau\iota \lambda\epsilon\upsilon\kappa\eta\acute{\iota}$  (Dativ-Singular: „in weißer Kleidung“) der Handschriftenmehrheit gegen Variante  $\beta \acute{\epsilon}\nu \epsilon\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\sigma\iota\nu \lambda\epsilon\upsilon\kappa\alpha\acute{\iota}\varsigma$  (Dativ-Plural: „in weißen Kleidern“) bezeugt durch  $\Phi^{56}$ , 01, 02, 03 und 04\* bevorzugt wird. Klaus Wachtel begründet die Entscheidung insofern, als die Variante  $\alpha$  im Vergleich zu  $\beta$  schlüssiger überliefert wird und zudem der unmittelbare Kontext stärker für eine sekundäre Anpassung zum Plural als umgekehrt spricht.<sup>62</sup> Der Befund deutet eine beachtliche Aufwertung des Byzantinischen Textes an, dessen Gewicht in der bisherigen kritischen Textforschung weithin herabgesetzt wurde.<sup>63</sup> Es bleibt abzuwarten, welches Bild

<sup>60</sup> Vgl. WASSERMAN / GURRY, Introduction 112-120 (wie Anm. 45).

<sup>61</sup> Vgl. ECM III/1.1, 34\*.

<sup>62</sup> Vgl. WACHTEL, Commentary 5 (wie Anm. 41).

<sup>63</sup> Bei Aland werden alle Handschriften des Byzantinischen Textes generell in die fünfte und textkritisch belangloseste Zeugen-Kategorie eingeordnet; vgl. ALAND, Einführung, 167-171 (wie Anm. 4).

des Byzantinischen Textes sich in anderen neutestamentlichen Schriften zeigt, und zu untersuchen, ob die Aufwertung lediglich ein unausgewogener Effekt der Coherence-Based Genealogical Method ist oder sich dessen textkritische Relevanz auch in weiterführenden Studien zu seiner Geschichte bestätigen lässt.

Als weitere Herausforderung für jedes größere Editionsprojekt stellt sich im 21. Jahrhundert die Aufgabe einer digitalen Edition. Diesen Anspruch will auch die ECM erfüllen und neben der konventionellen Printausgabe ebenso eine, um etliche Informationen erweiterte, digitale Edition präsentieren. Für die Apostelgeschichte liegen erste Teile dieser digitalen Edition vor und können über den NTVMR erreicht werden.<sup>64</sup> Grundsätzlich handelt es sich um eine Nachbildung des Leittextes und Apparates in elektronischer Form mit Verlinkungen zu weiteren Daten. So können für jede variierte Stelle zusätzliche Informationen zu den patristischen Zitaten, verschiedenen Versionen und der Amsterdamer Konjekturen-Datenbank<sup>65</sup> aufgerufen werden. Darüber hinaus sind alle Handschriften im Apparat mit den dazugehörigen Transkripten im System verlinkt, die per Klick auf den gewünschten Zeugen auf der rechten Seite des Bildschirms erscheinen. Außerdem sind die genealogischen Abfragen und Stemmata der CBGM, auf denen die Textkonstitution basiert, für die Apostelgeschichte zugänglich.<sup>66</sup> Für die Zukunft ist geplant, dass Nutzer\*innen sich einen eigenen digitalen editorischen Arbeitsplatz einrichten können und die lokalen Stemmata selbst editieren können.<sup>67</sup> Dies soll sowohl die selbstständige Anwendung der CBGM als auch den Zugang zum „digitalen Neuen Testament“ auf breiter Basis ermöglichen.

Die Feststellung, dass die ECM die Edition eines Textes verkörpert, wirkt auf den ersten Blick trivial. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, welche Konsequenzen diese editorische Zielsetzung mit sich bringt. Denn von den hundert Handschriften, auf deren Zeugnis die Textkonstitution beruht, lässt sich als Dokument in der Edition nur wenig bis gar nichts wiederfinden. Zu Fragen, welche Gestalten die Texte in den Handschriften haben, wie sie gegliedert sind oder ob die Abschriften eventuell textliche und visuelle Beigaben aufweisen,<sup>68</sup> gibt die ECM keine Auskunft. In Bezug auf die Dokumente bedeutet die Edition des Neuen Testaments einen erheblichen Verlustprozess. Die digitale ECM ermöglicht zwar eine engere Vernetzung der einzelnen Textzeugen mit den Transkripten und Handschriftenbildern, doch bleiben auch hierbei alle Erscheinungen weitgehend unbeachtet, die in der Edition keine Rolle spielen.

---

<sup>64</sup> Siehe <http://ntvmr.uni-muenster.de/ecm>.

<sup>65</sup> Siehe <http://ntvmr.uni-muenster.de/nt-conjectures>.

<sup>66</sup> Siehe <https://ntg.cceh.uni-koeln.de/acts/ph4/>.

<sup>67</sup> Vgl. WACHTEL, *Development* 446 (wie Anm. 44).

<sup>68</sup> Exemplarisch sei auf die aufwendigen Verzierungen und Ausgestaltungen in vielen Handschriften gewiesen, die die Lektüre des jeweiligen Textes visuell bereichern und ihre Würde als Zeugen des Evangeliums zusätzlich unterstreichen. Gelegentlich impliziert die Darbietung des Textes eine theologische Aussage wie 1780, wo auf den letzten Seiten der Apokalypse-Schluss in Kreuzform stilisiert kopiert wurde.

Das Projekt „Paratexts of the Bible“, unter der Leitung von Martin Wallraff und Patrick Andrist, greift dieses Desiderat auf und erschließt sämtliche relevanten Paratexte in den griechischen Handschriften des Neuen Testaments sowie deren codexgeschichtlichen Hintergrund: <http://www.paratexbib.eu>.<sup>69</sup> Im Unterschied zum biblischen Text meint der Begriff „Paratexte“ alle anderen Inhalte einer neutestamentlichen Handschrift, wozu auch nichttextliche Elemente wie Bilder zählen. Die Ergebnisse dieses Forschungsprojekts werden ebenfalls als open-access in der Datenbank Pinakes veröffentlicht.<sup>70</sup> Die einzigartige Liminalität (Schwellenzustand) der Paratexte, die einen wesentlichen Bestandteil der Überlieferung ausmachen und aus der Lebenswelt der, die biblischen Texte Kopierenden und Lesenden stammen, erlaubt weitreichende Rückschlüsse auf den gelebten Text des Neuen Testaments. So tragen die Paratexte ihrerseits entscheidend zum Verständnis des Neuen Testaments auf Basis der, es überliefernden, Handschriften bei und können so die Exegese bereichern.

Ob die Editio Critica Maior den von allen akzeptierten Text des Neuen Testaments darbietet, wird sich erweisen müssen. Es warten noch zahlreiche Bände auf ihre Veröffentlichung, und die kritische Beschäftigung mit ihren methodischen Grundlagen sowie der Textkonstitution steckt noch in den Kinderschuhen. Als editorisches Großprojekt ist die ECM in jedem Fall zu begrüßen, befördert sie doch die Beschäftigung mit dem Neuen Testament und fordert zu angrenzenden Projekten, wie der Erschließung der Paratexte heraus, die das Evangelium und dessen Überlieferung in ungeahntem Licht erscheinen lassen.

### *Summary:*

The Editio Critica Maior (ECM) is a quest to produce an accurate approximation to the initial text of the New Testament with a comprehensive collection and display of variant readings, using computer-based documentation of the manuscripts and citations in many languages from the first millennium. A methodological innovation is the use of the Coherence-Based Genealogical Method, an iterative process supported by computer analysis, which draws out the dependencies among the variant readings. The first results for the Catholic Epistles and Acts have already been published and the remaining volumes will be made available in the next decades. This will allow biblical scholars greater insight in the textual tradition of the New Testament from Its beginnings up to Byzantine times and an understanding of the decisions made in arriving to a hypothesis of the initial text.

*Darius Müller*, Institut für Septuaginta- und biblische Textforschung, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9a/b, 42285 Wuppertal;  
E-Mail: [mueller@isbtf.de](mailto:mueller@isbtf.de)

<sup>69</sup> WALLRAFF, MARTIN / ANDRIST, PATRICK: Paratexts of the Bible. A New Research Project on the Greek Textual Transmission, *Early Christianity* 6 (2015), 237-243.

<sup>70</sup> Abrufbar im Internet unter folgendem Link: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/>.

---

Jann-Hendrik Weber

## Vom armen Reichen

Predigt über Lukas 12, 16-19

---

*Liebe Gemeinde!*

Ich lese das Wort Gottes aus der Feder des Evangelisten Lukas, der uns folgendes Gleichnis Jesu überliefert hat:<sup>1</sup>

Jesus erzählte ihnen ein Gleichnis: Das Land eines reichen Menschen trug viel ein. Und er überlegte bei sich selbst und sprach: Was soll ich tun? Denn ich habe nicht, wohin ich meine Früchte einsammeln soll. Und er sprach: Dies will ich tun: ich will meine Scheunen niederreißen und größere bauen und will dahin all mein Korn und meine Güter einsammeln; und ich will zu meiner Seele sagen: Seele, du hast viele Güter liegen auf viele Jahre. Ruhe aus, iss, trink, sei fröhlich! Gott aber sprach zu ihm: Du Tor! In dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern. Was du aber bereitet hast, für wen wird es sein? So ist, der für sich Schätze sammelt und nicht reich ist im Blick auf Gott. (Lk 12, 16-12; Elberfelder Übersetzung)

Lassen wir noch einmal den ersten Satz des Gleichnisses in den Ohren nachhallen: „Das Land eines reichen Menschen trug viel ein.“ Was für ein doppelt und dreifach beschenkter Mensch, dieser Reiche! 99,9 Prozent der Zuhörer Jesu, die das Gleichnis damals gehört haben, werden gedacht haben: Wow! Du reicher Mensch, du Glückspilz! Du Gesegneter des Herrn! Wir alle müssen pachten, aber du hast eigenes Land! Wir litten unter Dornen, Dürre und Diebstahl, aber deine Länder haben dir viel eingebracht! Du vom Himmel Geküsster! Wir arbeiten als Sklaven und Tagelöhner, aber du besitzt Sklaven und Tagelöhner, die dir deine Ernte nach Hause tragen, die dir neue Scheunen zimmern, das Korn reinschaukeln und es bewachen vor Ratten, Dieben, Insekten und Schimmel! Du bist klug, du sorgst vor für die schlechten Jahre. Wir wären gerne wie du!

Wer von euch hat ebenfalls heimlich schon mal sehnsuchtsvoll geseufzt beim Anblick eines wohlhabenden Menschen, der nicht mehr wirklich arbeiten muss, höchstens aus Spaß an der Freude, und nun einfach „fröhlich“ sein kann?

„Seele, du hast viele Güter, ruhe aus!“ Dieser Spruch spiegelt einen weit verbreiteten Traum vom Paradies auf Erden wider, den auch ich manchmal träume. Keine Verpflichtungen mehr. Für alles ist schon im Überfluss gesorgt.

Es ist interessant zu entdecken, dass materieller und kommerzieller Reichtum in der Bibel an manchen Stellen positiv bewertet und manchmal mit Segen

---

<sup>1</sup> Die Predigt wurde am 19. Mai 2019 in der EFG Oldenburg im Abschlussgottesdienst zum Micha-Netzwerk-Treffen gehalten. Zur Micha-Initiative siehe: <https://www.micha-initiative.de/>.

gleichgesetzt wird. Hiob zum Beispiel, er wurde „gesegnet“ (Hi 42, 12) – mit vierzehntausend Schafen, sechstausend Kamelen, zweitausend Rindern und tausend Eselinnen – über den Methanausstoß dieser Viehherde denken wir an dieser Stelle mal nicht nach.

In der biblischen Sammlung von weisen Sprichwörtern klingt es einmal so: „Der Besitz des Reichen ist seine feste Stadt; die Armut der Geringen ist ihr Verderben.“ (Spr 10, 15) Solche Bibelstellen drücken aus: Gott kann Reichtum nicht nur ertragen, sondern sogar fördern. Gott ist ein „Wertschöpfer“, auch im ganz materiellen Sinne. So geschehen auch in unserem Gleichnis: Das Feld trug übermäßig viel Frucht. – Bibelkenner, Landwirte und Hobbygärtner verstehen sofort richtig: Das kann nur „Segen“ sein.

Gleichzeitig gibt es Tendenzen in der Bibel (und diese Tendenzen überwiegen!), die den reichen Menschen warnen: Mensch, pass auf, wenn du reich bist! Sollte dein Hab und Gut irgendwie unrechtmäßig und unfair bei dir gelandet sein, dann bist du ein hoffnungslos verlorener Gottloser, es sei denn du stellst dich noch heute dem Finanzamt! Diejenigen, die ehrlich reich geworden sind, werden gewarnt, ihren Besitz geizig für sich selbst für schlechte Zeiten vergraben zu wollen. Sie sollen ihren Reichtum umwandeln in „Segen“ für andere. Und manche Reichen werden einfach nur bedauert, weil sie im tiefsten Sinne „arm“ sind: So heißt es in Sprüche 13, 7: „Mancher ist arm bei großem Besitz, und mancher ist reich in seiner Armut.“

Genau in dieser Weise entzaubert Jesus in seinem Gleichnis den reichen Mann: Du bemitleidenswerter armer Dummkopf! Hast du mal darüber nachgedacht, für wen das sein soll, was du da angehäuft hast? Für dich ja nicht, du bist ein Sparfuchs! Offensichtlich hast du auch gar keinen Menschen, für den du sorgen musst! Du hast schon lange keinen Menschen mehr – wie ist das eigentlich gekommen? Du führst ja einsame Selbstgespräche. Allein, „bei dir selbst“, hast du überlegen müssen, was du mit dem großen Erntesegen wohl anstellen könntest. Das erste, was dir einfällt, ist ein scheinbarer Mangel, den du bejammern „Ich habe nicht.“ – Ich habe nicht, wohin ich sammeln soll!? Das stimmt nicht! Du hast Scheunen und willst sie abreißen! Du willst versuchen, deine schreiende Seele zu überreden, irgendwie fröhlich mit sich selbst zu sein „auf viele Jahre“. Warum meinst du eigentlich, erst jetzt fröhlich sein zu können? Warum nicht schon vorher? Dir fehlt offensichtlich etwas ganz anderes!

Weißt du, was das eigentlich Tragische ist an deinem Zustand, du armer reicher Mensch? Deine Seele könnte längst schon fröhlich sein! Dazu brauchst du den großen Erntesegen nicht. Du brauchst auch keine großen Scheunen, um zur Ruhe zu finden.

Gott baut mitten unter uns seine Welt, in der kein einziger Verzweifelter je vergessen sein wird! Warum willst du da ausgerechnet mit Scheunen deine Zukunft sichern? Gott lädt alle Menschen ein an seinen Tisch und feiert mit ihnen ein Gastmahl! Und du versuchst, alleine fröhlich zu sein mit deinem Käsebrot? Gott hat – schon vor langer Zeit – alle Armen und Verzweifelten dieser Welt zu

seinem auserwählten Volk gemacht. Er hat sie mit Manna vom Himmel versorgt. Und du willst dir dein Glücklichein für den Tag aufsparen, an dem du endlich genug gesammelt hast?

Versteh' mich nicht falsch, armer reicher Mensch. Du bist nicht grundsätzlich ein hoffnungsloser Fall. Aber wie meilenweit du trotz – oder wegen – deines Reichtums das echte Leben mit „Ach und Krach“ verpasst hast, das ist schon bitter!

Deshalb mach mal Stopp! Was du suchst, das ist doch schon längst da! Es wurde dir umsonst geschenkt und wird dir auch heute neu geschenkt: Dein Leben. Dein Leben in Gottes Hand, an seinem Herzen, an seinem Ohr – das könnte dein Glück sein!

Es gibt einen Schöpfer, von dem du das Leben empfangen hast. Es gibt einen Vater im Himmel, dessen Kind du bist. Er läuft dir voller Erbarmen mit offenen Armen entgegen. Egal ob du nun superreich oder ob du bettelarm bist. Er steht doch da und seine Arme sind weit offen. Er will hören, was dich bedrückt, er will dich heilen. Was du suchst, das ist längst da.

Jetzt zu uns. Hier in Oldenburg. Wie sehen wir uns selbst? Wo finden wir uns selbst wieder in dem Gleichnis? Als „Reiche“ oder als weniger „Reiche“?

Lösen wir uns ein wenig von der reinen Frage nach dem Vermögen und fragen nach dem Kern. Im Kern geht es um die Sorge um Sicherheit und Wohlergehen im Angesicht einer unsicheren Zukunft. Es war die Sorge, die den Mann im Gleichnis plagte, (der ja schon reich war vor der großen Ernte!), deshalb konnte er keine Ruhe finden. Diese Sorge wird auch uns Deutschen immer einflüstern: Es reicht noch nicht aus!

Das Gleichnis ist eine Warnung, ein Umkehrruf: Es reicht doch! Es fehlt nichts mehr! Es ist schon längst alles da! Sei jetzt schon fröhlich! Du brauchst der Güte Gottes keine Nachhilfe zu geben durch Sorge ums Wirtschaftswachstum, ums Einkommen, ums Auskommen, ums Vorankommen.

Völlig zwecklos rödeln und sammeln wir. Die krampfhaftige Suche nach dem perfekten Studiengang, nach dem perfekten Partner, nach der besten Behandlungsmethode und nach der besten Firma (oder nach der lebendigsten Gemeinde im Umkreis) kann vergeudete Zeit sein – solange du glaubst, erst dann fröhlich sein zu können, wenn du das Gesuchte erreicht hast. Das ist ein Trugschluss. Auch technischer Fortschritt kann übrigens vergeblich sein, wie wir schon im Gleichnis an den „größeren Scheunen“ gesehen haben. Das ist übrigens uns heute hier versammelten sozial-ökologisch Engagierten eine Mahnung, damit wir uns nicht allzu leicht täuschen lassen von (elektromobilen oder anderen fortschrittlichen) „Heilsversprechen“ für eine bessere Zukunft, durch die erstmal leider nur ein weiterer Riesenhaufen Müll produziert wird.

Reich sein mit Blick auf Gott? Jesus gibt uns seine Vision vom reichen Leben. In seiner Vision wagt er es (und mutet es uns zu), das Diesseits des Lebens zuerst auf seine Weise ernst zu nehmen. Als Geschenk, dem es nichts hinzuzufügen gibt. Das wir dann finden, wenn wir das Sorgen bewusst verabschieden. Wenn wir verzichten lernen, viel weniger wollen, uns freiwillig beschränken.

Stell dir vor, du müsstest heute Nacht für immer gehen. Ja, diese Vorstellung ist eine Zumutung. Aber eine befreiende Zumutung. Jesus lenkt damit den Blick zu Gott und fragt: Wofür dein ganzer Krampf? Es gibt einen Vater im Himmel, der weiß, was du brauchst. Dein Lebensentwurf darf unvollkommen bleiben. Es gibt eine Welt, die unsere berechnende und funktional durch-kalkulierte durch-gestylte Welt übersteigt.

Weil du einen himmlischen Vater hast, kannst du aufhören, dein Glück sicherstellen zu wollen. Das eigene Leben, die eigenen Leistungen, und auch das eigene Versagen sind eben nicht alles. Wir müssen nicht alles erleben, was es zu erleben gibt. Wir müssen nicht alles erreichen. Ganz getrost darfst du auch Fehler machen. Du stehst ja unter einer „höheren Wertigkeit“. Was du suchst, ist schon da und kann heute bestaunt werden: Gottes Liebe für dich als sein Geschöpf! Du bist schon reich! Bei Gott!

Alles, was darüber hinaus noch wichtig ist für den Menschen, das kommt freiwillig zu uns. Manches gelingt ja mit beeindruckender Selbstverständlichkeit, wenn man loslässt, die Kontrolle verliert und das Leben auf sich zukommen lässt.

Liebe – das ist dann der Kompass für unser Tun in unseren Städten und Dörfern. Die Liebe zeigt an, wohin die Reise gehen soll, wenn du etwas gestaltest. Mit weniger Sorgen und mit mehr Mut! Lass das Sorgen sein und ... sei mutig ... und ... sing lauter! Sei mutig und iss langsamer. Sei mutig und spendiere viel mehr, gib dein Geld sinnvoll aus. Sei mutig und lass den Rasen länger wachsen. Sei mutig und fahre dein altes Auto länger. Sei mutig und mach mehr Komplimente.

Das sind nur einige wenige Anregungen, bei denen ich es für heute belassen möchte. Nicht dass noch jemand auf den falschen Gedanken kommt, das Glück auf Erden herstellen zu können. Das ist nämlich nicht möglich, auch wenn ich zugebe, dass meine Vorschläge schon sehr nach Himmel klingen.

Es sind im Grunde die Erkenntnisse des reichen Mannes aus dem Gleichnis: Ruhe aus, iss, trink, sei fröhlich! Nicht erst in zehn Jahren, wenn du genug gesammelt hast; nicht nächste Woche, wenn dein Urlaub beginnt. Heute. Denn heute bist du reich bei Gott.

*Amen.*

*Pastor Jann-Hendrik Weber (BEFG), Eichenstraße 19, 26131 Oldenburg;  
E-Mail: pastor@gjwnwd.de*

## Kommentar zur Predigt von Jann-Hendrik Weber über Lukas 12, 16-19

---

### 1 Kontext

Die Predigt wurde am 19. Mai 2019 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Oldenburg im Abschlussgottesdienst des Micha-Netzwerktreffens 2019 gehalten. Passend zur Micha-Initiative<sup>1</sup> wurde ein Bibeltext zugrunde gelegt, der sich kritisch mit Reichtum auseinandersetzt. Die besondere Hörerschaft ist sprachlich an mehreren Stellen der Predigt erkennbar, so beispielsweise in den Worten: „[...] uns heute hier versammelten sozial-ökologisch Engagierten“. Die Predigt richtet sich offensichtlich an eine eher homogene Gruppe von Hörerinnen und Hörern, was für den Prediger Chance und Herausforderung bedeutet. Wie gelingt es, das kritische Potential eines Gleichnisses Jesu für die Predigthörerinnen und Predigthörer herauszustellen?

### 2 Aufbau

Die Predigt startet mit einer kurzen Einleitung, bestehend aus einer Anrede und der Ankündigung eines Jesusgleichnisses, das als Wort Gottes qualifiziert wird. Nach der Lesung des Textes folgen Überlegungen dazu, wie die Figur eines reichen Menschen, der ausgesorgt hat, wohl auf die ersten Zuhörer\*innen gewirkt haben wird. Zugleich teilt der Prediger mit, dass er sich mit deren angenommener Sehnsucht nach einem wohlhabenden Leben identifizieren kann und gibt den Hörer\*innen ein erstes Identifikationsangebot: „Wer von euch hat ebenfalls schon einmal heimlich geseufzt, beim Anblick eines wohlhabenden Menschen“. Es folgt eine Bewertung des Reichtums in alttestamentlich-weisheitlicher Perspektive, zunächst unter dem Aspekt des Segens, dann unter dem Aspekt der Warnung. Mit einem Zitat aus Sprüche 13,7 wird der Traum des wohlhabenden, sorglosen Lebens dekonstruiert. Die Aussage des Zitats: „Mancher ist arm bei großem Besitz“ wird im Folgenden zur Sehhilfe, um die Tragik des Gleichnisses herauszustellen. Auch der reiche Mann findet keine Ruhe, obwohl er schon längst fröhlich sein könnte, da Gott ihm sein Leben umsonst geschenkt hat. Mit den Worten: „Jetzt zu uns!“ leitet der Prediger zur Anwendung über. Er benennt das Kernthema seiner Predigt: „Die Sorge um Sicherheit und Wohlergehen im Angesicht einer unsicheren Zukunft“. Er beschreibt die

---

<sup>1</sup> Siehe dazu <https://www.micha-initiative.de/> (letzter Zugriff am 20.03.2020).

Botschaft des Gleichnisses als Warnung: „Es ist schon alles da! Sei **jetzt** schon fröhlich!“ Es folgt die Beschreibung einiger Irrwege von Menschen mit dem Ziel, fröhlich zu sein. Aus der Sicht des Predigers scheitern sie alle daran, dass man glaubt, erst dann fröhlich sein zu können, wenn man das Gesuchte erreicht habe. Dem setzt der Prediger das Reichsein im Blick auf Gott entgegen, das er zusammenfassend als Erkenntnis der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen bestimmt. Es folgen einige Anregungen zur Gestaltung eines Lebens jenseits der Kontrolle über die eigene Existenzsicherung. Die Predigt schließt mit einer Zusammenfassung der Botschaft.

### 3 Homiletische Beobachtungen

#### 3.1 Textbezug

Der Prediger nimmt den Text als originales Jesuswort wahr. Er reflektiert auf die möglichen Gedanken der unmittelbaren Zuhörer\*innen Jesu. Der lukianische Kontext tritt dahinter zurück. Die Anfrage an Jesus, in einem Erbstreit zu schlichten, die im Lukasevangelium den Anlass für das Gleichnis darstellt, wird nicht erwähnt. Ebenso wenig werden die anschließenden Ausführungen Jesu über die Sorgen und das Reich Gottes einbezogen.

Im zentralen Abschnitt, in dem die Entzauberung des reichen Mannes behandelt wird, sind die Gleichnis- und die Aussageebene ineinander verschoben. „Genau **so** entzaubert Jesus in seinem Gleichnis den reichen Mann: Du bemitleidenswerter armer Dummkopf!“ Es hätte der Klarheit der Predigt gut getan, hier zu unterscheiden zwischen dem, was im Gleichnis zum reichen Mann gesagt wird und der Botschaft Jesu an seine Zuhörer\*innen. Jesus erzählt Gleichnisse, um seinen Zuhörer\*innen die Bedeutung und den Anspruch des Reiches Gottes zu vermitteln. Es ist daher aus meiner Sicht nicht sachgemäß, die Botschaft vom Reich Gottes schon auf der Bildebene voraus zu setzen, z. B. durch die Formulierung: „Gott baut mitten unter uns seine Welt, in der kein einziger Verzweifelter je vergessen sein wird! Warum willst du da ausgerechnet mit Scheunen deine Zukunft sichern?“ Hier die Ebenen klarer zu unterscheiden, hätte die Möglichkeit gegeben, die Botschaft an die Zuhörer\*innen Jesu deutlicher in die Botschaft vom Reich Gottes einzuordnen. Die Anwendung des Reichtums bei Gott auf die heutigen Hörer bleibt aus meiner Sicht theologisch zu allgemein und ohne christologische Perspektive.

#### 3.2 Hörer\*innenbezug

Die Predigt startet formal mit der Anrede „Liebe Gemeinde!“ und leitet schnell zum Bibeltext über. Die Bereitschaft der Hörer\*innen, auf einen biblischen Text zu hören und die Erwartung, Relevantes zu erfahren, scheinen vorausgesetzt zu werden. Direkt angesprochen werden die Hörer\*innen, nachdem

das Gleichnis gelesen ist und die Gedanken der ersten Zuhörer\*innen ausgemalt wurden. Dies geschieht mit einer direkten Frage an die Hörer\*innen, ob sie nicht auch schon einmal geseufzt hätten beim Anblick eines wohlhabenden Menschen. Sie werden eingeladen, sich mit den ersten Zuhörer\*innen zu identifizieren und bei sich die Sehnsucht nach einem wohlhabenden, fröhlichen Leben zu entdecken. Nachdem diese Sehnsucht anhand der Geschichte dekonstruiert wurde, adressiert der Prediger die Situation der versammelten Gemeinde direkt. Er stellt die Frage: „Wo finden wir uns selbst wieder in dem Gleichnis? Als „Reiche“ oder als „weniger Reiche“?“ Die Frage läuft allerdings ins Leere, da es im Gleichnis keine weniger Reichen gibt. Stringenter wäre aus meiner Sicht gewesen, beim ursprünglichen Identifikationsangebot zu bleiben und nach der persönlichen Bewertung des reichen Mannes zu fragen.

An mehreren Stellen wird erkennbar, dass der Prediger auf Seiten der Hörer\*innen ein kritisches Verhältnis zum Reichtum annimmt. Deutlich wird das vor allem im Abschnitt der alttestamentlichen Bewertung des Reichtums. Zum einen spricht der Prediger den Methanausstoß der Viehherde Hiobs an. Er vermutet bei seinen Hörer\*innen kritische Nachfragen zu angehäuften Reichtum. Zum anderen formuliert er die Warnung an diejenigen, die unrechtmäßig zu Reichtum gekommen sind hyperbolisch und anachronistisch: „Sollte dein Hab und Gut irgendwie unrechtmäßig und unfair bei dir gelandet sein, dann bist du ein hoffnungslos verlorener Gottloser, es sei denn du stellst dich noch heute dem Finanzamt!“ Die Formulierungen schaffen Distanz zwischen der alttestamentlichen Mahnung und den Hörer\*innen. Das passt ins Bild einer implizit reichungskritischen Hörer\*innenschaft, die diese Warnung nicht betrifft. Im Blick auf diese Hörer\*innen ist die Frage wahrscheinlich nicht die von angestrebtem Reichtum, sondern von anderen Bemühungen zu einem sorglosen Leben. Der Prediger adressiert diese Bemühungen zunächst allgemein als Sorgen von „uns Deutschen“, dann individuell an verschiedenen biografischen Stationen und zugespitzt mit Blick auf die versammelte Gruppe sozial-ökologisch Engagierter als „Heilsversprechen‘ für eine bessere Zukunft“. Das Beispiel der Elektromobilität bringt das Thema ins Leben und lädt die Hörer\*innen ein, sich konkret zu hinterfragen. Um klar zu machen, was Reichtum im Blick auf Gott bedeutet, fordert er seine Hörer\*innen auf, sich vorzustellen, ihr Leben würde in dieser Nacht enden. Er beschreibt diese Vorstellung als „befreiende Zumutung“. Durch die Vorstellung der Krise geht der Blick zu Gott, dem Vater. Der Reichtum ist letztlich Gott selbst. Vor dem Hintergrund des Zwanges zur Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung wird die befreiende Botschaft hörbar: „Dein Lebensentwurf darf unvollkommen bleiben.“ Mit dieser befreienden Zusage ist die Klimax der Predigt erreicht. Die folgenden Anregungen, wie z. B. sein Auto länger zu fahren, haben mehr den Charakter tastenden Erkundens und wirken recht unverbunden mit dem bisher Gesagten.

### 3.3 Zum Inhalt

#### a) *Der Hintergrund der alttestamentlichen Weisheit*

Der Prediger beleuchtet die Bedeutung von Reichtum aus Sicht der alttestamentlichen Weisheit. Das ist insofern sachgemäß, als das Gleichnis dieser sehr nahesteht. „Im Hintergrund der Erzählung steht die Reichtumskritik der Weisheitslehre, die bei der Unverfügbarkeit des Lebens im Angesicht des Todes und der radikalen Infragestellung des Bauens auf irdische Güter ansetzt.“<sup>2</sup> Es ist davon auszugehen, dass Jesus beim Erzählen des Gleichnisses weisheitliche Traditionen bei seinen Zuhörer\*innen voraussetzt, z. B. die weisheitliche Mahnung aus Sir 1, 18-19, die fast strukturgleich ist und auf die Jesus wahrscheinlich zurückgreift. Eine Neuerung im Gleichnis Jesu ist, dass der reiche Mann seinen Wohlstand durch Segen erhält.<sup>3</sup> Diese Einsicht klingt in der Predigt schon in der Reflektion des Segens zu Beginn der Auslegung an. Zusätzlich wird Segen bei der alttestamentlichen Bewertung von Reichtum aufgenommen. Die Infragestellung des Reichtums im Angesicht des Todes, wie sie in der Weisheit prominent ist, findet hingegen in diesem Abschnitt keine Aufnahme. Möglicherweise hätten Texte aus dem Buch Kohelet an dieser Stelle besser gepasst als die Mahnungen bezüglich unrechtmäßig erworbenen Reichtums, die für die Aussage der Predigt wenig Bedeutung hat und mit der sich der Prediger ohnehin schwer zu tun scheint (s. o.).

#### b) *Reichtum und das Reich Gottes*

Die Predigt lädt die Zuhörer ein, sich vor Gott als reich zu betrachten. Diese Botschaft entwickelt eine befreiende Wirkung. Sie macht vorsichtig gegenüber falschen Heilsversprechen und befreit von Selbstoptimierungszwang. Die Grundentscheidung, das Gleichnis entgegen einer langen Wirkungsgeschichte nicht ethisch,<sup>4</sup> sondern in Bezug auf die Gottesbeziehung auszulegen, ermöglicht es dem Prediger, die Botschaft des Gleichnisses als befreiende Botschaft für verschiedene Lebensbereiche anzuwenden. Die Predigt ist im besten Sinne evangelisch, indem sie anleitet, den Blick von den eigenen Möglichkeiten der Existenzsicherung weg hin auf Gott zu richten. Inhaltlich wird der Reichtum im Blick auf Gott an zwei Stellen ausgeführt. Zum einen in wörtlicher Rede in der Ansprache an den reichen Mann und zum anderen in der Anwendung für die Hörer. Dabei wird der Reichtum im Blick auf Gott aus drei Perspektiven betrachtet. Erstens aus einer schöpfungstheologischen Perspektive: „Es gibt einen Schöpfer, von dem du das Leben empfangen hast.“ Zweitens aus der Perspektive des Reiches Gottes und der Offenbarung Gottes als Vater durch Jesus: „Gott baut mitten unter uns seine Welt, in der kein einziger Verzweifelter je vergessen sein

<sup>2</sup> KOLLMANN, BERND: Das letzte Hemd hat keine Taschen, in: ZIMMERMANN, RUBEN (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh <sup>2</sup>2015, 567.

<sup>3</sup> Vgl. ECKEY, WILFRIED: Das Lukasevangelium, Teilband 2, Neukirchen-Vluy <sup>2</sup>2006, 578.

<sup>4</sup> Vgl. KOLLMANN, Das letzte Hemd 568-570 (wie Anm. 2).

wird!“, „Es gibt einen Vater im Himmel, dessen Kind du bist.“ Und drittens aus der Perspektive der Krise des Todes: „Stell dir vor, du müsstest heute Nacht für immer gehen.“ Alle drei Perspektiven sind interessant und bieten Möglichkeiten zum Verständnis. Allerdings sind die Perspektiven aus meiner Sicht nicht immer sachgemäß geordnet. Wie schon oben erwähnt, sind an zentraler Stelle die Gleichnis- und die Aussageebene ineinander verschoben. Aus der Perspektive des Reiches Gottes wird das Verhalten des reichen Mannes kritisiert. Damit wird ein Verständnis des Reiches Gottes bei den ersten Zuhörer\*innen vorausgesetzt, das aus meiner Sicht nicht angenommen werden kann. Sachgemäßer wäre es aus meiner Sicht gewesen, sich zunächst bei der Auslegung des Gleichnisses auf die schöpfungstheologische Perspektive zu beschränken und die Perspektive des Reiches Gottes später einzubringen. Die Betonung der Schöpfungsperspektive im weiteren Verlauf der Predigt führt dazu, dass der Reichtum in Gott recht statisch verstanden wird. „Als Geschenk, dem es nichts hinzuzufügen gibt.“ Aus meiner Sicht wird diese Aussage den Erfahrungen von Ungerechtigkeit und von Brüchen in der eigenen Biografie nicht gerecht. Aus Sicht des Reiches Gottes wäre zu ergänzen, dass diese Welt auch erlösungsbedürftig ist und dass eben noch nicht alles in unseren Leben schon da ist, sondern wir uns als Christen in einer Spannung von Schon-Jetzt und Noch-Nicht befinden. Aus Sicht der Krise des Todes wäre zu fragen, ob nicht der Tod alles noch stärker in Frage stellt, wie es die alttestamentliche Weisheit, insbesondere das Buch Kohelet, beschreibt.

#### 4 Fazit

Die Stärke der Predigt liegt in der Entzauberung des „reichen armen“ Mannes. Die Beschreibung dieser Wende im Gleichnis Jesu ermöglicht es dem Prediger, die Botschaft des Gleichnisses unter anderen Bedingungen zu Gehör zu bringen. Auf diese Weise wird die Botschaft auch für eine Gruppe „sozial-ökologisch Engagierter“ im Jahr 2019 relevant. Sie enthält ein kritisches Potenzial gegenüber falschen Heilsversprechen. Gleichzeitig schafft es der Prediger, die Botschaft des Gleichnisses als befreiende Zumutung in das Leben seiner Hörer\*innen einzuzeichnen.

Bei der Auslegung des Gleichnisses wäre eine deutlichere Unterscheidung der Gleichnis- und der Aussageebene hilfreich. Eine stärkere christologische Perspektive auf das in Jesus Christus angebrochene Reich Gottes könnte mehr Raum geben für biografische Brüche, Leiderfahrungen und Motivation zum Handeln.

*Pastor Sebastian Straßburger* (BFeG), Achenfeldstraße 33, 82467 Garmisch-Partenkirchen; E-Mail: [sebastian.strassburger@kirche-im-oberland.de](mailto:sebastian.strassburger@kirche-im-oberland.de)

# Rezension

---

**JÖRG STOLZ/OLIVIER FAVRE/CAROLINE GACHET/EMMANUELLE BUCHARD: Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, CULTuREL. Religionswissenschaftliche Forschungen 5, Zürich: Pano Verlag 2014, kt., 389 S., ISBN 978-3-290-22025-9, € 34,80.**

Als primäres Ziel der Studie wird angegeben, „ein annähernd umfassendes Bild evangelisch-freikirchlicher Glaubensinhalte, Praktiken, Werte und Normen zu zeichnen, das Wesen dieser evangelisch-freikirchlichen Identität zu erfassen und zugleich deren Fortbestand und Tradierung im schweizerischen Kontext zu erklären“. Das zweite Ziel sei, „das in Bewegung befindliche evangelisch-freikirchliche Milieu zu präsentieren sowie seine wichtigsten Entwicklungslinien herauszuarbeiten und zahlenmäßig zu erfassen“. Beantwortet werden soll die Frage: „Wie lässt sich die Resistenz des evangelisch-freikirchlichen Milieus im pluralistisch-säkularisierten Kontext der Schweiz erklären? (1) Welche Werte, Normen, Glaubensüberzeugungen und Praktiken strukturieren das Milieu? (2) Wie sind diese Werte, Glaubensüberzeugungen und Praktiken an der Reproduktion des Milieus beteiligt? (3) Welche Rolle spielt die Wettbewerbsfähigkeit bei der Reproduktion des Milieus?“ (S. 19) Einfacher formuliert: Die Studie fragt danach, warum das evangelisch-freikirchliche Milieu im Unterschied zu den etablierteren „Großkirchen“ der Mehrheitsgesellschaft an Attraktivität zunimmt und sie fragt nach dem Zusammenhang des Erfolgs dieses Milieus in einer modernen Gesellschaft mit deren Lebenswelt.

Die hier vorliegende deutsche Ausgabe ist eine Übersetzung des bei „*Labor et Fides*“ in Genf erschienenen Titels „*Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*“. Bei den Autoren handelt es sich um renommierte Schweizer Religionssoziologen. Dr. JÖRG STOLZ (Jahrgang 1967) ist Professor für Religionssoziologie an der Universität Lausanne. EMMANUELLE BUCHARD, MA, (Jahrgang 1983) ist seine Assistentin und wurde von der Universität Lausanne promoviert. Dem mit der Universität Lausanne zusammenarbeitenden und dem ebenfalls dort beheimateten „Institut de sciences sociales des religions contemporaines“, das die Religionssoziologie interdisziplinär mit der Sozialpsychologie verbindet, gehören der Pastor der reformierten Baptistenkirche Dr. OLIVIER FAVRE (Jahrgang 1966) und die Soziologin Dr. CAROLINE GACHET (Jahrgang 1984) an. GACHET wurde bei STOLZ promoviert und hat sich insbesondere auf dem Gebiet der Umfragetechniken, Datenerhebung und deren Analyse profiliert.

Da dieses Forscherteam für die deutsche Ausgabe „évangélique“ nicht mit „evangelikal“ übersetzen wollte, weil man diesen Begriff mit einem „negativen Beigeschmack“ (S. 9) konnotiert sieht, wählte man den Begriff der „Freikirche“, was nicht ganz unproblematisch ist, zumal man dessen Wurzeln pauschal „im Kontext der radikalen Reformation des beginnenden 16. Jahrhunderts“ (S. 13) zu finden meint und damit die Ergebnisse der Sozialgeschichte bzw. Mentalitätsgeschichte außer Acht lässt. Abgesehen von der für die Soziologie leider oft symptomatischen Vernachlässigung der Geschichtswissenschaft, handelt es sich indes um eine sorgfältig erarbeitete Studie, die nach den Chancen und der Plausibilität eines bestimmten Milieus in einer Wettbewerbsgesellschaft fragt. Untersucht wird freilich ein übergreifendes Milieu, das nicht nur in den „Freikirchen“ zu finden ist, sondern auch innerhalb der „Großkirchen“ existiert, und das im französischen Sprachraum mit „Évangélique“, im englischen mit „Evangelical“ bezeichnet wird. Folgende theologischen Merkmale werden zugrunde gelegt: „(1) der Glaube an die göttliche Inspiration der heiligen Schriften zur Legitimierung der mehr oder weniger ‚direkten‘ Auslegung des Bibeltextes (Ablehnung jeder Entmythologisierung, Bultmann [...]) Die Wundererzählungen werden problemlos als historische Fakten anerkannt. Zentrale Begriffe für die Evangelisch-Freikirchlichen sind der Sündenstand des Menschen und dessen Suche nach individuellem Heil.“; (2) der aus der individuellen Bekehrung hervorgehende persönliche Glaube; (3) die zentrale Stellung von Jesus

Christus im Leben der Gläubigen; (4) die starke Betonung von Evangelisierung oder Mission; (5) die interdenominationale Dimension“ (S. 15). Von letzterer wird abgeleitet, dass für die „Evangelisch-Freikirchlichen“ das „Bekehrte sein“ wichtiger sei als die „Kirchenzugehörigkeit“ und es deshalb „eine gewisse Leichtigkeit beim Kirchenwechsel innerhalb des Milieus“ gäbe, woraus sich der Begriff „Markt des Religiösen“ für die Untersuchung „als pertinent“ erweise (S. 15, A. 4). Die Charakterisierung der evangelikalen Theologie ist freilich recht unscharf und bedarf sicherlich der Differenzierung. Hieraus eine Neigung zum „Kirchenwechsel“ abzuleiten, scheint fragwürdig, zumal die Verfasser ja die soziale Integrationskraft der einzelnen Gruppierungen hervorheben. C. GACHET stellt sogar fest: Obwohl Kirchenwechsel ... durchaus möglich ist, genießt gerade Treue zur eigenen Gemeinde im evangelisch-freikirchlichen Milieu eine hohe Wertschätzung“ (S. 262).

Innerhalb des untersuchten Milieus werden drei Submilieus unterschieden: (1) „die konservativen Evangelisch-Freikirchlichen [Brüderbewegung und Gemeinden, die aus der Heiligungsbewegung hervorgegangen sind, W.H.], die zur Abschottung von der Gesellschaft neigen und sich durch eine apokalyptische Weltsicht und einen starken Glauben an die Unfehlbarkeit der Bibel auszeichnen“; (2) die „charismatischen Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden“ [aus den konservativen bzw. klassischen Freikirchen entstandene Gruppen, z. T. selbstständig, z. T. div. Gemeindebünden angehörend, W.H.], die ihren „Akzent auf die emotionale Erfahrung der Gegenwart des heiligen Geistes“ legen und die von den Autoren so bezeichneten „klassischen Evangelisch-Freikirchlichen [Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden, Mennoniten ..., aber auch Evangelikale innerhalb der Reformierten Kirche, W.H.], die sich von den anderen beiden Submilieus durch ihre größere Offenheit für die Welt und für andere Arten der Bibellektüre“ (S. 16) unterscheiden. Diese Charakterisierung der Submilieus ist für die Untersuchung lediglich „Werkzeug“, keine statische Definition, was bei deren „Diversität“ (S. 16) auch nicht möglich ist.

Gegenüber der französischen Ausgabe wurden Kürzungen in der Einleitung und im methodischen Teil vorgenommen. Erweitert wurde dagegen die Auswahl der Fotografien, die in der deutschen Ausgabe nicht nur Aufnahmen aus der französischen Schweiz zeigen.

Die Studie erhebt quantitative und qualitative Daten des „Evangelisch-Freikirchlichen Milieus“ und stützt sich damit auf die soziologische Methodik der „Mixed Methods“. Zuerst erfolgte eine quantitative Erhebung, um ein möglichst umfassendes Bild der Glaubensüberzeugung und der Glaubenspraxis des betreffenden Milieus zu gewinnen. Diese Erhebung bietet den Rahmen für die qualitative Analyse, die stichprobenartig in Form von weiteren Fragebögen verschiedene Gemeinden aber auch einzelne Gemeindeglieder befragt. Die quantitativen Daten stammen aus einer 2003 durchgeführten Fragebogenerhebung, die einen möglichst breiten, repräsentativen Querschnitt der Gemeinden erfasste. Aus anfänglich 1 500 Gemeinden wurden schließlich 1 000 Gemeinden berücksichtigt mit insgesamt „136 000 Affiliierten (Mitgliedern und regelmäßigen Sympathisanten, Erwachsenen und Kindern)“ (S. 359). Diese wurden in die genannten Submilieus eingeteilt, wobei die klassischen Freikirchen 50 %, die charismatischen rund ein Drittel, die konservativen rund 10 % ausmachten. In einem zweistufigen Auswahlverfahren, das die Repräsentativität sicherte, wurden dann 60 Gemeinschaften ausgewählt, die je 30 Fragebögen erhielten. 1 100 der 1 800 Fragebögen kamen zurück und konnten ausgewertet werden. So ergibt sich eine breite Basis. Aus „praktischen Gründen“ ausgespart blieben allerdings weitgehend die evangelikal orientierten Mitglieder der reformierten Kirche und der Migrationskirchen (S. 359, Anm. 8), was die Aussagekraft der Studie jedoch nicht schmälert.

Um die Interaktion der verschiedenen Prozesse zu ermitteln, bedurfte es auf der Basis der eingegangenen Fragebögen in einem zweiten Schritt einer qualitativen Erhebung. Sie betraf diejenigen Befragten, die ihre Adresse für eine weitere Befragung zur Verfügung gestellt hatten. Die Auswahl erfolgte auch hier mittels verschiedener Sampling-Techniken (z. B. des „Schneeball-Samplings“: eine befragte Person benennt eine weitere Person usw., Sampling nach bestimmten Kriterien: Geschlecht, soziale Stellung innerhalb u. außerhalb der Gruppe, Region u. a.), sodass auch hier eine gewisse Repräsentativität gegeben war und die Aussagekraft der quantitativen Erhebung sinnvoll ergänzt werden konnte.

So gelingt es den Autoren, wesentliche Charakteristika des Milieus zu ermitteln, die die drei zentralen sozialen Funktionen von Religion erfüllen: Emanzipation, Orientierung und Integration. Als wesentlich für die „Evangelikalen“ wird die „Wiedergeburt“ (Kap. 2, S. 61-78) und Bekehrung herausgearbeitet. Sie ist identitätsstiftend und hat sozial sowohl eine integrative als auch emanzipative Funktion. Sie wird punktuell oder als Prozess erfahren und vergewissert dem Milieugehörigen, dass er sich von früheren, oft als haltlos empfundenen Beziehungen trennt und in ein neues, stabiles, wertorientiertes, dazu visionäres soziales System integriert. Ein eher ambig befunden ergibt sich dadurch, dass offenbar Flexibilität, Offenheit und Mobilität in den Milieus wertgeschätzt wird und gleichzeitig stabile, dogmatische Glaubensüberzeugungen („Bibeltreue“, Christuszentrierung) vertreten sowie fixierte Wertemuster (Ablehnung von vorehelichem Geschlechtsverkehr, Homosexualität, Abtreibung und Scheidung) nach dem gesinnungsethischen Prinzip, wenigstens dem Ideal nach, gelebt werden. Hier sieht die Untersuchung den wesentlichen Grund für die Wettbewerbsstärke des Milieus: der eindeutige, für andere offene Lebensstil. Er ist in der Lage, zu integrieren und feste Bindungen zu ermöglichen. Die Vergewisserung von Normen, die auch Ausgrenzungen vornimmt, schafft eine sinnhafte Plausibilitätsstruktur. Die soziale Kontrolle wird als Echtheit und Stabilität empfunden, was durch die Heirat und Freundschaften innerhalb des Milieus verstärkt wird.

Neben den Werten und Normen spielen dabei die sie vermittelnden Autoritäten bzw. Leiter eine wichtige Rolle, genauso wie die anerkannte Mitarbeit in der Gruppe. Hinzu kommen transparente, moderne Werbetechniken der Mission, wodurch neue Mitglieder gewonnen werden sowie die Fokussierung auf „Nachwuchsförderung“ durch Erziehung im Elternhaus und speziell motivierte und gestaltete Kinder- und Jugendarbeit in den Gemeinden.

Sicher ermittelt die Untersuchung auch einige Schweizer Besonderheiten, doch sind die Ergebnisse in der Regel auch auf die Gemeinden anderer Regionen übertragbar, speziell auf Deutschland. Ob allerdings der Wertekonsens nicht doch ein breiteres Spektrum umfasst als die Studie feststellt, ließe sich aus der – freilich subjektiven – Sicht des Rezensenten anzweifeln, der vielmehr eine Unsicherheit in diesem Milieu zu erkennen meint.

Wie dem auch sei: Es ist allemal ein aufschlussreiches Buch, das Horizonte öffnet.

Die soziologischen Methoden sind hinlänglich erprobt und haben längst die meisten Sozial- bzw. Geistes- und Kulturwissenschaften, speziell die Geschichtswissenschaft erreicht (siehe dazu u. a. KLAUS NATHAUS: Sozialgeschichte und Historische Sozialwissenschaft, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 24.9.2012, [https://docupedia.de/zg/Sozialgeschichte\\_und\\_Historische\\_Sozialwissenschaft?oldid=125827](https://docupedia.de/zg/Sozialgeschichte_und_Historische_Sozialwissenschaft?oldid=125827), 20.03.2020). Die Theologie tut sich, trotz der Erkenntnisse einiger herausragender Religionssoziologen (Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Rodney Stark und William Sims Bainbridge, Peter L. Berger ...) dagegen noch etwas schwer mit sozialwissenschaftlichen Erklärungsmodellen für Kirche. Schließlich ist ja Kirche per theologischer Definition mehr als eine bloß soziale, horizontale Größe. In jüngster Zeit wird jedoch vermehrt auch nach der gesellschaftlichen Relevanz, mithin auch nach äußerem Erfolg oder Misserfolg kirchlicher Arbeit, institutioneller Formen und missionarischer Strategien gefragt, sowie nach den Gründen dafür, dass die Mitgliederzahlen zu- oder abnehmen, wie etwa die kirchliche Beachtung der „Sinus-Studie“ von 2016 zeigt (siehe auch: Neue Generation – Neue Kirche. Eins in Christus durch alle Generationen?, Theologische Impulse 28, 2016). Zugegeben sind dies profane Fragen, doch scheint mir die menschliche Seite christlicher Gemeinschaft wissens- und die sich darum bemühende soziologische Untersuchung durchaus lesenswert zu sein.

*Prof. Dr. Wolfgang E. Heinrichs* (BfEG), außerplanmäßiger Professor für Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal und Lehrer für Geschichte und Religion am Freien Christlichen Gymnasium Düsseldorf, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath; E-Mail: [wheinri@uni-wuppertal.de](mailto:wheinri@uni-wuppertal.de)

# Krankenabendmahl in der Box

## Krankenabendmahl

Etui aus lederartigem Material, braun,  
geprägtes Kreuz auf dem Deckel,  
14,5 x 12,0 x 4,5 cm, 4 Einzelkelche aus  
Glas, Flasche für Saft oder Wein (47 ml),  
kleine Aluminiumdose für Brot  
Best.-Nr. 7800 909 96 376    55 Euro



blessings 4 You

Blessings 4 you GmbH  
Motorstr. 36 | 70471 Stuttgart  
Tel.: 05 61.520 05-88 | Shop.oncken.de  
Kundenservice@blessings4you.de



Mehr  
Abendmahlsgeschirr

## Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 44. Jahrgang • 2020 • Heft 3 • ISSN 1431-200X  
Homepage mit weiteren Texten und Infos: [www.theologisches-gespraech.de](http://www.theologisches-gespraech.de)

*Herausgeber:* Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

*Akademischer Beirat:* Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dziewas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

*Schriftleitung:* Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: [michael.kisskalt@th-elstal.de](mailto:michael.kisskalt@th-elstal.de).

*Redaktionsassistentz:* Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

*Erscheinungsweise:* vierteljährlich.

*Bezugspreis:* THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,80. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,20.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

*Verlage:* Oncken Verlag/Blessings 4 you GmbH, Mündener Str. 13, 34123 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-0, Telefax: (05 61) 5 2005-50; E-Mail: [ONaegler@oncken.de](mailto:ONaegler@oncken.de);

Internet: [www.blessings4you.de](http://www.blessings4you.de) | [shop.oncken.de](http://shop.oncken.de) und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02)

9 30 93-910, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-689, E-Mail: [info@bundes-verlag.de](mailto:info@bundes-verlag.de).

*Vertrieb:* Blessings 4 you GmbH, Stuttgart, und Bundes-Verlag, Witten.

*Anzeigen:* Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

*Satz:* τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

*Druck:* Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

onckenverlag  
blessings 4 You

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

# Abendmahlsgeschirr

Edelstahl-Grifftablett



Grifftablett für 21 Kelche, Edelstahl,  
matt. Maße: 350 x 350 mm  
Der Tabletteinsatz ist herausnehmbar  
Best.-Nr. M2023      240 Euro

Bitte bestellen Sie die Edelstahl-  
Einzelkelche (matt) dazu:  
5 cm hoch, 3,7 cm Durchmesser  
Best.-Nr. M2024    je 14,50 Euro



Kelche

**blessings 4 You**

Blessings 4 you GmbH  
Motorstr. 36 | 70471 Stuttgart  
Tel.: 05 61.520 05-88 | Shop.oncken.de  
Kundenservice@blessings4you.de



Mehr  
Abendmahlsgeschirr