

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Exegetische Impulse aus dem Neuen Testament

Aufsätze

Christoph Stenschke: „... um zu weiden die Gemeinde Gottes“
(Apg 20, 28). Pastorale Metaphern in der Bibel und Leitung
heute 55

Gert J. Steyn: „Kinder des Lichts“ (Eph 5, 8) – im Lichte der
Lichter von Ephesus 71

Rezensionen 97

PREDIGTWERKSTATT

Deborah Storek: „... wie auch wir vergeben“. Predigt zu Matthäus 6, 12 86

Kommentar zur Predigt von Deborah Storek zu Matthäus 6, 12
(Jonas Decker) 92

ISSN 1431-200X

2022 • Heft 2

46. JAHRGANG

Exegetische Impulse aus dem Neuen Testament

Auslegungen biblischer Texte aus unterschiedlichen Perspektiven bringen immer wieder neue Schätze zutage. Seit den apostolischen Zeiten entwickeln sich die Methoden zur Auslegung der Heiligen Schriften weiter und erfüllen ihren Zweck: die Botschaft(en) der biblischen Worte in größtmöglicher Klarheit zu erhellen. Dabei hat jede Fragestellung bzw. jede Methodik ihre Stärken und ihre Schwächen. Dass man durch diverse Auslegungsansätze teilweise zu unterschiedlichen, vielleicht auch zu sich widersprechenden Ergebnissen kommt, darf nicht als Problem angesehen werden, sondern als Ansporn, die jeweilige Auslegung gut zu begründen und ins Gespräch zu bringen. Die eine richtige Auslegung gibt es nicht; im Glauben, mit Verstand und im Diskurs mit anderen muss man sich an die Wahrheit oder an die Wahrheiten herantasten. Dabei entdeckt man, dass die menschlichen und doch geistgewirkten Worte der Bibel deutlich in aktuelle Situationen hineinsprechen und Klarheit schaffen.

Den beiden Aufsätzen in diesem Heft liegt jeweils eine bestimmte exegetische Methodik zugrunde, die die biblischen Aussagen in ihrer Aktualität hervorhebt. PROF. DR. CHRISTOPH STENSCHKE, Dozent für Neues Testament an der Biblisch-theologischen Akademie in Wiedenest und Professor extraordinarius for New Testament and Related Literature an der University of Pretoria, untersucht in seinem Aufsatz „... um zu weiden die Gemeinde Gottes‘ (Apg 20, 28): Pastorale Metaphern in der Bibel und Leitung heute“ mithilfe der traditionsgeschichtlichen Methodik den Hirtenbegriff im Alten und im Neuen Testament, um von den Ergebnissen her die aktuelle Engführung im Verständnis des pastoralen Hirtenamtes aufzubrechen. In seinem Artikel „Kinder des Lichts‘ (Eph 5, 8) – im Lichte der Lichte von Ephesus“ fragt PROF. DR. DR. GERT STEYN, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Ewersbach, mit historischer Methodik nach dem Hintergrund des Epheserbriefes, um die Aussage in Eph 5, 8 neu zu verstehen.

Fragen der Auslegung spielen auch beim Predigen eine entscheidende Rolle und spiegeln sich in der Predigtwerkstatt, die bewusst das Format eines Diskurses hat, wider. Hier liegt eine Predigt von DR. DEBORAH STOREK, Dozentin für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Elstal, zur Vergebungsbitte im Vaterunser (Mt 6, 12) zugrunde, insbesondere der zweite Teil der Bitte: „... wie auch wir vergeben.“ Kommentiert wird die Predigt von Pastor JONAS DECKER, Pastor in der Freien evangelischen Gemeinde, Christusgemeinde, in Aachen.

Michael Kißkalt (Schriftleitung)

Christoph Stenschke

„... um zu weiden die Gemeinde Gottes“ (Apg 20, 28)

Pastorale Metaphern in der Bibel und Leitung heute

Gesamtgesellschaftlich sind die Zeiten längst vorbei, in denen Hirten von Gemeinden, Pastoren und Pastorinnen, ein hohes Sozialprestige und einen guten Ruf hatten – und das aus ganz unterschiedlichen Gründen. Die damit einhergehende Verunsicherung unter den Hirten und in ihren Gemeinden wird in der Pastoraltheologie analysiert und reflektiert.

Aber auch innerchristlich sind die Hirten in die Kritik gekommen, zumindest in bestimmten Kontexten. Auch wenn der Titel Pastor/Pastorin teilweise inflationär gebraucht und anscheinend auch begehrt wird (zuweilen unter bewusster oder unbewusster Ausblendung rechtlicher Fragen und Implikationen), werden die „Hirten“ gelegentlich eher als Teil des Problems denn als eine mögliche Lösung gesehen. Man versteht unter ihnen eher die wenig inspirierenden, freundlichen aber auch etwas treu-doofen „Kümmerer“, die vielleicht Einzelnen nachgehen, aber ansonsten Gemeinden eher einschläfern als „voranbringen“, was immer das dann genau heißen mag. Gefragt dagegen sind heute starke Leiter, die in einem vermeintlich „apostolischen“ Dienst (zuweilen mit einem befremdlichen apostolischen Anspruch!) vorangehen und mit denen das Reich Gottes entschieden vorankommt (ich karriere).

Auf diesem Hintergrund lohnt sich ein Blick auf die Hirten in der Bibel in zweifacher Weise: zum einen, um zu sehen, welches Bündel an Aufgaben und Kompetenzen die Bibel mit Hirten im buchstäblichen Sinn verbindet, und zum zweiten, wie sie in unzähligen pastoralen Metaphern von Hirten im übertragenen Sinn spricht. Beide Aspekte bedingen einander. Dies ist abschließend auch aus metaphorentheoretischer Perspektive zu reflektieren, um die Implikationen und die Grenzen des übertragenen Sprachgebrauchs zu erkennen.

I Einführung

Eine der in der Bibel und in der christlichen Tradition weit verbreiteten Metaphern für Leitungsaufgaben ist die Rede von Hirten und vom Hüten und Weiden der Herde.¹ Diese Metapher kann auf Gott angewendet werden, wie in Psalm 23,

¹ Erweiterte Fassung meines Aufsatzes „Shepherd the Church of God“ (Acts 20:28): Pastoral Metaphors for Leadership in the Bible, in: JUNG, STEFAN/KESSLER, VOLKER/KRETZSCHMAR, LOUISE/

oder auf die menschlichen Leiter Israels. Im Neuen Testament erscheint Jesus als der gute Hirte par excellence. Frühchristliche Leiter werden aufgefordert, die Gemeinde Gottes zu weiden. *Pastor*, das lateinische Wort für Hirte, wurde zu der Bezeichnung bzw. dem Titel schlechthin für hauptamtliche Mitarbeiter in der weiteren protestantischen Tradition,² auch wenn davon abgeleitete Worte wie etwa „to pastor“ im Englischen oder „pastoral“ auch anderweitig bis heute weit verbreitet sind.³ Mit diesem verbreiteten übertragenen Gebrauch untersuchen wir eine Metapher, „die tatsächlich Leute informiert und inspiriert, die Leitung ‚aushandeln‘, sei es als Leiter oder als solche, die von anderen geleitet werden“.⁴ In der Einleitung in den Sammelband *Metaphors We Lead By. Understanding Leadership in the Real World* plädieren die Herausgeber Mats Alvesson und André Spicer für die Legitimität und Brauchbarkeit von Metaphern in Leitungsstudien⁵ und vertreten, dass Metaphern kreative Mittel sein können, die „uns erlauben, neue und interessante Einsichten zu entwickeln, wie Leitung funktionieren kann und könnte“.⁶

Die biblischen Autoren haben die Hirtenmetaphern direkt aus der ihnen und ihren Lesern und Hörern gut bekannten Wirklichkeit genommen, die von Halbnomaden oder Gesellschaften geprägt war, die von Ackerbau und Viehzucht lebten. Verschiedene Weidetiere und ihre Hirten waren weit verbreitete Phänomene. Die Menschen damals bedurften keiner Erklärung, welche Verantwortung Hirten hatten und was für Aufgaben sie erfüllten oder zumindest erfüllen sollten. Die pastoralen Metaphern waren ideal für die ursprünglichen Leser, da sie ohne weiteres in der Lage waren, „Informationen von einem relativ vertrauten Bereich (unterschiedlich als Quellen- oder Basisdomäne bezeichnet) auf

MEIER, ELKE (Hg.): *Metaphors for Leading – Leading by Metaphors (Management – Ethik – Organisation 6)*, Göttingen 2019, 153-164 (<https://doi.org/10.14220/9783737009157.153>).

² Prägend war Ulrich Zwinglis Schrift *Der Hirte* aus dem Jahr 1524; vgl. <https://www.zhref.ch/themen/reformationsjubilaeum/allgemeine-informationen/huldrych-zwingli/zwingli-lexikon-von-a-bis-z-1/lexikon-a/amtsverstaendnis>, Zugriff 10.01.2022.

³ Vgl. die Überblicke bei FÜRST, WALTER: Art. Pastoraltheologie I. Katholisch, TRE 26 (1996) 70-76 und MERTEL, F.: Art. Pastoraltheologie II. Evangelisch, TRE 26 (1996) 76-83. Auch wenn sie im Zusammenhang einer christlichen Leitungsdiskussion angesichts des biblischen Gebrauchs besonders zutreffend erscheinen, begegnet man ihnen auch in nicht-christlichen Diskursen; vgl. etwa BRÖCKLING, ULRICH: *Gute Hirten führen sanft*, Frankfurt a. M. 2017, und seine Analyse der Verwendung pastoraler Metaphern durch Michel Foucault und Friedrich Nietzsche und die Diskussionen der Rationalität und Irrationalität des Verhaltens von Gruppen in verschiedenen sozial-ökologischen Panarchie-Modellen; vgl. auch LEMAN, KEVIN/PENTAK, WILLIAM: *The Way of the Shepherd. Seven Secrets to Managing Productive People*, Grand Rapids 2004.

⁴ ALVESSON, MATS/SPICER, ANDRÉ: *Metaphors We Lead By. Understanding Leadership in the Real World*, London, New York 2011, 32; alle Übersetzungen aus dem Englischen vom Autor.

⁵ A. a. O. 31-50; vgl. die Überblicke bei BLESSIN, BERND/WICK, ALEXANDER: *Führen und führen lassen*, Tübingen 2021; NORTHOUSE, PETER G.: *Leadership. Theory and Practice*, Los Angeles 2016 und RUMSEY, MICHAEL G. (Hg.): *The Oxford Handbook of Leadership*, Oxford 2012.

⁶ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 33 (wie Anm. 4).

einen neuen und relativ unbekanntem Bereich (gewöhnlich als die Zieldomäne bezeichnet) zu übertragen“.⁷

Trotz des verbreiteten Gebrauchs – wohl als die Hauptmetapher für christliche Leiter über die Jahrhunderte hinweg – werden die Hirtenmetaphern im gegenwärtigen Diskurs oft in reduktionistischer und daher irreführender Art und Weise gebraucht. Der Hirte, der Pastor, wird nicht als ernst zu nehmender *Leiter* wahrgenommen, sondern vor allem als Anbieter von Seelsorge und persönlicher Begleitung verstanden und dargestellt – eine freundliche, sensible Person, die sich Anderen, in der Regel Einzelnen, fürsorglich zuwendet. Im Idealfall geschieht dies mit großer Hingabe. Trotz einer gewissen Wertschätzung dieses Dienstes werden solche Leute nicht als die starken Leiter angesehen, die heute doch so dringend gebraucht würden.⁸

Gegenüber dieser Reduktion der Hirtenmetapher ist zu bedenken, welche Vorstellungen in biblischer Zeit mit Hirten verbunden waren und von daher den Hintergrund für den übertragenen Gebrauch dieser Begriffe in der Bibel bilden. Die Lebenswelt von Hirten in der Bibel und allgemein in der Antike, also der sozio-ökonomische und kulturelle Kontext, in dem solche Metaphern in der Bibel erscheinen, zeigt, dass der Auftrag „die Gemeinde Gottes zu weiden“ weit mehr bedeutet als Seelsorge, Kümmern und Zuwendung. Die Hirten-Metaphern haben Konnotationen, die auch auf Elemente der beschworenen „starken Leitung“ hinweisen – ganz abgesehen von der Frage, ob gerade dieses Leitungsverständnis heute die Patentlösung ist.

2 Hirten im Alten Testament

Das Alte Testament bietet eine Fülle von Berichten von Hirten im *buchstäblichen Sinn*: Als Nomaden ziehen die Patriarchen mit ihren Herden durch das Land Kanaan (Gen 13, 5-8; 21, 25-30; 26, 12-32; 29, 1-10; 30, 25-31, 21; 37, 12-20, 31-35). Sie besitzen große Herden. Die von ihnen angestellten Hirten kämpfen um die begrenzten Ressourcen Weideland und Wasser (Gen 13, 2-7). Solche Auseinandersetzungen erscheinen als eine alltägliche Erfahrung (Gen 26, 18-22; Ex 2, 15-19). Rachel erscheint als Hirtin in Genesis 29, 1-12, so wie die sieben Töchter Jethros (Ex 2, 16-20). Moses trinkt und weidet die Herde seines Schwiegervaters

⁷ A. a. O. 34; zu Metaphern in der Bibel vgl. GRILLMAYR-BUCHER, SUSANNE: Art. Metaphor I. Introduction und Art. Metaphor II. Old Testament/Hebrew Bible, in: EBR 18 (2020) 969-974 und KAISER, ULRIKE: Art Metaphor IV. New Testament 976-979; allgemeiner ROLF, ECKHARD: Metapherntheorien. Typologie – Darstellung – Bibliografie (De Gruyter Lexikon), Berlin, Boston 2005 und KOHL, KATHRIN: Metaphern, Stuttgart 2016.

⁸ Vgl. ALVESSON/SPICER, Metaphors 1-30 (wie Anm. 4) zutreffende Analyse der gegenwärtigen Erwartungen an Leiter und ihre Kritik an dem Ideal der „starken Leiter“ sowie BROWN, ARCHIE: Der Mythos vom starken Führer. Politische Führung im 20. und 21. Jahrhundert, Berlin 2018.

(Ex 3, 1-12). Während er die Schafe hütet, erhält er seine göttliche Berufung aus einem brennenden Busch.

David, der große König Israels, beginnt seine Karriere als Hirte in der Gegend um Bethlehem (1Sam 16, 11-15). Diese frühen Erfahrungen waren für seine spätere Biografie von großer Bedeutung: Im Kampf mit wilden Tieren, wie Löwen und Bären, um seine Schafe zu schützen, eignet sich David den Mut und die Fähigkeiten an, Goliath zu besiegen (17, 34-36); er überlebt als Flüchtling (und selbst dann schützt er die Herden anderer Leute, anstatt sie für seine Zwecke zu nutzen, 25, 14-17); er wird darauf vorbereitet, Kriege zu führen und hat viele Gelegenheiten, seine Leitungskompetenzen auszubauen. Später wird der Hirte David dazu berufen, das Volk Israel zu weiden (2Sam 5, 2). Der Prophet Amos gehörte zu den Hirten und Schafzüchtern von Tekoa (1, 1). In seinem Rechenschaftsbericht vor seinem Onkel Laban, zählt Jakob seine Erfolge auf, erwähnt aber auch, was er als Hirte erliden musste (Gen 31, 38-41):

Diese zwanzig Jahre bin ich bei dir gewesen, deine Schafe und Ziegen haben keine Fehlgeburt gehabt; die Widder deiner Herde habe ich nie gegessen; was die wilden Tiere zerrissen, brachte ich dir nicht, ich musste es ersetzen; du fordertest es von meiner Hand, es mochte mir des Tages oder des Nachts gestohlen worden sein. Des Tages kam ich um vor Hitze, und des Nachts vor Frost, und kein Schlaf kam in mein Auge.

In diesen Erzählungen erscheinen Hirten als schwer arbeitende Leute. Sie sind für ihre eigenen Tiere verantwortlich oder für Tiere, die ihnen von anderen anvertraut werden. Sie sind den Besitzern gegenüber rechenschaftspflichtig (Gen 31, 39; Ex 22, 12) und erhalten am jährlichen Tag der Abrechnung ihren Lohn aus der Herde (Gen 30, 28-43; Sach 11, 12 erwähnt einen Hirtenlohn von 30 Silberstücken). Sacharja 13, 7 lässt keinen Zweifel an der Notwendigkeit und Schlüsselrolle von Hirten: „Schlage den Hirten, dass sich die Herde zerstreue“. Die Bedeutung von Hirten für die damaligen Gesellschaften kann kaum überschätzt werden, da die Nutztiere unter ihrer Obhut ein wichtiges Nahrungsmittel darstellten, entscheidende Rohstoffe wie Wolle, Pelz und Leder für Kleidung und sonstige Ausrüstung lieferten, aber auch als Arbeitskräfte in Landwirtschaft und Transport eingesetzt wurden.

Das Alte Testament bietet ein relativ umfassendes Bild der Aufgaben und Pflichten von Hirten. Vancil fasst sie wie folgt zusammen:

Die wichtigste Aufgabe des Hirten war es, dafür zu sorgen, dass die Tiere genügend Futter und Wasser fanden (vgl. Ps 23). Ferner war es wichtig, dass der Hirte die Schafe bewachte und beschützte, da sie eine leichte Beute für wilde Tiere darstellten (1Sam 17, 34-37, 40, 50; Am 3, 12). Zudem bestand die Gefahr, dass Diebe unter die Schafe kommen und sie entwenden (Joh 10, 1). Der gute Hirte war besonders um den Zustand der Herde bemüht, trug dafür Sorge, dass die Tiere nicht zu sehr getrieben wurden (vgl. Gen 33, 13-14) und trug manchmal die hilflosen Lämmer in seinen Armen (vgl. Jes 40, 11) oder auf seinen Schultern ... In der Nacht wurden die Schafe oft in einfache Umfriedungen gebracht, die mit schlichten Seiten aus Büschen und Gestrüpp errichtet wurden und so zumindest ein Minimum an Schutz vor Witterung und An-

greifern boten (Num 32, 16; Ri 5, 16; 2 Chr 32, 28; Ps 78, 70; Zeph 2, 6; Joh 10, 1) oder man verwendete Höhlen, die den besten Schutz boten (1 Sam 24, 3). Die Aufgabe des Hirten bestand im Wesentlichen darin, die Herde zusammenzuhalten und jedes Tier, das unter seiner Hand hindurchging, zu zählen (Jer 33, 12-13; Hes 20, 37; vgl. auch Jer 31, 10-11; Ps 49, 14; 77, 20).⁹

Zu den Aufgaben gehörte es auch, die Tiere zu züchten (Gen 30, 32-43), die sichere Geburt der neugeborenen Tiere zu gewährleisten (Gen 31, 38), „das Schwache zu stärken, die kranken Tiere zu heilen, die Verwundeten zu verbinden, die Verirrten zurückzuholen, und die Verlorenen zu suchen“ (Hes 34, 4), die Schafe zu schonen, sie zu hüten, nach den verlorenen Tieren zu suchen, Knochenbrüche und andere Verletzungen zu heilen, die gesunden Tiere zu versorgen, die Schafe zu melken, regelmäßig zu scheren und sie zu schlachten (Sach 11, 5-17). Hirten mussten zudem in der Lage sein, Rechenschaft über die Herden zu geben, die ihnen anvertraut waren (Gen 31, 39; dazu gehörte es, Teile des Kadavers von Tieren, die von wilden Tieren gerissen wurden, vorzulegen, die entsprechend gesucht und gefunden werden mussten; vgl. die Bestimmungen in Ex 22, 10-13).

Diese Aufgaben setzten eine robuste körperliche Verfassung voraus, um etwa Tiere oder Vorräte über längere Strecken tragen zu können. Um ihren vielfältigen Aufgaben nachkommen zu können, brauchten Hirten eine ganze Reihe von Fähigkeiten: einen guten Orientierungssinn, um Weiden, Wasser und Rastplätze für die Tiere zu finden und wiederzufinden (Ps 23, 1-4; Gen 21, 25. 30; bzw. um die Tiere nicht in die Irre zu führen, Jer 50, 6), Grundkenntnisse in Veterinärmedizin (Kastration etwa in Lev 22, 24), Wetterkunde (Ps 78, 48); Bodenkunde, um die Tiere zur richtigen Zeit auf die richtigen Weiden führen zu können (Hes 34, 14; Jer 9, 10) und ein feines Gespür für herannahende Gefahren; eben nicht gemäß dem vernichtenden Urteil in Jes 56, 10-12: „alle Hirten sind blind, sie wissen nichts. Stumme Hunde sind sie, die nicht bellen können, träumend liegen sie da und haben gerne ihre Ruhe. [...] Das sind die Hirten, die keinen Verstand haben; ein jeder sieht auf seinen Weg, alle sind auf ihren Gewinn aus und sagen: Ich will Wein holen, wir wollen uns vollsaufen [...]“.

Als geschickter Kämpfer mit einer einfachen Schleuder kann David seine Schafe, die besonders verwundbare Tiere sind, verteidigen (1Sam 17, 34-37.40.50; zur Bedrohung vgl. Mi 5, 7: „wie ein junger Löwe unter einer Herde Schafe, dem niemand wehren kann, wenn er einbricht, zertritt und zerreißt“). Zum Leiten der Herde bedurfte es der Fähigkeit, die unterschiedlichen Laute der Tiere interpretieren und entsprechend reagieren zu können. Dazu kamen gründliche Beobachtung und Mitgefühl mit den Tieren, um ihre unterschiedlichen Bedürfnisse zu erkennen („Das Schwache stärkt ihr nicht, und das Kranke heilt ihr nicht, das Verwundete verbindet ihr nicht, das Verirrte holt ihr nicht zurück, und das Verlorene sucht ihr nicht; das Starke aber tretet ihr nieder mit Gewalt“, Hes 34, 4; vgl. auch

⁹ VANCIL, JACK W.: Art. Sheep, Shepherd, in: ABD 5 (1992) 1187-1190, 1187.

Sach 11, 5 „und ihre Herde schonen sie nicht“); ferner die Fähigkeit mit den Schafen „kommunizieren“ zu können (Joh 10, 3-5. 14. 16. 27). Wahrscheinlich errichteten die Hirten selbst die Umfriedungen oder Türme, in denen die Tiere die Nacht verbrachten (Num 32, 16; Gen 35, 21). Da Hirten oft längere Zeit mit ihren Herden unterwegs waren,¹⁰ mussten sie selbstständig arbeiten können und wissen, wie sie in ganz unterschiedlichen herausfordernden Situationen zu handeln hatten.

Zu den geforderten Fähigkeiten kamen hohe Anforderungen an den *Charakter*. Hirten mussten wachsam sein, nicht blind und ahnungslos (Jes 56, 9), zuverlässig und vertrauenswürdig, mutig und bereit, Raubtiere und Diebe zu vertreiben (anstatt die Herde im Stich zu lassen, Sach 11, 17: „Weh über meinen nichtsnutzigen Hirten, der die Herde verlässt“) und die Bedürfnisse ihrer Herden vertreten gegenüber den Konkurrenten um Weideland und Wasser. Hirten durften nicht wie „stumme Hunde sein, die nicht bellen können, die träumen, sich hinlegen und gerne schlafen“ (Jes 56, 10). Sie durften ihre Pflichten nicht vernachlässigen, etwa indem sie einander aufforderten: „Kommt, ich hole Wein und wir wollen uns mit Bier betrinken! Und morgen wird es ebenso sein: großartig über die Maßen!“ (Jes 56, 12). Hirten durften die ihnen anvertrauten Herden nicht ausbeuten (Sach 11, 16; wenn sie Tiere für ihren eigenen Bedarf schlachten, sollen sie nicht die fetten und gesunden Tiere auswählen).

Hirten mussten mit der Einsamkeit umgehen können, die ihr Beruf mit sich brachte und den Besitzern ihrer Herden Treue bewahren – auch wenn die Hirten weit weg und allein unterwegs waren. Sie mussten das Wesen ihres Berufs verstehen; sie durften nicht auf ihren „eigenen Wegen“ gehen und nicht auf ihren eigenen Gewinn bedacht sein: „Aber es sind gierige Hunde, die nie satt werden können. Das sind die Hirten, die keinen Verstand haben; ein jeder sieht auf seinen Weg, alle sind auf ihren Gewinn aus ...“ (Jes 56, 11; vgl. das fragwürdige Vorgehen Jakobs in Gen 30, 25-43).

Hirten-Metaphern erscheinen im Alten Vorderen Orient und in Ägypten mit Bezug auf Götter und Könige.¹¹ Im Alten Testament werden Hirten-Metaphern oft im Blick auf *Gott* verwendet, als dem Hirten seines Volkes/seiner Herde Israel.¹² Gott ist der Hirte Israels, „der Joseph wie Schafe hütet“ (Ps 80, 2). Joseph bekennt, dass Gott sein Hirte gewesen ist sein Leben lang bis auf diesen Tag (Gen 48, 15). Das Volk sehnt sich danach, von Gott selbst geweidet zu werden: „Hilf deinem Volk und segne dein Erbe, und weide und trage sie ewiglich“ (Ps 28, 9; vgl. auch Mi 7, 14: „Du aber weide dein Volk mit deinem Stabe, die Herde

¹⁰ KOENEN, KLAUS/MELL, ULRICH: Art. Hirte/Hirtin, in: FRANK CRÜSEMANN ET AL. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 265-266, 265.

¹¹ Vgl. VANCIL, Sheep 1188-1189 (wie Anm. 9) und MILLARD, ALAN: Psalm 23: A Psalm for a Covenant King, in: HILBRANDS, WALTER (Hg.): Sprache lieben – Gottes Wort verstehen: Beiträge zur biblischen Exegese. Festschrift H. von Siebenthal (BWM 17), Gießen 2011, 99-108.

¹² Vgl. HUNZIKER-RODEWALD, REGINE: Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001 und BÖCKLE, JAKOB: „Der Herr ist mein Hirte“ – Konzeptuelle Metapher als Lebenswirklichkeit, in: OTE 34 (2021) 189-217.

deines Erbteils, die da einsam wohnt im Walde, mitten im fruchtbaren Lande, lass sie in Basan und Gilead weiden wie in den Tagen der Vorzeit“). Gott selbst würde nach seinen Schafen suchen, sie finden und der ideale, fürsorgende Hirte seines Volkes sein: „Er wird seine Herde weiden wie ein Hirte. Er wird die Lämmer in seinen Armen sammeln und im Bausch seines Gewandes tragen und die Mutterschafe führen“ (Jes 40, 11; vgl. auch Ps 23, 1; Hes 34, 11-16; Mi 2, 12). Gott selbst ist die rechte Weide für sein Volk (Jer 50, 7).

Das Alte Testament bezeichnet auch die *menschlichen Leiter* Israels als die Hirten des Volkes, etwa Mose: „Wo ist denn nun der, der aus dem Wasser zog den Hirten seiner Herde? (Jes 63, 11). Versagten sie bei der Erfüllung ihrer Pflichten, wurden sie hart kritisiert als schlechte, egoistische Hirten, die ihre Aufgaben vernachlässigten und sich nicht ordentlich um die Herde kümmerten. So klagt der Prophet Jeremia: „Denn die Hirten sind zu Toren geworden und fragen nicht nach dem Herrn. Darum kann ihnen nichts Rechtes gelingen, und ihre ganze Herde ist zerstreut“ (10, 21). In drastischer Weise beschreibt der Prophet das Versagen der Hirten-Leiter (23, 1-4¹³; vgl. auch Jes 56, 9-12; Sach 10, 3). Auch Hesekiel sollte im Namen Gottes gegen die Hirten Israels prophezeien (34, 1-10).¹⁴ Im Zusammenhang dieser Kritik erscheint die Ankündigung, dass Gott selbst seinem Volk gute Hirten erwecken wird (Jer 3, 15; 23, 4), insbesondere einen Hirten aus dem Haus Davids (23, 5-6). „Und ich will ihnen einen einzigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David. Der wird sie weiden und soll ihr Hirte sein“ (Hes 34, 23-24; vgl. auch Mi 5, 1-4). Dieser eschatologische Hirte aus Bethlehem Ephrata wird seine Aufgabe gewissenhaft erfüllen. Er wird „auftreten und weiden in der Kraft des Herrn und in der Macht des Namens des Herrn, seines Gottes. Und sie werden sicher wohnen ...“ (Mi 5, 3). Mit dieser Erwartung kommen wir zum Neuen Testament.

3 Hirten im Neuen Testament

Im Neuen Testament erscheinen Hirten im eigentlichen Sinn oder „Weiden“ als ihre Tätigkeit in Lukas 2, 8-20. Sie hüten ihre Schafe in der Nacht auf den Feldern um Bethlehem. Anscheinend konnten sie ihre Herden nicht für die Nacht in eine Umfriedung bringen, wie sie in Johannes 10 vorausgesetzt wird. Daher müssen einige Hirten die Nacht bei den Herden verbringen. Sie sind die ersten Menschen, die – nicht direkt von den Ereignissen betroffen – von der Geburt des Heilands hören. Sie reagieren vorbildlich auf die Offenbarung, die sie von den Engeln empfangen und werden die ersten Verkündiger: „Sie verbreiteten

¹³ Vgl. WESSELS, WILHELM J.: Leader responsibility in the workplace. Exploring the shepherd metaphor in the book of Jeremiah, in: Koers – Bulletin for Christian Scholarship 78 (2014), 2-7.

¹⁴ Vgl. die detaillierte Analyse bei WILLMES, BERND: Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament (BET 19), Frankfurt a. M. 1984.

das Wort, das zu ihnen über dieses Kind gesagt worden war“ (Lk 2, 17).¹⁵ Lukas 8,32 erwähnt eine große Schweineherde am Ostufer des Sees Genezareth. Als die nach dem Exorzismus von Dämonen befallene Herde plötzlich den Abhang hinunter in den See stürmt und ertrinkt, fliehen die rat- und machtlosen Hirten der Herde und berichten in der Stadt und in den Dörfern von dem denkwürdigen Ereignis. Jesus erzählt ein Gleichnis von einem Hirten, der seiner Aufgabe in vorbildlicher Weise nachkommt. Als er feststellt, dass ein Schaf seiner Herde fehlt, lässt er die Herde zurück und sucht das verlorene Tier bis er es findet: „Und wenn er es gefunden hat, so legt er es sich auf die Schultern voll Freude und lädt nach seiner Rückkehr seine Nachbarn und Freunde ein, sich mit ihm zu freuen“ (Lk 15, 4-7). Seine Freude verweist auf die große Freude im Himmel über seinen Sünder der umkehrt. Am Tiefpunkt seiner Abwendung vom Vaterhaus angelangt, muss der „Verlorene Sohn“ in der Fremde Schweine hüten. Von der Herde kann er nicht leben; sogar das Schweinefutter ist ihm vorenthalten (Lk 15, 15). Zu diesem Zeitpunkt besinnt er sich und bricht zu seinem Vater auf. Die anderen Vorkommen von Hirten-bezogenen, pastoralen Begriffen im Neuen Testament sind metaphorisch.

3.1 Jesus als Hirte

In Anknüpfung an die verbreitete und facettenreiche alttestamentliche Tradition hat Jesus seine Mission, das Verlorene zu suchen und zu retten (Lk 19, 10), mit der eines guten Hirten verglichen (Lk 15, 3-7). Als solcher lässt er seine 99 Schafe zurück in der Wüste und scheut keine Mühe, das eine verlorene Schaf zu suchen, bis er es findet: „Und wenn er es gefunden hat, so legt er's sich voller Freude auf die Schultern und trägt es zur Herde zurück“. Dies zeigt die Fürsorge des Hirten, seine Einsatzbereitschaft und seine enge Beziehung zu den Tieren.

Mit Anklängen an die atl. Verheißungen eines guten Hirten präsentiert sich Jesus in Johannes 10, 1-16 als der gute Hirte im Gegensatz zu Dieben und Räubern (10, 1. 8), die nur kommen, um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen (10, 10).¹⁶ Er geht durch die Tür in den Schafstall ein; ihm öffnet der Türhüter die Stalltüre und die Schafe erkennen seine Stimme (10, 1-3.7). Auch hier liegt die Betonung auf der intensiven Fürsorge, die dieser Hirte den Schafen entgegenbringt und auf seiner engen Beziehung mit ihnen. Sie hören seine Stimme und folgen ihm anstatt den Fremden (10, 3-4.16). Er geht vor ihnen her und leitet die Schafe. Unter seiner Führung finden sie gute Weiden (10, 9). Er gibt den Schafen ein Leben im Überfluss (10, 10). Als der gute Hirte lässt er sein Leben für die Schafe (10, 11.15.17-18). Bei Gefahr (wenn Wölfe kommen und über die Schafe

¹⁵ Für die Realien in neutestamentlicher Zeit vgl. HEZSER, CATHERINE (Hg.): *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010 und ORTH, F.: *Art. Schaf: RE II A* (1921), 373-399.

¹⁶ Vgl. KEENER, CRAIG: *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2003, 797-820.

herfallen und sie zerstreuen) lässt der gute Hirte die Schafe nicht zurück, wie es der bezahlte Knecht tun würde, der kein richtiger Hirte ist, weil ihm die Schafe nicht gehören (10, 12-13), sondern kämpft, bereit sein eigenes Leben zu riskieren. Als der gute Hirte kennt Jesus die Seinen (10, 14).

Auch in den Briefen des Neuen Testaments erscheint Jesus als der große Hirte oder der Hirte *par excellence*: Unser Herr Jesus ist der große Hirte der Schafe, den Gott durch das Blut des ewigen Bundes von den Toten erweckt hat (Hebr 13,20). „Denn ihr wart wie die irrenden Schafe, aber seid nun bekehrt zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen“ (1Petr 2, 25).

3.2 Christlicher Dienst als das „Weiden der Herde Gottes“

Dreimal beauftragt der auferstandene Jesus Petrus damit, seine Schafe zu hüten und zu weiden (Joh 21, 15-17).¹⁷ Nach einem Rechenschaftsbericht über sein bisheriges eigenes apostolisches Wirken in Apostelgeschichte 20, 18-27 ermahnt Paulus die Ältesten der Gemeinde in Ephesus „auf sich selbst zu achten und auf die ganze Herde zu achten“ (20,28).¹⁸ Sie sollen sich um die *ganze* Herde kümmern, nicht nur um bestimmte Gruppierungen, oder versuchen, nach den Konventionen des antiken Patronats, Anhänger um sich selbst zu scharen. Im Gegensatz zu solchen Verhaltensmustern hat Paulus jeden Einzelnen ermahnt. Der Heilige Geist hat die Ältesten zu Aufsehern über die Herde eingesetzt. Ihr Auftrag besteht darin, die Gemeinde Gottes zu weiden. Die ihnen anvertrauten Menschen sind und bleiben die Herde Gottes, nicht die Herde der Ältesten. Dass Gott diese Herde durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat, zeigt die große Würde der Herde und unterstreicht die hohe Verantwortung der Leiter. Zu diesem pastoralen Bild gehört auch die Aufgabe von Hirten, ihre Herden vor gefährlichen Eindringlingen zu schützen: Paulus kündigt an, dass „reißende Wölfe“ (vermutlich Irrlehrer¹⁹) zu euch (unter die Ältesten?) kommen werden, die die Herde nicht verschonen werden, „auch aus eurer Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes lehren, um die Jünger an sich zu ziehen“ (20, 30).

Angesichts dieser Bedrohung sollen die Hirten-Ältesten wachsam sein und das Vorbild des Paulus bezüglich seines Weidens der Gemeinde Gottes vor Augen haben. Drei Jahre lang ließ er in Ephesus Tag und Nacht nicht ab, einen jeden unter Tränen zu ermahnen, zu warnen und zu begleiten (20, 31). Später beteuert Paulus, dass er von niemandem Silber oder Gold oder Kleidung begehrte

¹⁷ Vgl. a. a. O. 1234-1238.

¹⁸ Vgl. DUPONT, JACQUES: Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20:18-36), Düsseldorf 1966, 97-240; KEENER, CRAIG: Acts. An Exegetical Commentary III. Acts 15,1-23,35, Grand Rapids 2014, 3029-3067 und STENSCHKE, CHRISTOPH: Lifestyle and Leadership According to Paul's Statement of Account before the Ephesian Elders in Acts 20:17-35: HTS Theologisches Studien / Theological Studies 76 (2020), art. 5901. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i2.5901>.

¹⁹ Vgl. SCHNABEL, ECKHARD: Acts (BECNT), Grand Rapids 2012, 847-848.

(20,32). Anstatt von der Herde zu leben, arbeitete Paulus selbst, um sich und seine Mitarbeitenden zu versorgen. „Ich habe euch in allem gezeigt, dass man so arbeiten und sich der Schwachen annehmen muss, im Gedenken an das Wort des Herrn Jesus, der selbst gesagt hat: Geben ist seliger als Nehmen“ (20,34-35).

Paulus entwickelt hier keine umfassende Pastoraltheologie.²⁰ Dennoch wird deutlich, dass ein christliches Leitungsverständnis, das die biblischen Hirtenvorstellungen ernstnehmen will, die folgende Elemente beinhalten muss:

- Die Verantwortung der Leitenden auf sich selbst und aufeinander zu achten, damit die gemeinsame Aufgabe angemessen erledigt wird.
- Die Fürsorge für *alle* Leute, die den Leitern anvertraut sind (keine Günstlingswirtschaft oder das Einrichten von Abhängigkeitsverhältnissen).
- Die Einsetzung durch den Heiligen Geist (seine Ressourcen, aber auch die Rechenschaftspflicht ihm gegenüber).
- Die den Leitern anvertrauten Menschen sind nicht ihre „Follower“, sondern sind und bleiben die Gemeinde *Gottes*: sie gehören ihm. Das zeigt zum einen die große Würde, aber auch die Grenzen der Aufgabe.
- Die Hirten müssen wachsam und bereit sein, die reißenden Wölfe der Häresie und des Fehlverhaltens abzuwehren. Sie müssen in der Lage sein, solche „Wölfe“ zu erkennen und sie mutig zu konfrontieren.
- Die Hirten müssen die Herde zusammenhalten und dürfen es nicht einfach hinnehmen, wenn Menschen die Herde verlassen und dabei andere Gemeindeglieder mit sich ziehen.
- Paulus spricht von einer Aufgabe, die hohes emotionales Engagement erfordert, Tag und Nacht umschließt, Tränen beinhaltet und mit harter Arbeit verbunden ist.
- Die Gemeinde ist nicht dafür da, den Leiter zu versorgen, sondern genau anders herum: die Leiter sind dafür da, die Gemeinde zu versorgen.
- Auch in der Abwesenheit des Paulus sollen die Leiter unabhängig und fleißig arbeiten.

Die Aufzählung in Epheser 4,11 von Menschen, die Gott gegeben hat, „um die Heiligen zuzurüsten zum Werk des Dienstes, damit der Leib Christi erbaut wird“, beinhaltet Hirten neben Aposteln, Propheten, Evangelisten und Lehrern. Der Verfasser bietet keine detaillierte „Stellenbeschreibung“ für jede dieser Bezeichnungen. Daher ist es schwierig, sie genau voneinander zu unterscheiden. Ist die spezielle Aufgabe der Hirten, die Herde zu schützen?²¹ Hoehner definiert diese Hirten/Pastoren als diejenigen, die sich um ihre Schafe kümmern, wie sich ein Hirte um seine Schafe sorgt. Dazu gehört der Dienst an angefochtenen Hei-

²⁰ Vgl. auch THOMPSON, JAMES W.: *Pastoral Ministry According to Paul: A Biblical Vision*, Grand Rapids 2006.

²¹ Vgl. HOEHNER, HAROLD W.: *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, 538.547; siehe auch 1Kor 12,28.

ligen, alle Glaubenden zu ermahnen und zu trösten und die unterschiedlichen Aktivitäten in den Gemeinden vor Ort zu koordinieren und durchzuführen.²² Diese Bestimmung dürfte mehr von der Abgrenzung zu den anderen Bezeichnungen geprägt sein als vom Aufgabenprofil der Hirten in der Welt des 1. Jahrhunderts nach Christus.

Die umfassendste Verwendung von Hirtenmetaphern für christliche Leiter im Neuen Testament erscheint in 1. Petrus 5,2-4:

Weidet die Herde Gottes, die euch anbefohlen ist; achtet auf sie, nicht gezwungen, sondern freiwillig, wie es Gott gefällt; nicht um schändlichen Gewinns willen, sondern von Herzensgrund; nicht als die Herren über die Gemeinde, sondern als Vorbilder der Herde. So werdet ihr, wenn erscheinen wird der Erzhirte, die unvergängliche Krone der Herrlichkeit empfangen.²³

Wie in der Apostelgeschichte ist und bleibt die ihnen anvertraute Gemeinde die Herde Gottes, nicht ihre eigene.

- Die Hirten sollen ihre Aufgabe der Aufsicht über die Herde ernst nehmen.
- Sie sollen nicht unter Zwang, sondern freiwillig und vor Gott dienen.
- Sie sollen dabei nicht auf ihre eigenen Vorteile bedacht sein.
- Sie sollen nicht über die ihnen anvertrauten Menschen herrschen, sondern ihnen ein Beispiel geben.
- Sie werden großen und bleibenden Lohn, von Jesus, dem Erzhirten, empfangen.
- Jesus ist und bleibt der oberste Hirte; alle menschlichen Hirten-Leiter sind ihm gegenüber verantwortlich und bleiben ihm dauerhaft untergeordnet.

Während Epheser 4 die Hirten unter anderen begabten Leuten erwähnt, deutet die alleinige Erwähnung von Hirten in Apostelgeschichte 20 und entsprechend in 1. Petrus 5 darauf hin, dass dieses Konzept die ganze Bandbreite der Aufgaben beinhaltet, die christliche Leiter abdecken sollen. Daher lässt sich allein auf der Grundlage von Epheser 4 kaum vertreten, dass „Hirten“ (reduziert auf seelsorgerliche Zuwendung) durch alle möglichen Leute, wie etwa Apostel, ergänzt werden müssen.

4 Implikationen

Menschen ohne eigene Berufserfahrung als Hirten oder anderweitige eigene Berührungen mit den Aufgaben und Herausforderungen von Hirten tendieren dazu, ihre eigenen begrenzten Beobachtungen und oft romantischen Vorstel-

²² Vgl. a. a. O. 544.

²³ Vgl. ACHTEMEIER, PAUL J.: 1 Peter: A Commentary on First Peter (Hermeneia), Minneapolis 1996, 324-330.

lungen vom Hüten von Schafen (wie etwa schon in der antiken Bukolik²⁴ oder in der europäischen Romantik) und – damit verbunden auch ihr Verständnis der Hirten-Leiter Metaphern – in die biblischen Vorkommen tatsächlicher Hirten und pastoraler Metaphern einzutragen.²⁵

Das biblische Bild zeigt sowohl in der Bild- also auch in der Sachhälfte klar, dass christliche Leiter als Hirten nicht auf pastorale Zuwendung, wie sie häufig verstanden wird, reduziert werden können. Gewiss sorgen sich Hirten-Leiter im umfassenden Sinn um die ihnen anvertrauten Menschen – sie versorgen, tragen und heilen, aber sie halten auch die Herde zusammen und schützen sie. Ihre verschiedenen Aufgaben setzen unterschiedliche Fähigkeiten voraus. Sie müssen in der Lage und bereit sein, stark zu leiten, und bleiben gegenüber Gott als dem Besitzer der Herde verantwortlich. Über längere Zeiträume hinweg warten sie auf die Wiederkehr des Erzhirten; sie müssen unabhängig und hart arbeiten und verschiedene Herausforderungen meistern.

Wie alle metaphorische Sprache hat auch die Verwendung von Hirten-Metaphern ihre Grenzen und, in diesem Fall, sogar ihre Gefahren. Alvesson und Spicer betonen zu Recht, dass die „fragwürdige und beunruhigende Seite der Leitung“ nicht vernachlässigt werden darf,²⁶ in diesem Fall, die dunklere Seite pastoraler Metaphern. Schon der Plural im Titel von Alvesson und Spicers Sammelband *Metaphors We Lead By* erinnert daran, dass keine Metapher für sich allein der komplexen Aufgabe der Leitung gerecht werden kann, da Metaphern zwangsläufig die Daten reduzieren.²⁷ Wie jede gute Metapher, hängt die pastorale Leitungs-Metapher „von einer angemessenen Mischung aus Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen der übertragenen Welt und der fokussierten Welt“ ab.²⁸

Wie ist dieses metaphorische Reden von Leitung heute einzuschätzen?²⁹ Kann es eine Metapher sein, *mit der wir leiten*, wie der Titel von Alvesson und Spicer impliziert? Ja, dies ist und sollte auch der Fall sein, wenn die folgenden Aspekte berücksichtigt werden:

²⁴ Vgl. <https://de.wikisource.org/wiki/RE:Bukolik>; Zugriff 10.01.2022.

²⁵ Einen gewissen Einblick können entsprechende Handbücher, etwa SMITH, BARBARA ET AL.: *Beginning Shepherd's Manual*, Ames 1997 oder Berichte von Hirten gewähren, etwa REBANKS, JAMES: *Mein Leben als Schäfer*, Gütersloh 2016 oder SOLÈR, PIA: *Die Weite fühlen. Aufzeichnungen einer Hirtin*, Frankfurt am Main 2011. Freilich sind auch hier eigene Erfahrungen *nicht* der Universalschlüssel zum Verständnis der biblischen Hirtenrede; vgl. etwa KELLER, PHILIPP W.: *Psalm 23 aus der Sicht eines Hirten*, rev. Aufl. Asslar 2000.

²⁶ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 32–33 (wie Anm. 4).

²⁷ A. a. O. 39: „Die Abwägung von Metaphern weist auf die Grenzen des Verstehens von Leitung hin, das durch einen Zugang bedingt ist, der auf bestimmten Wurzelmetaphern für Leitung beruht. [...] Ein Bewusstsein für die Metaphern, die wir verwenden, schärft unseren Sinn für die Begrenzung und, in gewissem Maß, auch für die Beliebigkeit, mit der wir ein Phänomen wie Leitung betrachten.“ Vgl. aber auch ihre Warnung vor einer „Ansammlung metaphorischer Brocken“ (41).

²⁸ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 39.

²⁹ Für den weiteren Kontext vgl. etwa HASLINGER, HARALD: *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015.

- In der Metapher vom „Weiden der Herde“ steckt die Überlegenheit der Leiter in Sachen Wissen, Fähigkeit und Macht über die Menschen, die sie leiten – in der Metapher werden die Menschen, die ihnen folgen, zu Tieren. Hirten wissen gewiss, was ihre Tiere brauchen und wo diese Dinge zu finden sind – und sie wissen es besser. Dies trifft nur in begrenzter Weise auf christliche Leiter zu, da sie nicht nur ihre *Mitmenschen* leiten,³⁰ sondern Nachfolger Christi, die ebenfalls mit dem Heiligen Geist erfüllt sind und Geistesgaben haben. Daher dürfen Hirten-Leiter nicht aus einer Haltung der Überlegenheit heraus leiten. Eine dominierende Leitung, die eine schafähnliche Konformität und unkritischen Gehorsam einfordert, kann sich nicht auf die Bibel berufen. Menschen reagieren zu Recht empfindlich, wenn sie „wie Schafe“ angesehen und behandelt werden, die von anderen geweidet werden müssen, die für sich überlegenes Wissen und Fähigkeiten beanspruchen. Will man einen Missbrauch dieser Metapher sowohl durch die Leiter³¹ als auch die ihnen anvertrauten Menschen vermeiden, ist eine gesunde Kombination aus Vertrauen und kritischem Hinterfragen erforderlich.³² Hirten-Leiter, die sich als vertrauenswürdig und fürsorglich erweisen, ihre Aufgaben und berechnete Erwartungen erfüllen, werden Menschen finden, die ihnen folgen. Jede Anwendung dieser Metapher muss über solchen Implikationen der Metapher stehen und von christlichen Werten durchdrungen sein.
- Im buchstäblichen und metaphorischen Sinn sind die Hirten-Leiter von großer Bedeutung für die Existenz, ja selbst das Überleben der Herde bzw. der ihnen anvertrauten Menschen. Während Christen darin übereinstimmen, dass dieser Anspruch für Gott und seinen Christus berechtigt ist, wird ein solches Selbstverständnis menschlicher Leiter (mit den damit einhergehenden impliziten und expliziten Ansprüchen) heute zu Recht kritisch gesehen. Die pastoralen Metaphern bedürfen kritischer Reflexion, einerseits angesichts unterschiedlicher „big man“ Vorstellungen von Leitung, andererseits angesichts von Leitungsmodellen, die von flachen Hierarchien ausgehen und Teammodelle von Leitung bevorzugen.³³ Aus guten Gründen setzt das Neue Testament sowohl eine Mehrzahl von Hirten-Leitern in Gemeinden als auch verschiedene Einschränkungen und Kontrollmechanismen für ihr Wirken voraus (siehe unten).

³⁰ Dabei ist zu bedenken, „Die Metonymie beruht auf einer wesenhaften Nähe – die Metapher lediglich auf *punktuellem Ähnlichkeit, auf einer bildlichen Übertragung bestimmter Eigenschaften*“ (FREUND, WERNER: Wir können etliches von Wölfen, Trottellummen und Ohrenqualen lernen – weil sie Fähigkeiten haben, die uns fehlen, in: Die Zeit 21 (2018) 58, kursiv CS).

³¹ Dabei wäre die Affinität von Persönlichkeitsstruktur und präferierter Leitungsmetapher bzw. präferiertem Führungsstil mit zu reflektieren, etwa zwischen „starken“ Leitern und narzisstischen Zügen; vgl. etwa die Analyse zwischen Persönlichkeit und Führungsstil bei Donald Trump durch HIRIGOYEN, MARIE-FRANCE: Die toxische Macht der Narzissten und wie wir uns dagegen wehren, München ²2020, 19–54.

³² Vgl. KESSLER, MARTINA (Hg.): Religiösen Machtmissbrauch verhindern, Gießen 2021.

³³ Vgl. den Überblick bei ALVESSON/SPICER, Metaphors 1-30 (wie Anm. 4).

- Zudem können pastorale Metaphern bei manchen Menschen, die geleitet werden, hohe Erwartungen wachrufen. Auf der Grundlage romantischer Vorstellungen von Hirten, die nicht nur die Leiter, sondern auch die Menschen bestimmen können, die geleitet werden (vgl. oben), erwarten sie, dass ihre Leiter alles wissen, alles tun und ihnen alles zur Verfügung stellen. Die „Schafe“ müssen ja nur folgen. Solche Erwartungen können zu ungesunden Beziehungen der Abhängigkeit zwischen den Leitern und den von ihnen geführten Menschen und zu Lethargie führen. Die gebräuchliche Terminologie und Vorstellung von Leitern und ihren „Followern“ ist von vornherein für den Aufbau und Unterhalt gesunder Beziehungen problematisch und bedarf der Reflektion.
- Die Hirten leben von der Herde, direkt oder indirekt. Jedoch macht das Neue Testament deutlich, dass, obwohl Hirten-Leiter geehrt und angemessen entlohnt werden sollen, ihr letzter Lohn nicht von der Herde, sondern von Gott, dem Eigentümer der Herde, kommt. Daher dürfen sie sich nicht nach Belieben bei der Herde selbst „bedienen“, was ihr Bedürfnis nach materieller Versorgung, Aufmerksamkeit, Anerkennung, Zeit usw. betrifft.
- Wie alle Metaphern sind die Hirten-Metaphern, trotz ihres hohen Stellenwertes, fiktiv und stellen künstliche Konstrukte dar: „Die Metapher und ihr Gebrauch setzten das Übersehen einiger der robusteren Züge voraus.“³⁴ Neben anderen Aspekten (etwa wie die den Leitern anvertrauten Menschen als *Tiere*; siehe oben) sind etwa die Hirtenhunde, das Leben auf Kosten der Herde und der Gebrauch physischer Gewalt (etwa beim Scheren der Schafe) solche „robusten“ Merkmale, die vernachlässigt werden müssen.³⁵
- Diese Überlegungen zeigen, dass und wie Metaphern „in kreativer und aufschlussreicher Weise verwendet werden können, um das mehrdeutige Phänomen der Leitung zu verstehen“,³⁶ vorausgesetzt, dass sie mit guten Absichten, Phantasie, und Vertrautheit mit dem Thema verwendet werden.³⁷ Unsere Beobachtungen veranschaulichen die These Alvessons und Spicers, dass nicht alle Bestandteile einer Metapher wörtlich verstanden werden dürfen, da sie sonst absurd erscheinen.³⁸ Im Detail wäre zu reflektieren, ob und wie die

³⁴ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 35 (wie Anm. 4): „Die Konzentration auf Metaphern könnte uns dazu bringen, die Grundannahmen hinter unseren Vorstellungen von etwas wie Leitung zu untersuchen. Vielleicht würde sie einige der verkehrten, aber zureichend erforschten Annahmen ans Licht bringen, die mit einer bestimmten Metapher assoziiert sind“ (39).

³⁵ Neulich hörte ich, wie die Pastorin einer großen Jugendkirche von ihren Mitarbeitenden beherrscht (und wohl unreflektiert) als den „Hirtenhunden“ gesprochen hat, die ihr bei der Erfüllung ihrer pastoralen Aufgaben assistieren. Hier fallen selbst die Mitarbeitenden in das Gefälle Mensch-Tier und werden, zumindest in der Sachhälfte, mit Wesen identifiziert, die den Schafen Angst machen. Mit ihrer Wahl von Metaphern geben Menschen auch etwas von ihrem Selbstverständnis und vom Verständnis ihrer Aufgabe preis.

³⁶ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 33 (wie Anm. 4).

³⁷ A. a. O. 34. Kritische Reflektionen zum Gebrauch von Metaphern für das Verständnis von Führung auch bei BLESSIN/WICK, *Führen* 272-274 (wie Anm. 5).

³⁸ Ebd.

Hirtenmetaphern „uns erlauben, neue Ideen zu entwickeln und die Analyse des Vorhandenen beleben können“,³⁹ was nach Alvesson und Spicer eine von mehreren Funktionen von Metaphern ist.

Nur wenige Menschen dürften den hohen Ansprüchen, die diese Metapher an Leiter stellt (Aufgaben, Fähigkeiten, Charakter), gerecht werden.⁴⁰ Aus guten Gründen beinhaltet das Alte Testament mehr Beispiele von Kritik an Leitern, die dieser Hirten-Leitung nicht gerecht geworden sind, als positive Beschreibungen ihrer Leistungen und Erfolge im Weiden des Volkes Gottes. So hilft diese Metapher auch zu zeigen, „wie Leiter oft hinter den fast mythischen Erwartungen zurückblieben, die typischerweise mit ihnen verbunden werden“.⁴¹

In den biblischen Vorkommen erscheint eine Reihe von Einschränkungen, die beim Gebrauch dieser Metapher zu berücksichtigen sind. Die Bibel spricht von menschlichen Hirten-Leitern nicht im Singular, sondern immer im Plural. Eine *Gruppe* von Hirten soll leiten. Vor allem anderen sind diese Leiter für sich selbst und füreinander verantwortlich. Die Hirten-Leiter weiden die *Herde Gottes*, nicht ihre eigene Herde. Die Herde ist ihnen von Gott anvertraut worden; ihm gegenüber sind sie verantwortlich als dem übermenschlichen „Besitzer“ aller Menschen. Die Hirten selbst führen kein Eigenleben; sie sind und bleiben unter dem Erzhirten (1Petr 5,4) und sind ihm gegenüber verantwortlich. Der göttliche Besitzer und der Erzhirte der Herde sind nicht abwesend, sondern bei der Herde und bei ihren Leitern.

Auf der positiven Seite betont diese Metapher für Leitung, was von Leitern erwartet wird: große Hingabe und selbstloser Dienst („Tag und Nacht“), die Ausführung verschiedener Aufgaben, Kompetenzen und Charaktereigenschaften, Verantwortung, Bereitschaft zur Rechenschaft und die Fähigkeit, eigenständig zu arbeiten.

Trotz der skizzierten Begrenzungen haben die realen Erfahrungen und Aufgaben von Hirten sowie die von ihnen abgeleiteten Pastoralmetaphern immer noch das Potenzial, Leiter aller Art herauszufordern und zu inspirieren und unser Verständnis von Leitung zu vertiefen und zu hinterfragen.⁴²

Hirten-Leiter sind dazu aufgerufen, alle Menschen, die sie leiten, im Blick zu behalten. Mit großem Einsatz sorgen sie sich um sie und suchen ihr Bestes. Das geht nicht ohne Hingabe und Engagement, die Bereitschaft zu dienen und

³⁹ A. a. O. 38.

⁴⁰ Vgl. dazu die Reflektionen in STENSCHKE, *Lifestyle* (wie Anm. 18).

⁴¹ ALVESSON/SPICER, *Metaphors* 33 (wie Anm. 4).

⁴² Freilich geschieht dies nur selten oder knapp; vgl. etwa ADAMS, JAY E.: *Shepherding God's Flock: A Handbook on Pastoral Ministry, Counseling, and Leadership*, Grand Rapids 1978, 5-9; zur neueren Diskussion vgl. DETJE, MALTE: *Servant Leadership. Ansätze der Führung und Leitung in der Kirchengemeinde im 21. Jahrhundert* (BEG 23), Göttingen 2017 und MÜLLER-WEISSNER, ULRICH: *Chef sein im Haus des Herrn: Führen und Leiten in der Kirche – eine Praxishilfe*, Gütersloh 2003.

ein gewisses Maß an emotionaler Beteiligung. Zugleich wissen sie, dass sie dem gegenüber verantwortlich sind und bleiben, der weit größer als sie ist und von dem sie ihren endgültigen Lohn erhalten werden.

Das biblische Bild von Hirten und der metaphorische Gebrauch von „Hirten“ und „weiden“ zeigen, dass Hirten weit mehr sind und zu tun haben, als heute oft – im Selbstverständnis und/oder in der Fremdwahrnehmung – mit der Bezeichnung Hirte bzw. Pastor assoziiert wird.⁴³

Summary

A reappraisal of the pastoral metaphors in the Bible is necessary, because the contemporary role of the pastor is often ambiguous and controversial. These metaphors describe God, leaders of Israel in the Old Testament and those of the New Testament church. The image picks up the reality of life of the original hearers. Even today, when rather softer connotations are perceived, the pastoral image contains strong and assertive aspects of leadership. This article compares and contrasts the somewhat romantic notions of pastoral service with biblical references concerning the real tasks of a shepherd, and draws out the tasks and character requirements of a church pastor today. The metaphor of the shepherd is still challenging and inspirational, but one should avoid an unreflected and exaggerated use of the metaphor.

Prof. Dr. Christoph Stenschke, Biblisch-Theologische Akademie Forum Wiedenest und Department of New Testament and Related Literature, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, Südafrika; Bahnhofstraße 1, 51702 Bergneustadt; E-Mail: cstenschke@t-online.de

⁴³ Zur aktuellen Bedeutung vgl. STENSCHKE, CHRISTOPH: „Weidet die Herde Gottes“: Der Hirtendienst als unerlässliche Aufgabe in den aktuellen Herausforderungen, in: *Offene Türen* 113 (2022) 5-7; <https://www.wiedenest.de/ot>.

Gert J. Steyn

„Kinder des Lichts“ (Eph 5, 8) – im Lichte der Lichter von Ephesus

I Einleitung

Der Brief an die Epheser ist einigermaßen umstritten.¹ Zunächst einmal sind die Forscher sich untereinander nicht einig, ob es ein direkter Brief von Paulus ist oder ob er eher später geschrieben wurde, vielleicht im Umfeld einer Gruppe von Paulusschülern. Pro- und Kontra-Argumente für einen sogenannten „echten“ Paulusbrief wiegen aber fast gleich. Der Name des Paulus ist sowohl in Eph 1, 1 als auch in 3, 1 explizit bezeugt; auch in der frühen Kirche wurde er als Verfasser dieses Briefes angenommen. Erst De Wette in seiner *Einleitung des Neuen Testaments* (1826) bezweifelte die paulinische Autorenschaft. Argumente, die gegen eine paulinische Autorenschaft genannt werden, betreffen hauptsächlich vier Bereiche: (a) Stil und Wortschatz, (b) theologischer Blickwinkel, (c) das Bild des Paulus, und (d) die Abhängigkeit vom Kolosserbrief.²

Diskutiert wird zweitens das Fehlen des Zusatzes „in Ephesus“ (ἐν Ἐφέσῳ) in Eph 1, 1 in den ältesten und bedeutendsten Manuskripten (P⁴⁶ κ* B). Der Schriftsteller scheint die Leser nicht persönlich zu kennen; und man bekommt den Eindruck, dass die Leser nur von Paulus gehört haben (Eph 1, 15; 3, 2; 4, 21).³ So wird oft angenommen, dass dieser Brief als Rundbrief für eine Gruppe von Gemeinden im Lykostal in Kleinasien gedacht war, neben anderen Gemeinden auch für die Epheser.

Drittens gibt es eine enge Beziehung zwischen dem Epheserbrief und dem Kolosserbrief. Dann stellt sich die Frage, welcher der beiden Briefe dem andern als Vorlage diene. Sowohl in der Struktur als auch besonders im Inhalt sind sich die zwei Briefe sehr ähnlich. Nimmt man nun an, dass beide Briefe von Paulus in derselben Zeit im Gefängnis geschrieben wurden, dann erklärt das die Übereinstimmungen problemlos, aber nicht die Unterschiede. Deshalb sind verschiedene Forscher der Meinung, dass man entweder den Brief an die Kolosser oder den Brief an die Epheser als deuteropaulinisch verstehen muss. Die meisten nehmen an, dass es sich hier um eine literarische Abhängigkeit beider Briefe

¹ Aktualisierte Antrittsvorlesung als Professor für neutestamentliche Exegese und Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach am 13. Juni 2017. Dank an Herrn Lucas Haug für sprachliche Korrekturen bei der Originalversion.

² Vgl. FURNISH, VICTOR P.: The Epistle to the Ephesians, in: The Anchor Yale Bible Dictionary, New York 1992, 540.

³ Vgl. GUTHRIE, DONALD: New Testament Introduction, Downers Grove 1996, 529.

voneinander handelt, und dass der Epheserbrief eher den Kolosserbrief als Vorlage benutzt hat.⁴

Aber wie bezieht sich dieser Diskurs auf unsere Fragestellung und was möchten wir untersuchen und ansprechen? Die Empfänger des Briefes werden in Eph 5, 8-9 aufgerufen, als „Kinder des Lichts“ zu leben bzw. zu wandeln, weil sie jetzt „Licht im Herrn sind“. Im breiteren literarischen Kontext wird dieser Aufruf (5, 8) verbunden mit den „Haustafeln“, d. h. den Haushaltsordnungen der Gemeinde (5, 21–6, 9). Der Begriff „Kinder des Lichts“ war in der Antike nicht unbekannt und wurde unter anderem von der Qumran-Gemeinschaft verwendet.⁶ Deshalb finden mehrere Kommentatoren die Schlüssel des Verstehens bei den Qumrantexten.⁷ Meines Erachtens wird diese Möglichkeit weiterhin durch eine umweltgeschichtliche, geographisch-kultische Anspielung, besonders im historischen Kontext dieser Gemeinden, im Lichte der Lichte von Ephesus ergänzt und rhetorisch appellierend angewendet. Man spürt hier Anspielungen auf dem Hestia-Kult, der in fast allen Städten präsent war und besonders in der Prytanea (Stadthalle) seinen Platz hatte. Dieser Kult verehrte Hestia, die für das ewige Feuer als Licht zuständig war, die griechische „Göttin des Herdes und des darauf brennenden Feuers, die Göttin auch der Häuslichkeit und der familiären Eintracht“.⁸ Im übertragenen Sinn steht ihr Name für „das Haus, die Wohnung; den Altar, das Heiligtum; den Mittelpunkt.“⁹ Im römischen Haus- und Staatskult hatte sie den lateinischen Namen Vesta und nahm einen zentralen Platz mit ihrem heiligen Feuer ein.¹⁰ Wir werden also die These vertreten, dass die Mahnung, als „Kinder des Lichts“ zu leben, hier im Lichte des Hestia-Kults und dessen Verknüpfung mit der Stadthalle, ironisch im örtlichen Kontext verstanden werden könnte.

Obwohl unsere Fragestellung den zweiten Punkt des Diskurses, nämlich die Frage, ob dieser Brief ausschließlich für die Epheser gemeint war, berührt, hat dies kaum Folgen für die Fragestellung, weil der Hestia-Kult weit verbreitet und überall in den Städten Kleinasiens anzutreffen war. Wie könnten uns also nicht nur die literarischen, sondern auch die historischen Hintergründe dabei helfen, diese Aussage „Kinder des Lichts“ und seine Konsequenzen (auch für die Gläubigen heute) besser zu verstehen? Wir werden unsere Untersuchung nur auf

⁴ Vgl. SCHNELLE, UDO: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ³2005, 350; FURNISH, Ephesians 537 (wie Anm. 2). Anders NIEBUHR, KARL-WILHELM: Grundinformation Neues Testament, Göttingen ²2003, 250; HAUBECK, WILFRID: Der Brief des Paulus an die Epheser (HTA), Witten 2022, 26-30.

⁵ Vgl. Kol 1, 12; 1Petr 2, 9; Joh 12, 36; 1Thess 5, 5; Lk 16, 8.

⁶ IQS 1,9; 2,16; 3,13.24; 1QM 1,1.3.9.11.

⁷ Vgl. GNILKA, JOACHIM: Der Epheserbrief (HTKNT), Freiburg i.Br. 2002, 252-253; HAUBECK, Epheser 382 (wie Anm. 4).

⁸ KLAUCK, HANS-JOSEF: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stuttgart 1995, 61.

⁹ LÜCKE, HANS-K. U. SUSANNE: Die Götter der Griechen und Römer, Wiesbaden ⁴2019, 120.

¹⁰ Vgl. KLAUCK, Umwelt 61 (wie Anm. 8).

die Situation von Ephesus im 1. Jh. n. Chr. beschränken. Aber zuerst sollten wir einen Überblick bekommen, wie dieser Aufruf auf einer synchronen Ebene in den literarischen Kontext hineinpasst.

2 Literarischer Kontext

Zwar sind viele Forscher sich einig, dass der Abschnitt Eph 4, 17–5, 21 aus vier Segmenten besteht, aber sie teilen diese unterschiedlich ein.¹¹ Meines Erachtens sollte man auf die kombinierten Strukturmarkierungen mit οὖν (darum; so ... nun) und περιπατεῖν (wandeln) achten, die bereits in Eph 4, 1 angedeutet werden (So ermahne ich euch nun ... wandelt würdig der Berufung) – so vorgeschlagen z. B. von Hoehner und Talbert:

- 4, 17-32: So sage ich nun (οὖν) ... dass ihr nicht mehr wandeln sollt (περιπατεῖν) (4, 17).
- 5, 1-6: So ahmt nun (οὖν) Gott nach ... und wandelt (περιπατεῖτε) in der Liebe (5, 1-2).
- 5, 7-14: Darum (οὖν) ... wandelt (περιπατεῖτε) als Kinder des Lichts (5, 7-8).
- 5, 15-20/21: So seht nun (οὖν) ... wie ihr wandelt, περιπατεῖτε) (5, 15).

Auch wenn unser Interesse vor allem Eph 5, 7–14 gilt,¹² sollte man auf jeden Fall auf den breiteren Kontext von 4, 17–5, 21 als Einheit achten. Es fängt an mit einer negativen Aussage in 4, 17 (nicht mehr wandeln wie die Heiden) und endet mit einer positiven Aussage (seht nun, wie ihr wandelt). Im Rahmen des zweiten paränetischen Hauptteils (Eph 4, 1–6, 20) geht es konkret um einen christlichen Lebensstil, der in seiner Ethik die Radikalität der Bekehrung betont. Die mittleren zwei Teile fordern die Empfänger dieses Briefes auf, „als geliebte Kinder in der Liebe zu wandeln“ (5, 1–2) und „nun aber seid ihr Licht in dem Herrn. Wandelt als Kinder des Lichts“ (5, 8). Die Empfänger werden also sowohl als „Kinder der Liebe“ (ὡς τέκνα ἀγαπητά) als auch als „Kinder des Lichts“ (ὡς τέκνα φωτός) angesprochen.

In Bezug auf ihre Identität als „Kinder, die in der Liebe wandeln“, werden sie ermahnt, dass die folgenden Dinge sich nicht für die Heiligen ziemen: Unzucht, jede Art von Unreinheit, Habsucht, schändliches Tun und närrisches oder loses Reden (5, 3–5). Im folgenden Vers (5, 5) werden die ersten drei Laster (Unzüchtiger, Unreiner, Habsüchtiger) nochmals wiederholt, aber dann genauer qualifiziert als „Götzendiener“.

¹¹ Vgl. TALBERT, CHARLES H.: *Ephesians and Colossians (Paideia)*, Grand Rapids 2007, 122: „A number of scholars see 4:17–24; 4:25–5:2; 5:3–14; and 5:15–20 (or 21) as the component paragraphs ... Hoehner, however, argues for 4:17–32, 5:1–6, 5:7–14, and 5:15–21“. Siehe auch HOEHNER, HAROLD W: *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002.

¹² 5, 3–14 bei HAUBECK, Epheser 372 (wie Anm. 4).

Von der Grammatik her ist klar, dass diese Qualifikation des „Götzendieners“ sich nicht nur auf den letzten, d. h. den Habsüchtigen, bezieht, sondern auf alle drei, die hier aufgelistet sind. Statt das Relativpronomen ὅς (Nominativ, Maskulin, Singular) zu nutzen, was nur auf den Letzten deuten würde, wird einfach der Artikel ὁ benutzt und steht nun repräsentativ für alle diese Drei. Die Bedeutung ist eindeutig: Diese Dinge sind alle eng verknüpft mit Götzendienst.

Im römischen Ephesus könnte „Unzucht“ sehr stark an die Göttin Venus (griechisch Aphrodite) erinnert haben, „Unreinheit“ an den Gott Bacchus (griechisch Dionysius) und „Habsucht“ an den Gott Merkur (griechisch Hermes), während „Unanständigkeit“ und „närrisches Reden“ vielleicht auf die Göttin Fama (griechisch Pheme) hinweisen könnten. Auf diese Weise können wir unsere Kenntnisse vom „Götzendienst“ in Ephesus als hermeneutischen Schlüssel benutzen, um den Aufruf, Kinder des Lichts zu sein, zu verstehen. So vertritt auch Udo Schnelle eine ähnliche Meinung und sagt:

„Die religiös kulturelle Situation in Ephesus bestimmten lokale Kulte, Mysterienreligionen und der alles überragende Artemis Kult mit seinen vielfältigen (auch magischen) Praktiken. Die auffällige Betonung der Macht Gottes bzw. Christi in Eph 1, 15.23; 3, 14.19-21; 6, 10.20 dürfte auf dem Hintergrund dieses religiösen Umfeldes zu verstehen sein und weist auf eine religiöse Verunsicherung vieler neuer Gemeindeglieder hin. Ihnen verkündigt der Eph: Gottes Macht steht über den teuflischen Gewalten und Mächten, den Herrschern der Finsternis und den Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Bereichen (vgl. Eph 6, 12).“¹³

In Bezug auf ihre Identität als „Kinder, die in dem Herrn Licht sind“, werden die Empfänger gemahnt, als Kinder des Lichts zu wandeln. Anders gesagt: „Aus dem Indikativ des Heils, das sie durch Christus erfahren haben, folgt der Imperativ zu einer entsprechenden Lebensführung“.¹⁴ Weiterhin ist ein solches Leuchten nur möglich für diejenigen, die jetzt ein Licht in dem Herrn sind und aus der Welt der Finsternis herausgerettet sind.¹⁵ „Das Schema ‚Einst – Jetzt‘ wird hier durch den Gegensatz ‚Finsternis – Licht‘ näher charakterisiert.“¹⁶ Positiv gehört zu diesem „Lichtleben“ die Frucht des Lichts: lauter Güte, Gerechtigkeit, und Wahrheit (5, 9). Diese drei Tugenden stehen direkt kontrastierend den drei Götzpraktiken von 5, 3-5 gegenüber.

¹³ SCHNELLE, Einleitung 353 (wie Anm. 4).

¹⁴ HAUBECK, Epheser 382 (wie Anm. 4).

¹⁵ Vgl. RIENECKER, FRITZ: Der Brief des Paulus an die Epheser (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal ⁵1977, 188.

¹⁶ POKORNÝ, PETR: Der Brief des Paulus an die Epheser (THNT 10), Leipzig 2013, 203.

3 Historische Kontexte

3.1 Ephesus – eine Stadt des Götzendienstes

Plinius der Ältere (23–79 n. Chr.) verweist einerseits auf Ephesus als eine Stadt in der Nähe der Mündung des Flusses Cayster, und bezeichnete es andererseits als *verum ephesum, alterum lumen asiae*¹⁷ – „Aber zu Ephesus, jener anderen großen Laterne Asiens.“¹⁸ Ephesus war staatlich und geographisch von großer Bedeutung und ein wichtiger Knotenpunkt für Religion, Handel und Kultur.

Als Handelsstadt war es von vielen verschiedenen kulturellen und religiösen Einflüssen geprägt, auch von Migranten, die von überall her über die Schifffahrtsrouten in die Stadt gespült wurden. Der Tempel der Artemis wurde als ein Sammelplatz für Flüchtlinge und Asylanten verwendet, und Ephesus hatte in römischer Zeit wahrscheinlich den Status als *civitas libera*.¹⁹ Also besaß die Stadt Autonomie und konnte ihre inneren Angelegenheiten durch ihre eigenen Gesetze verwalten.

Es gibt archäologische Beweise für die Verehrung von verschiedenen phrygischen, ägyptischen, griechischen und römischen Göttern in den Ruinen des antiken Ephesus.²⁰ Die bekanntesten sind die Fruchtbarkeitsgötter Kybele und Priapus²¹ aus dem *phrygischen* Kontext. Vom *ägyptischen* Kontext her gab es Sarapis (der später mit dem griechischen Sonnengott Helios assoziiert wurde) und auch Isis. Verschiedene *griechische* Götter fanden auch einen Platz in Ephesus, unter anderem die Naturgöttin Artemis, die in Ephesus mit der phrygischen Fruchtbarkeitsgöttin Kybele vermischt wurde, Hestia, die Göttin des öffentlichen Herds, Nike, die Siegesgöttin, Athena, die Göttin des Kampfes, der Strategie und Weisheit, Apollon, der Zwillingsbruder von Artemis und Gott der Künste, der Heilung und des Lichts, Eros, der Gott der begehrliehen Liebe, Hermes, der Schutzgott, und Zeus, der oberste olympische Gott. Inschriften, die in Ephesus gefunden wurden, erwähnen aber nicht nur einige dieser Namen, die verehrt wurden, sondern auch kollektiv „alle Götter“ (πάντες οἱ θεοί).²² In der *römischen* Zeit kamen noch zusätzlich die römischen Kaiser dazu: Augustus, der einen Altar vorne im Artemistempel hatte, und später auch Domitian und Trajan, die als Götter verehrt wurden und ihre eigenen Tempel in Ephesus hatten. Der Tempel von Domitian ist nach neueren

¹⁷ *Naturalis Historia* 5.48 (Übers. 5.31); MAYHOFF, KARL F. T. (Hg.): Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Leipzig 1906.

¹⁸ BOSTOCK, JOHANNES (Hg.): Plinius der Ältere, *Die Naturgeschichte*, Medford 1855, 1471.

¹⁹ Vgl. Strabo, *Geogr.* 14.1.26. ERDKAMP, PAUL/VERBOVEN, KOENRAAD/ZUIDERHOEK, ARJAN (Hg.): *Ownership and Exploitation of Land and Natural Resources in the Roman World*, Oxford 2015, 282.

²⁰ Vgl. McRAY, JOHN: *Archaeology and the New Testament*, Grand Rapids 1991, 250–258.

²¹ Vgl. STEYN, GERT J.: *A Way of Life: Bileam, Priapus and the Nicolaitans of Revelation 2 in the Light of the Priapus Cult*, in: ELSCHENBROICH, JULIAN/J. DE VRIES, JOHANNES (Hg.): *Worte der Weisung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung (ABG 47)*, Leipzig 2014, 188–209.

²² Vgl. MURPHY-O'CONNOR, JEROME: *St. Paul's Ephesus: Texts and Archaeology*, Colledgeville 2015, 191.

Erkenntnissen wohl identisch mit dem Tempel der Sebastoi, nachdem eine angrenzende Inschrift gefunden wurde.²³

3.2 Hestia – die Göttin des Herdfeuers

Es gab verschiedene Lichtquellen in Ephesus. Hier, wie in den meisten Städten, hat es ein nie verlöschendes Feuer gegeben, das immer brannte, sowohl nachts als auch tagsüber. Diese ewige Flamme gehörte zu Hestia, einer uralten Feuergottheit, die als älteste Tochter des griechischen Gottes Kronos und seiner Frau Rhea immer eine Jungfrau geblieben ist.²⁴ Sie zählte zu den Zwölfgöttern und war die Einzige, die keinen eigenen Mythos besitzt.²⁵ Schon in der homerischen Hymne 29, die Hestia gewidmet ist, lernen wir die wichtige Rolle der Hestia kennen. Sie wird dort angesprochen als „anbetende und liebe“ Göttin. Als Göttin des Herdfeuers soll sie einen Platz in allen Göttertempeln sowie in den Häusern der Menschen haben.²⁶ Denn ohne Hestia hatten Sterbliche kein Bankett, wo man ordentlich süßen Wein für sie anbieten konnte. Das erste Trankopfer galt immer Hestia; so wurde ihr Name vor dem Namen eines anderen Gottes rezitiert. Besonders bei Opferfesten gab es die Gewohnheit, am Anfang und am Ende eines Festes, das erste sowie das letzte Trankopfer auf Hestia zu trinken.²⁷ Sie hatte also einen Anteil an allen Festlichkeiten und an allen öffentlichen Formen der feierlichen Eide.

Auch der griechische Dichter Hesiod hat von ihr berichtet. Sie war als „Pflegerin“ zuständig für das Herd- und Altarfeuer und auf manchem griechischen Stadtherd brannte ihr zu Ehren ein ewiges Feuer, das niemals gelöscht werden durfte. Es gab entsprechende Feuerdienste für Hestia; bei Opfern musste sie zuerst angerufen werden, und das erste Opfer wurde ihr gebracht.²⁸ Das bedeutet, dass in Ephesus bei den Opferfesten von Artemis, aber auch bei den Opferfesten von allen anderen Göttern Hestia durch das Feuer und ihre Trankopfer am Beginn und Ende der Mahlzeiten immer dabei war. Als Göttin der heiligen öffentlichen Herde der Stadt wurde Hestia in zahlreichen Inschriften²⁹ erwähnt, die am Prytaneion ausgegraben wurden.³⁰

²³ Vgl. FRIESEN, STEVEN J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, Oxford 2001, 43-55.

²⁴ Vgl. CREUZER, GEORG FRIEDRICH: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. III, Hildesheim 1973, 292-293.

²⁵ Vgl. LÜCKE, Götter 120 (wie Anm. 9); CREUZER, *Symbolik* 293 (wie Anm. 24); GRANT, MICHAEL/HAZEL, JOHN: *Gods and Mortals in Classical Mythology: A Dictionary*, New York 1979, 183.

²⁶ Vgl. ALLEN, THOMAS W.: *The Homeric Hymns*, Medford 1904.

²⁷ Vgl. ALLEN, *Homeric Hymns*; EVELYN-WHITE, HUGH G. (Übers.): *The Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge 1914. Siehe auch CREUZER, *Symbolik* 295 (wie Anm. 24); „... mit der Vesta endigt jedes Gebet, das an die Götter gerichtet wird, mit einem Opfer an sie schließt sich jede gottesdienstliche Handlung.“

²⁸ Vgl. DOELLINGER, J. J.: *Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums*, Regensburg 1857, 60-61.

²⁹ IvEph 1058, 1060, 1070.

³⁰ Vgl. OSTER JR., RICHARD E.: *Ephesus, Place*, in: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, New York 1992, 545.

3.3 Das ewige Feuer im Prytaneion

Die Anwesenheit von Hestia liegt also auf verschiedenen Ebenen. Einerseits war sie anwesend bei allen Opfern und Festen der Götter. Andererseits war sie anwesend bei allen Feuerherden – sowohl in Privatwohnungen als auch bei den Stadtherden. Als ewiges Stadtfeuer und Symbol des Herzens von Ephesus brannte das Feuer der Göttin Hestia im heiligen Herd der Stadthalle oder des Rathauses, im Prytaneion.³¹ Das Prytaneion war das religiöse und politische Zentrum der Stadt,³² von vielen Bauten umgeben, die als Verwaltungsgebäude dienten.³³ Wie in jedem Haus der Herd als Mittelpunkt ihr heilig ist, so ist im Mittelpunkt der Stadt ihr Haus, das Prytaneion. Hier auf dem Stadtherd sollte ihr Feuer brennen, das nie verlöschen darf,³⁴ und hier bringen die Prytaneis, die Obrigkeiten der Stadt, ihre Opfer für Hestia. Wie Hestia schützender Mittelpunkt des Hauses war, so war sie auch schützender Mittelpunkt des bürgerlichen Vereins, der Stadt und Gemeinde, der alle Familien in sich schließt.³⁵ Ihr Kult war weitgehend ein städtischer Kult.³⁶ Merkelbach berichtet:

„Bei allen festlichen Zeremonien – die ja bei den Alten fast immer mit gemeinsamen Opfermahlzeiten verbunden waren – verwendete man das Feuer vom Herd – der Hestia – der Polis. Dieser Kult der Hestia war für den Griechen ein deutliches Zeichen dafür, daß die ganze Stadt eigentlich eine einzige große Familie war, die sich beim Fest zum Mahl um ihren Herd versammelte. In der älteren Zeit hat der Vorsitz bei den Riten am Herd der Polis gleichzeitig Macht bedeutet; der Priester der Hestia war auch im politischen Leben einflußreich.“³⁷

In einem Epigramm schrieb Claudia Trophime, eine Prytanis (d.h. eine Priesterin von Hestia, die im Prytaneion diente),³⁸ aus dem Jahr 92 n. Chr.³⁹ folgendes von Ephesos aus über Hestia:

„Sie hat den Göttern bei ihren Mahlzeiten (Speise und Trank) gereicht, sie unterhält das blühende Feuer der Heimatstadt; liebste Göttin, Blüte des Weltalls, ewiges Feuer, Göttin, die du auf dem Herdaltar den Feuerbrand unterhältst, der vom Himmel stammt.“⁴⁰

³¹ Vgl. MATTHEWS, HENRY: *Greco-Roman Cities of Aegean Turkey*, Istanbul 2014, 279.

³² Vgl. MISZCZAK, IZABELA: *The Secrets of Ephesus*, Wrocław 2020, 176; McRAY, *Archaeology* 254 (wie Anm. 20); HUTTNER, ULRICH: *Early Christianity in the Lycus Valley*, Leiden 2013, 179; ERDEMGIL, SELAHATTIN: *Ephesus*, Istanbul 2009, 49.

³³ Vgl. AKŞIT, ILHAN: *Ephesos*, Istanbul 1994, 24.

³⁴ Vgl. CREUZER, *Symbolik* 296 (wie Anm. 24).

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. MERKELBACH, R.: *Hestia und Erigone. Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1996, 54.

³⁷ Ebd.

³⁸ Die Priesterinnen (bzw. Vestalinnen) waren jungfräulich, wie die Göttin selbst (LÜCKE, *Götter* 120 [wie Anm. 9]).

³⁹ Vgl. COSMOPOULOS, MICHAEL B.: *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, 250.

⁴⁰ Übernommen von MERKELBACH, *Hestia* 64 (wie Anm. 36).

In einem zweiten Epigramm ist eine „Handvoll Feuersglut im Herd des Prytaneions in Wahrheit ein Abbild, ein Funke des himmlischen Feuers ..., so daß man an der Glut der Hestia die Harmonie des ganzen Kosmos erfassen kann.“⁴¹

Könnte es sein, dass es noch in dieser Zeit hier in Ephesus ähnliche Bräuche gegeben hat, wie in Athen einige Jahrhunderte vorher, wo Statuen von Hestia im Prytaneion standen,⁴² die von Anbetenden mit Öl bespritzt wurden? Öl wurde öfter über heilige Steine gegossen,⁴³ und man kann sich gut vorstellen, welche wichtige Rolle Öl beim Hestia-Kult gespielt hat. So trägt man zum Beispiel in einer Öllampe auch das Feuer von Hestia überall mit sich herum im Dunkel der Nacht. Auf diese Weise bringt Hestia Licht in die Finsternis. Einige homerische Forscher waren der Meinung, dass es sich hier beim Hestia-Kult um eine Art anthropomorphe Vorstellung von einem heiligen Herd oder einer Lampe handelte, der bzw. die immer (αἰεὶ) mit Öl gebrannt hat. Also hatte fast jede griechische Stadt ein ewiges Feuer im Prytaneion, das als Leuchte fungierte.⁴⁴

Der antike Schriftsteller, Theokritos, der im 3. Jh. v. Chr. gelebt hat und die bukolische Dichtung entwickelte, d. h. Dichtung, die sich auf das Leben der Hirten bezieht, schrieb damals in einer von seinen Epyllia von zwei Leuten, die sich miteinander über ihre Träume unterhalten. Im Gespräch wird verwiesen auf die „Lampe im Prytaneion,“ im Rathaus: τὸ τε λύχνιον ἐν πρυτανείῳ (*Idyll* 21.35).⁴⁵ Ein ähnliches Konzept fällt auch im Brief an die Epheser in Offenbarung 2 auf: „ich (werde) über dich kommen und deinen Leuchter (τὴν λυχνίαν σου) wegstoßen von seiner Stätte (ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς) – wenn du nicht Buße tust“ (Offb 2, 5).

3.4 Die Funktion des Prytaneions

Eine wichtige Institution in einer griechischen Stadt war das Prytaneion, das normalerweise an zentraler Stelle der Stadt stand und sich in der Nähe der Agora befand. In Ephesus stand das Prytaneion – eines der wenigen, die in der griechisch-römischen Welt mit Sicherheit identifiziert wurden,⁴⁶ – auch der staatlichen Agora direkt gegenüber.⁴⁷ Das Prytaneion hatte verschiedene Funktionen. Als Rathaus war es der offizielle Ort des politischen Lebens der Stadt Ephesus. Das Gebäude war ein Zentrum für Gastfreundschaft, wo wichtige Besucher, Würdenträger oder geehrte Bürger als offizielle Gäste zu verschiedenen Zeremonien, festlichen Banketten und Empfängen eingeladen wurden. Das Prytaneion fungierte aber auch als Verwal-

⁴¹ Ebd.

⁴² PAUSANIUS, Gr. Descr. 1.18.3.

⁴³ PAUSANIUS, Gr. Descr. 10.24.6; Lucian Alexand. 30, Flor. 1.1

⁴⁴ Vgl. ALLEN, Homeric Hymns: To Hestia, Zeile 3.

⁴⁵ Vgl. CHOLMELEY, ROGER J. (Hg.): Theocritus: Idylls, Medford 1901, 138.

⁴⁶ STRESKAL, MARTIN: Das Prytaneion in Ephesos (Forschungen in Ephesos IX/4), Wien 2010, 233.

⁴⁷ Ausführlich in MISZCZAK, Ephesus 176-181 (wie Anm. 20).

tungszentrum und als ein Teil der staatlichen Institutionen einer Stadt,⁴⁸ als offizieller Sitz der höchsten städtischen Behörden, mit öffentlichen Zenotaphen und dem Ort des sogenannten Staatsfeuers der Göttin Hestia. Archäologische Befunde und Inschriften, die gefunden wurden, bestätigen, dass dem Prytaneion eine wichtige religiöse Rolle zukam in dieser Zeit.⁴⁹ Hestia wurde oft mit dem Beinamen *Boulaia* (Hestia des Rates) bezeichnet, was die bürgerliche und städtische Bedeutung dieser Göttin widerspiegelt.⁵⁰ Nicht nur die Göttin Hestia wurde hier als Hauptfigur angebetet. Es gibt Hinweise in Inschriften, dass auch Artemis, Demeter, Kore und andere Götter in diesem wichtigen Gebäude, hier im Prytaneion, angebetet wurden.⁵¹ Gemäß der Folgerung des Archäologen Alzinger handelte es sich hier bei den Ruinen des Prytaneions sowohl um ein kleines Zimmer, wo Herd und Altar von Hestia eingerichtet wurden, als auch um ein großes Zimmer, das als Bankethalle fungierte.⁵² Koester ist der Meinung, dass tragbare Sofas und Tische für das Abendessen hereingebracht wurden, und verweist auf den Vorschlag von Alzinger, dass das quadratische Fundament in der Mitte des Hauptraums einen permanenten Serviertisch beherbergt haben könnte. Einige Rituale für Hestia und andere Gottheiten hätten auch hier stattfinden können.⁵³ Diese verschiedenen politischen und religiösen Funktionen basierten auf der Idee, dass die Stadt als Familie angesehen werden sollte. Die Anwesenheit des Stadtherds im Prytaneion symbolisierte diese Idee.

3.5 Die Prytaneis als Beamte im Rathaus

Die Prytanen oder Prytaneis waren hohe staatliche Beamte, welche die Regierungsgeschäfte führten, aber auch gleichzeitig Priester von Hestia, die im Prytaneion dienten. Sie waren dafür zuständig, das Feuer des Herds zu erhalten, sodass es weiter leuchtete, für Opfer, für Abendessen und als Vertreter des Staates für staatliche Pflichten. Sie konnten sowohl Männer als auch Frauen sein und dienten nur für einen bestimmten Zeitraum.⁵⁴ Auf der *patrios nomos* Inschrift,⁵⁵

⁴⁸ Vgl. KOESTER, H. (Hg.): Prytaneion – Overview, in: Cities of Paul. Images and Interpretations from the Harvard New Testament Archaeology Project, Minneapolis 2005.

⁴⁹ Vgl. OSTER, RICHARD E.: Ephesus as a Religious Center under the Principate, New York 1990, 1688-1691. Siehe auch ODOR, JUDITH: Archaeology of Ephesus, in: The Lexham Bible Dictionary, Bellingham 2016.

⁵⁰ Vgl. MISZCZAK, Ephesus 176 (wie Anm. 20); OSTER, Ephesus 1689 (wie Anm. 49); STRELAN, NICK: Paul, Artemis und die Juden in Ephesus, Berlin 1996, 115-116.

⁵¹ Vgl. OSTER, Ephesus 1688-1691 (wie Anm. 49); HAWTHORNE, GERALD F./MARTIN, RALPH P./REID, DANIEL G. (Hg.): Dictionary of Paul and His Letters, Downers Grove 1993, 249.

⁵² Vgl. STRESKAL, Prytaneion 233 (wie Anm. 46); ALZINGER, W.: Augusteische Architektur in Ephesos, Wien 1974, 51-55.

⁵³ Vgl. KOESTER, Prytaneion (wie Anm. 48): North Wall of the Main Room.

⁵⁴ Vgl. KOESTER, Prytaneion – Overview (wie Anm. 48); MERKELBACH, REINHOLD: Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Städte: ZPE 37 (1980) 77-92. OSTER, Ephesus 1688-1691 (wie Anm. 49).

⁵⁵ Inv. 1273.

die in der Pflasterung vor dem Theater in Ephesus gefunden wurde, heißt es in einigen Zeilen:

„Die Prytaneis sollen ein Feuer auf allen Altären anzünden und Weihrauch anbringen und Opfertiere vor den Gottheiten an den etablierten Tagen stellen, deren Zahl dreihundertfünfundfünfzig ist ...“.

„Die Paeans [d. h. ein Lied der Freude, des Lobes oder des Sieges, GJS] werden, während der Opfer, der Prozessionen und der allnächtigen Mahnwachen gesungen werden, in denen alles nach Ahnengewohnheit geschehen muss, und das Gebet (muss) für den Heiligen Senat gesagt werden, die Demos der Römer und die Demos der Epheser.“

„Die Prytanis geben dem Hierophanten [d. h. der Enthüller der heiligen Geheimnisse, der an der Spitze der Priester im Tempel stand, GJS] die geehrten Gaben jedes Tieres, das den Gottheiten angeboten wird.“

In den griechischen Städten waren die Prytaneis Repräsentanten, die die Ratsversammlung (*Boule*) führten.

3.6 Sonnenlicht auf den Marmorsteinen

Mehrere vermögende Epheser hatten Sonnenuhren,⁵⁶ weil Ephesus tagsüber selbstverständlich hell im Licht der Sonne lag. Das Sonnenlicht reflektierte stark auf den weißen Marmorsteinen. Besonders in der Hauptstraße, der Curetusstraße, die durch die Stadt ins Tal zum Hafen hin verlief, war es besonders hell. Das Licht blendete die Leute, die hier die Straße entlangliefen. Bei den archäologischen Ausgrabungen in den 1860er Jahren berichtete John T. Wood in seinem Tagebuch über die Hilfsarbeiter: „... it was doubtful whether they would work, exposed as they must be, in the Odeon, to the great heat of the sun, made more trying by the quantities of white marble which reflected it.“⁵⁷ Der Name dieser Straße, „Curetus“, wird von den Namen der Priester abgeleitet, die am heiligen Feuer der Hestia und im Prytaneion (Latein, *curia*), die das religiöse und politische Zentrum der Stadt waren, dienten. In die acht (oder neun) schlichten Säulen der Fassade wurden die Namen der Kureten geschnitzt, die das heilige Feuer beobachteten.⁵⁸

Die Hafenstraße, eine Prachtstraße der Stadt, war mit Marmor gepflastert. Sie wurde später als „Arkadiastraße“ bekannt, nachdem Kaiser Arkadius sie im 4. Jahrhundert ausbessern ließ. Die Straße führte an den Warmwasserbädern vorbei zum großen Theater und war einen halben Kilometer lang. Auf beiden Seiten der Straße waren Räume, die über 16 m breit waren und aus Serien von

⁵⁶ Vgl. FINEGAN, JACK: Light from the Ancient Past. The archaeological background of the Hebrew-Christian Religion, Vol. 2. 1946, Princeton 2017.

⁵⁷ WOOD, JOHN T.: Discoveries at Ephesus including the site and remains of the great temple of Diana, London 1877, 46-47.

⁵⁸ Vgl. MURPHY-O'CONNOR, Ephesus 191 (wie Anm. 22).

Säulen bestanden. Auf beiden Seiten der Straße gab es Geschäfte und Statuen. Hier fanden die Prozessionen der Paraden und Zeremonien statt. In der Nacht wurde diese Straße mit Laternen beleuchtet.

3.7 Hestia – Gründerin und Betreuerin der Familie

Als die bleibende Göttin des Haushaltes verließ Hestia den Olymp nie und war als Göttin des Herdes das Emblem des etablierten Haushalts. Sie war nicht nur zuständig für die öffentliche Ehrerbietung an die Götter, sondern wurde auch als Betreuerin der Familie, der bürgerlichen Eintracht und des Staats betrachtet. Zeus gewährte ihr die Ehre, als Schutzgöttin an jedem Herd, in menschlichen Wohnstätten sowie in den Tempeln der Götter verehrt zu werden. Hestia steht in engem Zusammenhang mit Zeus als Hüterin des Gesetzes, der Gastfreundschaft und des Eides. Im Prytaneion, wo ihr ewiges und heiliges Feuer brannte, war ihr Herd das Zentrum des Lebens der Stadt – genau wie der häusliche Herd, der auch als Opferaltar angesehen wurde, das Zentrum des griechischen Lebens war. Hestia, als Göttin des Herdes, stellte die heilige Pflicht der Gastfreundschaft dar und sorgte für Sicherheit und Glück.⁵⁹

4 Unterschiedliche Lichtquellen

Wie könnte man also diesen Aufruf an die frühen Christen, als „Kinder des Lichts“ (Eph 5,9) zu leben, verstehen, in dem literarisch-historischen Kontext der Gemeinden und besonders im Lichte der Lichter von Ephesus? Wo liegen die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Lichtern und was bedeutet das für Christen heute?

„Die Situation der angeschriebenen Gemeinden wird offenbar durch Spannungen zwischen Juden und Heidenchristen geprägt. Die Leser des Briefes werden in Eph 2, 11; 3, 1; 4, 17 direkt als Heidenchristen angesprochen, und ihr Verhältnis zu den Judenchristen ist der alleinige Inhalt der Unterweisung Eph 2, 11.22 und zugleich eines der dominierenden Briefthemen. Der Eph entwirft das Konzept einer Kirche aus Heiden- und Judenchristen, die miteinander den Leib Christi bilden.“⁶⁰

Es handelt sich in diesem Brief um Empfänger, die nicht-jüdisch waren, zumindest größtenteils. Sie sollen laut Eph 2, 11 daran denken, dass sie „einst nach dem Fleisch Heiden waren und ‚Unbeschnittenheit‘ genannt wurden“. In Eph 3, 1 werden sie ausdrücklich „Heiden“ genannt und in 4, 17 aufgerufen „nicht mehr so leben zu dürfen, wie die Heiden leben in der Nichtigkeit ihres Sinnes.“ Der Verstand der Heiden „ist verfinstert,“ „sie sind abgestumpft,“ und „treiben aller-

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ SCHNELLE, Einleitung 353 (wie Anm. 4).

lei unreine Dinge in Habgier“ (Eph 4, 18-19), ihr Leben steht unter dem Verdikt „Götzendienst“. Aber ein neues Licht ist für die Leser dieses Briefes aufgegangen. Sie haben von Christus gehört, ihn kennengelernt und wurden in seiner Lehre unterwiesen (Eph 4, 21). Deshalb sollten sie „den alten Menschen mit seinem früheren Wandel“ ablegen, ihren „Geist und Sinn“ erneuern und „den neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (4, 22-25). Es liegen für die Gemeindemitglieder „Haustafeln“ (Eph 5, 22 ff.) vor, neue Haushaltsregeln oder Haushaltsordnungen, die dem Prytaneion gegenüberstehen und den Feuerherd der griechische Göttin Hestia bzw. der römischen Göttin Vesta ersetzen sollten. Die Stadt sollte nicht weiter als Familie durch die Lichter der Götzenwelt symbolisiert werden, sondern durch Christus als das Licht, das in die dunkle Welt hereingekommen ist.

4.1 Die christliche Identität: „Ihr seid Licht in dem Herrn“ (Eph 5, 8)

Mit einem starken Kontrast wird in Eph 5, 8 der heutige Zustand der Empfänger ausgedrückt im Gegensatz zu ihrem damaligen Zustand. „Früher wart ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht in dem Herrn“. Hier gibt es eine klare indikative Aussage: „Ihr seid Licht in dem Herrn“. Es handelt sich um die Identität, die den Empfängern des Briefes zugesprochen wird. Allerdings wird diese Identität explizit qualifiziert: Ihr seid es „in dem Herrn“. Mit dieser Verknüpfung wird deutlich, dass es sich hier um eine andere Lichtquelle handelt: Nicht Hestia, die anwesend war im Licht des Herdfeuers, sondern der Kyrios, Jesus Christus, ist das Licht. Dieses Licht hat eine christologische⁶¹ und soteriologische Dimension, denn es ist identisch mit dem Sohn Gottes, der in diese Welt – wie Licht in die Finsternis – hereingekommen ist. So sang z. B. Zacharias in seinem Lobgesang, dem *Benedictus*, dass Gottes herzliche Barmherzigkeit uns besuchen wird, durch das aufgehende Licht aus der Höhe, und es denen erscheine, die sitzen in Finsternis und im Schatten des Todes (Lk 1, 78-79). In johanneischer Formulierung heißt es, der menschengewordene Logos hat den Menschen Licht gebracht, ein Licht, das in der Finsternis scheint (Joh 1, 4-5), und „das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (Joh 1, 9). Zusätzlich hat auch Simeon im Tempel Jesus in seinem Lobgesang gepriesen als „das Heil ... vor allen Völkern“ und „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden“ (Lk 2, 31-32). Später im Johannesevangelium verweist Jesus auf sich selbst als das Licht und ruft seine Jünger auf: „Wandelt, solange ihr das Licht habt, dass euch die Finsternis nicht überfalle“ und „Glaubt an das Licht, solange ihr's habt, auf dass ihr des Lichtes Kinder werdet“ (Joh 12, 36.37). Weiterhin erklärt Jesus in der Bergpredigt im Matthäusevangelium: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14). Ähnlich schreibt Paulus in 1. Thessalonicher: „Denn ihr alle seid Kinder des

⁶¹ Vgl. MUDDIMAN, JOHN: *The Epistle to the Ephesians* (BNTC), London 2001, 237-238.

Lichtes und Kinder des Tages. Wir sind nicht von der Nacht noch von der Finsternis“ (1Thess 5,5).

4.2 Der christliche Ruf: „Wandelt als Kinder des Lichts“ (Eph 5,8)

Nach dem Indikativ „Ihr seid Licht in dem Herrn“ folgt in Vers 8 ein Imperativ: „Wandelt als Kinder des Lichts“ (ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε). In einer Stadt wie Ephesus, die als „das Licht Asiens“ (*lumen Asiae*) bekannt war, wo die Götterstraßen nachts beleuchtet waren, das ewige und heilige Feuer der Feuerherd-göttin immer brannte und an jedem Tag den Göttern zu Ehren ein lichtvolles Opferfeuer entfacht wurde, klingt der Aufruf besonders an die Heidenchristen, als Kinder des Lichts zu wandeln, fast ironisch. In heidnischer Unwissenheit befanden sich die Leser alle früher in „Dunkelheit“ – der allgegenwärtigen Präsenz der Feuergöttin Hestia zum Trotz.

Die Leuchtkraft eines feststehendes Lichtes ist jedoch begrenzt und ohne Licht, das man mitnehmen kann, wird es schwierig oder gar unmöglich, sich in der Finsternis zu bewegen. Es braucht ein bewegliches Licht, damit sein Lichtschein auf Dauer hilft. In diesem Sinne ist Jesu Wort in den Evangelien zu verstehen: „Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es allen, die im Hause sind. So lasst euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5, 14-16; par. Mk 4, 21; Lk 8, 16).

Als Kinder des Lichts zu wandeln (Eph 5,8), ist die christliche Berufung. Die metaphorische Aussage, „zu wandeln als Kinder des Lichts“, zeigt an, dass das Licht auf dem Weg mitgenommen werden muss – ähnlich wie eine Öllampe, die damals bei dem Herdfeuer angezündet wurde.

4.3 Die Folgen eines christlichen Lebens: „die Frucht des Lichts“ (Eph 5,9)

Nach dem Aufruf, als Kinder des Lichts zu wandeln, geht es weiter mit einem Partizip „Prüfend (δοκιμάζοντες), was dem Herrn wohlgefällig ist“ und mit einem weiteren Imperativ „habt nicht Gemeinschaft (μὴ συγκοινωνεῖτε) mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis“ (Eph 5, 10-11). Vor diesen letzten Appellen wird aber eine wichtige Parenthese⁶² eingeschoben: „die Frucht des Lichts ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ (5, 9a). Obwohl einige Manuskripte, unter anderem das wichtige Papyrus 46, hier an dieser Stelle statt „des Lichts“ (φωτός), das Wort „des Geistes“ (πνεύματος) haben, weist das kombinierte Zeugnis der anderen Handschriften (P⁴⁹ ✠ A B D* usw.) überzeugend darauf hin, dass der Text mit „des Lichts“ bevorzugt werden muss. Wieder liegt also ein starker Kontrast vor zwischen Licht und Finsternis, und zwar in Bezug auf die Folgen

⁶² Vgl. MUDDIMAN, Ephesians 237-238 (wie Anm. 61).

eines Lebens in diesen Bereichen. Es gibt „Frucht des Lichts“ (καρπὸς τοῦ φωτός, 5, 9), aber es gibt auch die „unfruchtbaren Werke der Finsternis“ (τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκαρποῖς τοῦ σκότους, 5, 11). „In aller Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ findet man die Frucht des Lichts, aber mit „den unfruchtbaren Werken der Finsternis“ soll man keine Gemeinschaft haben und sie vielmehr aufdecken. Zu den Werken der Finsternis gehört die ehemalige heidnische Lebensweise der Briefempfänger, deren Lebenswandel besonders durch den Begriff „Götzendienst“ beschrieben wird, worin man wohl den Ritus verstehen muss, dass Götter wie z. B. Hestia die Finsternis durch physisches Feuer vertreiben mussten. Im Sinne des Epheserbriefes bleiben diese rituellen Aktionen ohne wirklichen Effekt in einer dunklen Welt. Denn es fehlen „Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“. Deshalb schrieb Paulus auch den korinthischen Christen: „Zieht nicht unter fremdem Joch mit den Ungläubigen. Denn was hat Gerechtigkeit zu schaffen mit Gesetzlosigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis?“ (2Kor 6, 14). Es geht nicht nur um die vertikale Dimension der sich wiederholenden Rituale mit den Göttern, sondern auch um die horizontale Dimension, nämlich um das zwischenmenschliche Verhalten. Wer sich für das Licht Christi entschieden hat, der achtet darauf, „was dem Herrn wohlgefällig ist“ (5, 10). Die christliche Glaubensentscheidung soll also Tugenden hervorbringen, die die christliche Identität widerspiegeln. Das sagte Jesus selbst in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums: „So lasst euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5, 16).

Im weiteren neutestamentlichen Kontext findet man beim Motiv des Lichtseins in seiner imperativischen Form auch eine Warnung: Geschieht es nicht, dass Christusgläubige ihr Licht leuchten lassen, dann werden ihre Lampen weggenommen (Mk 4, 25; Lk 8, 18). Diese Warnung wird auch in Offenbarung 2 ausgesprochen, gerade in dem Sendschreiben an die Epheser, die ihre „erste Liebe“ verlassen haben. Wenn die Christen in Ephesus nicht Buße tun, wird der Herr kommen „und deinen Leuchter wegstoßen von seiner Stätte“ (Offb 2, 4.5).

5 Fazit

Unter den Lichtern der Stadt Ephesus ist ein neues Licht aufgetaucht: Gottes Sohn kam in die dunkle Welt und hat das Feuer der Hestia gelöscht. Er hat diejenigen, die ihn kennengelernt haben, mit einem neuen Feuer angezündet. Auf diese Weise sind alle seine Anhänger Kinder des Lichts. Mit dieser Aussage soll die christliche Botschaft jedoch nicht aufhören. Kinder des Lichts werden auch aufgerufen, *zu leben* als Kinder des Lichts. Es gibt einen großen Unterschied zwischen der Frucht des Lichts und der Frucht der Finsternis. Eine Familie, die sich um den Herd der Götzenwelt sammelt, wird gekennzeichnet durch „Unzucht und jede Art Unreinheit oder Habsucht,“ durch „schändliches Tun und närrisches Reden“ (Eph 5, 3-4). Dies ist Götzendienst und gehört zu einem vorherigen

Leben, in dem Opfer gebracht wurden für Hestia und den anderen Göttern zu Ehren. Eine Familie aber, die sich um das Licht des Herrn Jesus Christus sammelt, wird gekennzeichnet durch „lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ (Eph 5,9). So eine Familie „ahmt Gott nach als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und sich selbst für uns gegeben hat als Gabe und Opfer, Gott zu einem lieblichen Geruch“ (Eph 5, 1-2).

Summary:

The term “children of light” was common in the ancient world. The letter to the Ephesians was written to the Ephesians (at the very least), and the saints there were urged to lead a way of life that was visibly different to the idolatry of their urban environment, where the veneration of various Phrygian, Egyptian, and Roman gods was practiced. In particular, the cult of the goddess Hestia involved fire and light, and her priests had great influence in the city and held civil office. The writer admonished the gentile Christian recipients of the letter to understand themselves to be in the true light of the kyrios Jesus, and to conduct their lives accordingly and bear fruit of His true light.

Prof. Dr. Dr. Gert Steyn, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach;
E-Mail: gert.steyn@the.feg.de

Deborah Storek

„...wie auch wir vergeben“

Predigt zu Matthäus 6, 12

Es geht heute weiter mit der Reihe zum Vaterunser.¹ „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Mt 6, 12, Lutherbibel [LU] 2017).

Ich lese noch einmal den Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, Mt 6, 9-15 (LU 2017): „Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen. Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergibt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergibt, so wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“

Nach der Bitte um das, was zum Überleben nötig ist, kommt jetzt eine zweite große Not unseres Lebens in den Blick: Beziehungen. Beides schnürt uns potentiell den Hals zu, hält uns nachts wach, raubt uns den Frieden. Beides hat seinen Platz im Gebet. Das Alltägliche, um das wir uns sorgen. Und die Beziehungen, in denen wir leben. Die wir einerseits dringend brauchen. Und die uns doch oft so bedrücken.

Alles, was uns daran belastet, wird hier in diesem einen Wort „Schuld“ zusammengefasst. Selbst in guten Beziehungen bleiben wir einander etwas schuldig, werden aneinander schuldig, verletzen uns gegenseitig. Das reicht von kleinen Missverständnissen bis zu tiefen Wunden, die wir einander zufügen. Den ganzen Schmerz, die ganze Last, die damit zusammenhängt, schließt Jesus ein in diesen schlichten Satz: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Mt 6, 12, LU 2017).

In meiner letzten Predigt habe ich davon gesprochen, dass die Bitte um das tägliche Brot so schlicht ist, dass Theologen meinten, dass mehr dahinterstehen müsste: Christus selbst als Himmelsbrot, das wir im Abendmahl empfangen. Hier ist es genau umgekehrt. Die Bitte klingt zwar einfach. Aber eigentlich ist sie so steil, dass sie einem im Halse stecken bleiben kann. Sie hat diesen unangenehm praktischen Nachsatz, der uns aus dem entspannten Gespräch mit Gott herausreißt.

¹ Die Predigt wurde im Rahmen einer Predigt-Reihe zum Vaterunser am 11. Oktober in der EFG Hanau gehalten. Auf jedem Platz im Gottesdienstraum lag ein Stück Schnur. Der Moderator ermutigte im Eingangsteil dazu, Knoten in die Schnur zu machen – eher spielerisch.

„Wie auch wir“: Muss ich vergeben?

Und vergib uns unsere Schuld: Ja gerne, bitte! Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern? Was heißt denn dieses „wie auch wir“? Ich habe im Vorfeld in der Gemeinde-Gruppe auf Facebook das Predigtthema angekündigt und euch gefragt, was euch dazu einfällt. Nicht wenige von euch sind über dieses „wie auch wir“ gestolpert.

Jemand fragte: Vergibt Gott uns nur dann, wenn wir selbst anderen vergeben? Man kann sogar streng übersetzen: Wie auch wir vergeben haben. Vergibt uns Gott erst, wenn wir alles vergeben haben, was zu vergeben ist? So hart sagt Jesus es im Gebet nicht. Aber im Anschluss an das Vaterunser wird es genau so erklärt: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“ (Mt 6, 14 f., LU 2017)

Das ist schwer verdaulich. Und es ist die einzige Bitte, die nach dem Vaterunser noch eigens erklärt wird. Auch damals sind die Menschen offenbar darüber gestolpert. Wollten es genau wissen. Legst du uns diese Last wirklich auf? So gerne ich jetzt Nein sagen würde: Wir kommen um diese Zumutung nicht herum. Immer wieder greift Jesus dieses Thema auf. Immer wieder erzählt er Geschichten und kurze Beispiele dazu. Zeigt, wie wichtig es ihm ist, dass wir uns gegenseitig vergeben. In der Bergpredigt, in der ja auch das Vaterunser steht, ist das geradezu ein roter Faden. Ich lese einige ausgewählte Verse.

„Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe!“ (Mt 5, 23 f., EÜ)

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5, 43-45, EÜ)

„Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet! Denn wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden und nach dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden. Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?“ (Mt 7, 1-3, EÜ)

In diesen Beispielen zeigt Jesus, dass er den Boden der Tatsachen durchaus kennt. Er sieht, wie oft wir lieber übereinander urteilen. Wie oft wir den anderen zum Feind erklären. Oder unsere Probleme miteinander ignorieren und eine fromme Maske aufsetzen, das geht leichter. Wie schwer fällt es uns zu vergeben. Und gerade deswegen ist dieser Satz im Vaterunser so wichtig.

Dass wir uns gegenseitig vergeben, ist kein Nebengedanke. Es ist der Kern dessen, wie Jesus sich das Miteinander seiner Nachfolger wünscht. Auch mit

anderen sollen wir so umgehen. Aber unter Christen ist der Streit besonders bitter. Die Erwartungen sind hoch, die Beziehungen oft eng und die Verletzungen am Ende umso größer. Der Bruder und der Feind: Das ist oft ein- und dieselbe Person. Deshalb wirbt Jesus immer wieder darum, dass wir uns auf den Weg der Vergebung machen.

Einmal fragt Petrus Jesus: „Herr, wie oft muss ich meinem Bruder oder meiner Schwester vergeben, wenn sie mir Unrecht tun? Ist siebenmal genug?“ „Nein“, antwortete ihm Jesus. „Nicht nur siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal.“ (Mt 18, 21 f., Hoffnung für Alle [HFA]) Und dann erzählt er die Geschichte vom unbarmherzigen Knecht. Ein König erlässt seinem Knecht aus Mitleid eine große Schuld, an der er sein Leben lang gearbeitet hätte, die sein Leben zerstört hätte. Und der geht raus, trifft unterwegs einen, der ihm viel weniger schuldig ist und will mit Gewalt auch den letzten Pfennig aus ihm herausquetschen. „So ist das“, sagt Jesus, „wenn ihr einander nicht vergebt.“ Vergebung ist wie ein Schuldenschnitt, sagt er in diesem Gleichnis. Im Vaterunser klingt das gleiche Wort an.

Vergebung als Schuldenschnitt

Die Einheitsübersetzung übersetzt sehr passend: „Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben!“ Vergebung als Schuldenschnitt. Schon im Alten Testament ist die Aufforderung zum Schuldenerlass enorm wichtig. In 5. Mose 15 heißt es: „Am Ende jedes siebten Jahres sollt ihr einander eure Schulden erlassen. Wenn ihr jemandem aus eurem Volk etwas geliehen habt, dann fordert es nicht mehr zurück und zwingt eure Schuldner nicht zur Rückzahlung! ... Wenn israelitische Männer oder Frauen sich wegen ihrer Armut als Sklaven an euch verkaufen, sollen sie sechs Jahre lang für euch arbeiten. Im siebten Jahr müsst ihr sie wieder freilassen.“ (5Mo 15, 1-2.12, HFA)

Damals waren Schulden der „beste“ Weg, um dauerhaft in Abhängigkeit zu geraten. Es brauchte nur ein paar Ernteausfälle oder eine Krankheit, und man musste seine Kinder als Sklaven zur Verfügung stellen, verlor sein Land, wurde selbst zur Zwangsarbeit verpflichtet. Schuldknechtschaft. Im Alten Orient bekannt und normal. Daraus will Gott seinem Volk einen Ausweg zeigen. Alle sieben Jahre soll auf alle berechtigten Ansprüche verzichtet werden. Ohne Ausgleich.

Das müsst ihr euch mal vorstellen, was das heute heißen würde. Für einen Immobilienkauf z. B.: Ich zahle sieben Jahre lang meine Schulden ab und dann gehört das Haus mir. Klingt erstmal gut. Aber wenn man es ernsthaft durchdenkt, fühlt sich ein Schuldenerlass ohne Bedingungen äußerst ungerecht an. Denn ich habe ja ein Recht darauf, einen Anspruch, mein Geld wieder zu bekommen. Ich bin diejenige, der etwas genommen wurde. Und das will ich zurückhaben.

So ähnlich fühlt es sich an, wenn jemand an mir schuldig wird. Wenn mir Unrecht geschieht. Wenn ich missachtet, verleumdet, beleidigt, enttäuscht werde. Mit Vorwürfen konfrontiert. Es ist ungerecht, und ich will, dass das aus-

geglichen wird. Ich möchte den andern in Haftung nehmen für seine Schulden. Ich buchte ihn in meinen persönlichen Schuld-Kerker ein, wo er so lange schmort, bis es wieder gut ist. Ich lasse ihn so lange auflaufen, umsonst arbeiten, bis es sich gerecht anfühlt. Vielleicht mache ich das ganz unbewusst, ohne es zu merken.

Sieben Jahre Schuldendienst

Ich finde es befreiend, dass dieses Denken eine Zeit lang seine Berechtigung haben kann. Zumindest in dieser Institution des Erlassjahres. Sieben Jahre lang wird der Gerechtigkeit Genüge getan. Dann erst kommt der Moment, wo ich loslassen soll.

Ich glaube, auch das lässt sich übertragen. „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben“ ist die steile Spitze eines Berges: Es braucht Zeit, da hinzukommen. Am Anfang darf etwas Anderes stehen. Mir wurde das einmal so zugesagt: Bevor du vergeben kannst, darfst du auch erstmal wütend und verletzt sein. Ich habe damals sehr daran geknabbert, dass ich jemandem lange nicht vergeben konnte – und es auch gar nicht wollte. Irgendwie dachte ich, ich müsste es doch aber „wollen sollen“.

Aber so ist Jesus nicht. Er sieht unsere Menschlichkeit. Er holt uns da ab, wo wir jetzt stehen. Er fragt, was es denn ist, was dich bedrückt.

Mit dem Knotenseil in der Hand: Ich finde, Knoten sind ein gutes Symbol dafür. Wo hat sich etwas in dir verknotet, weil jemand dir etwas angetan hat? Was schnürt dir den Hals zu, ist schwer für dich lösbar?

Für mich war das sehr heilsam zu merken: Ich muss nicht zu allem Ja und Amen sagen und alles Üble sofort verzeihen. Ich kann auch erstmal einen Rachepsalm beten. Auch das sind Gebete in der Bibel. Ich finde das sehr befreiend, auch un-gute Gefühle vor Gott rauslassen zu können. Es sind mögliche Gebete ganz am Anfang auf dem Weg zur Vergebung.

Sogar gegen Gott darf sich die Wut richten. Das sieht man in vielen Psalmen oder im Buch Hiob. Das Gefühl der Ungerechtigkeit, die Anklagen, die Warum-Fragen: Gott hält das aus. All das darf sich Luft machen.

Das Erlassjahr: Verzicht auf mein Recht

Dann erst. Damals dauerte es sieben Jahre: Dann kommt der Moment des Schuldenerlasses. Ohne jede Forderung werden alle Schulden gestrichen. Das Wort für Vergebung, das im Vaterunser steht, heißt wörtlich genau das: verzichten, loslassen, freimachen. Wenn ich mich zur Vergebung entschließe, verzichte ich auf mein Recht. Ich verzichte auf mein Recht, böse auf den andern zu sein. Mein Recht, mich als Opfer zu fühlen. Mein Recht, im Recht zu sein. Wenn die Zeit gekommen ist, entlasse ich den andern aus seiner Schuld. Aus dem Schuldker-

ker, in dem doch vor allem ich selbst eingesperrt bin. Der andere merkt ja oft gar nicht, was ich ihm nachtrage.

Verzichten kann ich aber nur dann, wenn ich weiß: Es ist genug da. Ich muss nicht knausrig nachrechnen, ob es auch reicht, ob ich über die Runden komme. Sondern ich kann großzügig sein, wenn ich genug habe. So ist das bei den Schulden im Alten Testament. In 5. Mose 15 wirbt Gott so und argumentiert: Ihr könnt großzügig sein, weil ich euch segnen werde. Ihr könnt einander aus der Schuldklaverei freilassen, weil ich euch befreit habe aus aller Sklaverei. Ihr könnt großzügig sein, weil ich euch mit allem versorge, was ihr braucht.

Es ist ein Luxus, dass wir loslassen können. Weil Gott uns aufgefüllt hat. Weil er uns freigemacht hat. Das wünscht sich Jesus: Dass wir aus dem, was er uns geschenkt hat, die Freiheit gewinnen, auch andere aus der Schuldknechtschaft zu entlassen. Kaum etwas belastet uns mehr als das, was wir anderen nachtragen. Deswegen hat die Vergebung untereinander so einen hohen Stellenwert bei Jesus. Wir sollen uns selbst nicht in einen Käfig sperren, indem wir uns selbst nicht verzeihen, und auch anderen sollen wir das nicht antun.

Schluss

Ich finde das tröstlich: Gott gibt uns die Zeit, bis wir wirklich bereit sind zu vergeben. Er versorgt uns mit dem, was wir brauchen, um den Verzicht großzügig leisten zu können.

Dieses „wie auch wir vergeben“ ist ein Aufruf an uns. Aber es ist auch eine Bitte an Gott: Hilf mir, dass ich vergeben kann. So können wir beten: Hilf mir zu vergeben. Du, der Einzige, der uns aus der Verstrickung in Schuld und Vergeltung und Bitterkeit und Gnadenlosigkeit rausholen kann. Du bist der Knotenlöser. Mach die Knoten auf, die ich selbst verschuldet habe. Und hilf mir, dass ich andere aus ihren Knoten entlassen kann.

Jesus hat von sich gesagt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt ...; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde ...; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4, 18 f. EÜ)

Jesus ist es, der das Gnadenjahr ausgerufen hat. Das alte Erlassjahr für die Schulden, das jetzt noch tiefer geht. Jedes Mal, wenn wir das Vaterunser beten, lädt Jesus uns ein zu einem Erlass-Moment, in dem die Knoten ein bisschen gelockert werden.

Wie könnte das praktisch aussehen? A. hat sich auf meine Facebook-Frage auch gemeldet. Sie wollte euch gern von einer persönlichen Erfahrung erzählen. Leider kann sie heute nicht hier sein, aber sie hat ein Video für uns aufgenommen. *(Video wird eingeblendet. A. erzählt, wie sie mit einer Verletzung lange harte und nicht vergeben konnte – und wie ihr Weg zur Vergebung aussah.)*

Ich könnte jetzt viele Leute nach vorn bitten, die ähnliche Geschichten erzählen.

Stattdessen möchte ich euch einladen, dass ihr bei euch selbst bleibt und überlegt:

Wo habe ich das erlebt, dass ich vergeben konnte? Wo bin ich diesen Weg schon gegangen?

Und welche Knoten sind jetzt da, die ich nicht lösen kann? Was möchte ich Gott hinhalten und ihn darum bitten, dass er mir hilft auf dem Weg zur Vergebung?

Und vergib uns unsere Schuld. Und hilf uns, dass auch wir unseren Schuldigern vergeben können. Amen.

Pastorin Dr. Deborah Storek (BEFG), Dozentin für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Elstal, Gustav-Adolf-Straße 23, 63452 Hanau;
E-Mail: deborah.storek@th-elstal.de

Jonas Decker

Kommentar zur Predigt von Deborah Storek zu Matthäus 6, 12

Die Predigt wurde von Deborah Storek am 11. Oktober 2020 in der Baptistengemeinde Hanau gehalten. Sie war zu diesem Zeitpunkt Pastorin der Gemeinde. Die Predigt war Teil einer Predigtreihe zum Vaterunser-Gebet (Mt 6, 9-15).

1 Zur Sprache der Predigt

Deborah Storek versteht es, verständlich zu sprechen. Die Sätze sind meist kurz, die Worte überwiegend leicht verständlich und an den Stellen, an denen theologische Begriffe (wie Schuld, Vergebung, Schuldenschnitt, Erlassjahr) fallen, werden diese verständlich gemacht. Darin wird die theologische Expertise der Predigenden erkennbar und zugleich nicht unangenehm in den Vordergrund gestellt. Auf diese Weise kommen Predigerin und Predigt mir als Lesendem nahe.

Auffallend ist auch, dass sich die Länge des Predigttextes (ein Vers, bestehend aus dreizehn griechischen Worten) und die Länge der Predigt (2256 Wörter) deutlich unterscheiden. Trotz der Länge der Predigt wird mir als Leser nicht langweilig, wobei ich meine, dass man an der ein oder anderen Stelle hätte kürzen können.

2 Zur Predigt als dialogischem Geschehen

Nach Michael Herbst und Matthias Schneider ist jede Predigt, die einen biblischen Text predigen und die Gemeinde anreden will, bipolar: Es geht „um eine Begegnung zwischen dem biblischen Text und der Gemeinde“.¹ In mehrfacher Hinsicht erlebe ich beim Lesen der Predigt von Deborah Storek ein „wechselseitiges Reden und Hören, Fragen und Gefragtwerden“.²

Es fällt auf, dass das am häufigsten vorkommende Pronomen der Predigt das „Wir“ ist. Damit gelingt mindestens zweierlei: Zum einen wird die zweite „Wir-Bitte“³ im Unser-Vater als eben solche wahrgenommen und versprachlicht (nah am Text). Zweitens fügt sich die Predigerin in dieses „Wir“ ein und steht so der Gemeinde nicht gegenüber, sondern ist auch eine Hörerin unter Hörerinnen und Hörern (nah an der Gemeinde).

¹ HERBST, MICHAEL/SCHNEIDER, MATTHIAS: ... wir predigen nicht uns selbst – ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn 2015, 85.

² A. a. O. 86.

³ KLAIBER, WALTER: Die Botschaft des Neuen Testaments – Das Matthäusevangelium, Teilbd. 1: Mt 1, 1–16, 20, Neukirchen-Vluyn 2015, 126.

„Nach der Bitte um das, was zum Überleben nötig ist, kommt jetzt eine zweite große Not unseres Lebens in den Blick: Beziehungen. Beides schnürt uns potentiell den Hals zu, hält uns nachts wach, raubt uns den Frieden. Beides hat seinen Platz im Gebet. Das Alltägliche, um das wir uns sorgen. Und die Beziehungen, in denen wir leben. Die wir einerseits dringend brauchen. Und die uns doch oft so bedrücken.“

Im Dialog mit der Gemeinde ist Deborah Storek auch schon vor Beginn der Predigt in einer Gemeindegruppe über das soziale Netzwerk *Facebook*. Die Einladung zum Brainstormen über den Predigttext und das gleichermaßen wertschätzende wie anonyme Einspielen von Äußerungen imponieren mir als Leser. Hier ist jemand mit der Gemeinde im Gespräch. Zugleich sind Einzelne aus den Reihen der Gemeinde auf diese Weise schon vor der Predigt im Gespräch mit dem Bibeltext.

„Ich habe im Vorfeld in der Gemeinde-Gruppe auf Facebook das Predigtthema angekündigt und euch gefragt, was euch dazu einfällt. Nicht wenige von euch sind über dieses „wie auch wir“ gestolpert. Jemand fragte: Vergibt Gott uns nur dann, wenn wir selbst anderen vergeben?“

An einzelnen Stellen gibt die Predigende auch etwas von sich preis und macht so deutlich, dass sie nicht nur eine Predigt für andere hält, sondern dass die Auseinandersetzung mit dem Predigttext auch etwas mit ihr selbst macht:

„Ich finde es befreiend, dass dieses Denken eine Zeit lang seine Berechtigung haben kann.“

„Mir wurde das einmal so zugesagt: Bevor du vergeben kannst, darfst du auch erstmal wütend und verletzt sein. Ich habe damals sehr daran geknabbert, dass ich jemandem lange nicht vergeben konnte – und es auch gar nicht wollte. Irgendwie dachte ich, ich müsste es doch ‚wollen sollen‘.“

„Für mich war das sehr heilsam, zu merken: Ich muss nicht zu allem ‚Ja‘ und ‚Amen‘ sagen und alles Üble sofort verzeihen. Ich kann auch erstmal einen Rachepsalm beten.“

„Ich finde das tröstlich: Gott gibt uns die Zeit, bis wir wirklich bereit sind zu vergeben.“

Es wird deutlich, dass sich die Predigerin insbesondere an den Stellen zu erkennen gibt, wo es darum geht, dass Vergeben nicht einfach ist. Deborah Storek macht an diesen Stellen deutlich, dass sie selbst die Spannung zwischen Anspruch Jesu und eigener Lebenswirklichkeit und Erfahrung kennt und mehr noch: in eben dieser Spannung lebt. Ich meine, dass hier ein stimmiges Nähe-Distanz-Verhältnis gelungen ist. Gerade im Blick auf das Thema Schuld und Vergebung will es wohl bedacht sein, wie man sich als predigende Person nahbar macht, ohne sich dabei zu entblößen. So empfinde ich es auch als stimmig, dass am Ende der Predigt eine andere Person aus der Gemeinde von einer persönlichen Erfahrung berichtet und nicht die Predigerin selbst. An dieser Stelle kann ich allerdings nicht mehr dazu schreiben, da mir das konkrete Video leider nicht vorliegt.

Die Fragen am Ende der Predigt, die vermutlich in einer Zeit der Stille nach der Predigt bedacht werden konnten(?), laden mich ein innezuhalten, über mein

(Er)Leben nachzudenken und damit auf eine passende Art und Weise auf die Predigt zu antworten.

3 Biblisch-theologische Perspektive

Deborah Storek arbeitet mit vielen Bibelstellen zum Thema „Vergebung“. Neben dem Unser-Vater (Mt 6, 9-15) als Predigttext bringt sie auch Mt 5, 23 f. und 43-45; Mt 7, 1-3; Mt 18, 21 f.; Dtn 15, 1-2.12 und Lk 4, 18 f. ins Gespräch. Dabei wird deutlich, dass sich die Predigerin ausführlich mit dem Thema auseinandergesetzt hat. Besonders gut gefällt mir dabei der Blick ins Alte Testament, der der Predigt zugleich ihre Struktur gibt: Über den Schuldenschnitt, den siebenjährigen Schuldendienst und das Erlassjahr nimmt uns die Alttestamentlerin mit auf eine Reise rund um das Thema Vergebung und lädt uns somit nicht nur dazu ein, „dass wir uns auf den Weg der Vergebung machen“, sondern macht sich im Rahmen der Predigt gemeinsam mit uns auf den Weg. Sie lädt mich ein, nimmt mich mit, und gerade durch das gemeinsame Unterwegssein entdecke ich, dass Vergebung nicht selten tatsächlich eine Reise ist – eine Reise, die ihre Zeit braucht.

Als Leser der Predigt vermisste ich es, gemeinsam mit der Predigerin über den ersten Teil der „Wir-Bitte“ nachzudenken. Die Bitte um Vergebung (griechisch: καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν | deutsch: Und vergib uns unsere Schuld) wird neben der Lesung des Predigttextes meines Erachtens nur mit einem Satz aufgenommen:

„Und vergib uns unsere Schuld: Ja gerne, bitte!“

Das Reflektieren über Vergebung auf der Beziehungsebene Mensch-Mensch ohne Bezugnahme auf die Beziehungsebene Gott-Mensch übergeht in theologischer Perspektive den Grund, der gelegt ist. So bekannt (uns Christenmenschen zumindest) eben dieser ist, so wenig selbstverständlich ist er. Gerade an der Stelle, an der die Predigende das Gleichnis vom „unbarmherzigen Knecht/Schalksknecht“ anführt, hätte sich eine Verhältnisbestimmung der beiden Beziehungsebenen angeboten. Ein Ansatz einer solchen Verhältnisbestimmung blitzt gegen Ende der Predigt einmal auf, wird aber nicht mit dem Predigttext, sondern mit Dtn 15 eingeführt:

„So ist das bei den Schulden im Alten Testament. In 5. Mose 15 wirbt Gott so und argumentiert: Ihr könnt großzügig sein, weil ich euch segnen werde. Ihr könnt einander aus der Schuldklaverei freilassen, weil ich euch befreit habe aus aller Sklaverei. Ihr könnt großzügig sein, weil ich euch mit allem versorge, was ihr braucht. Es ist ein Luxus, dass wir loslassen können. Weil Gott uns aufgefüllt hat. Weil er uns freigemacht hat.“

Keine Frage: Deborah Storek setzt ihren Fokus auf Teil II des Predigttextes und das kann man auch machen. Ich erlebe in Gemeindekontexten aber auch, dass es uns hier und da leichter fällt, das Angewiesensein auf Vergebung im Blick auf das Leben anderer benennen zu können, als gemäß des Unser-Vaters uns als Gemeinschaft von Scheiternden zu verstehen und gemeinsam die Wir-Bitte um

Vergebung zu sprechen. Ich meine, dass diese gemeinsame Bitte einander heil-sam verbindet und zu folgendem Anliegen der Predigenden hinführt:

„... dass wir uns auf den Weg der Vergebung machen.“

Nach Walter Klaiber besteht eine „enge Verbindung zwischen der Bitte um Vergebung und der eigenen Bereitschaft zu vergeben“.⁴ Über eben diese wäre ich im Rahmen der Predigt gerne mit der Predigerin (noch etwas mehr) im Dialog gewesen.

4 Systematisch-theologische Perspektive

In systematisch-theologischer Perspektive stellt sich mir von Anfang an die Frage, ob und wenn ja, wie es gelungen ist, Zuspruch und Anspruch des Evangeliums (mit beidem haben wir es im Blick auf Vergebung zu tun) miteinander ins Gespräch zu bringen und theologisch angemessen ins Verhältnis zu setzen. Es wurde bereits deutlich, dass Deborah Storek den Fokus auf Teil II des Predigttextes und damit mehr auf den Anspruch gelegt hat – nämlich auf den:

„... unangenehm praktischen Nachsatz, der uns aus dem entspannten Gespräch mit Gott herausreißt.“

Gleich zu Beginn der Predigt legt die Predigende ihren Fokus auf die Frage, ob wir denn vergeben müssen, und legt sich auf folgendes fest:

„So gerne ich jetzt Nein sagen würde: Wir kommen um diese Zumutung nicht herum.“

Beim ersten Lesen bin ich über den Begriff „Zumutung“ gestolpert, da dieser Begriff für mich eher negativ konnotiert ist. Im weiteren Nachdenken finde ich diesen Begriff aber sehr passend: Jesus Christus mutet uns zu (anders formuliert: traut uns zu), bewegt von der Vergebung Gottes einander zu vergeben. Eine ganze Weile müssen sich Hörende wie Lesende mit dieser Zumutung auseinandersetzen, ohne etwas von dem Zuspruch (der aus meiner Perspektive allem Anspruch immer vorausgeht) zu hören. Denn den Zuspruch hebt sich die Predigerin für das Ende der Predigt auf:

„Es ist ein Luxus, dass wir loslassen können. Weil Gott uns aufgefüllt hat. Weil er uns freigemacht hat. Das wünscht sich Jesus: Dass wir aus dem, was er uns geschenkt hat, die Freiheit gewinnen, auch andere aus der Schuldknechtschaft zu entlassen. Kaum etwas belastet uns mehr als das, was wir anderen nach-tragen.“

Es ist bereits deutlich geworden, dass ich mir einen stärkeren Fokus auf den Zuspruch gewünscht hätte. Wenn ich aber gefragt werden würde, ob es gelungen ist, Zuspruch und Anspruch des Evangeliums angemessen ins Gespräch miteinander zu bringen, würde ich sagen: Ja. Zugleich würde ich es als lohnenswert empfinden, die Verhältnisbestimmung noch etwas stärker auszubauen und zu pointieren: Jesus Christus traut uns zu, bewegt von der Vergebung Gottes ein-

⁴ KLAIBER, Matthäusevangelium 127.

ander zu vergeben. Denn die Vergebungsbitte zeigt, zu welcher Gebetshaltung er selbst anleitet: „ganz auf Gott ausgerichtet und gerade so ganz der zwischenmenschlichen Verantwortung und der Realität dieser Welt bewusst“.⁵

5 Seelsorgerliche Perspektive

Aus seelsorgerlicher Perspektive gelingt es Deborah Storek, mich als Lesenden einzuladen, mich mit ihr auf eine Reise zur Vergebung zu begeben, ohne dabei zu zerren, zu drängeln oder zu gängeln. Bewegt von der „Zumutung Jesu“ (siehe oben) traut sie sich selbst und uns zu, vergebungsbereit zu sein. Durch den Blick in Dtn 15 verdeutlicht sie: Wir haben Zeit. Im gnädig-Sein anderen gegenüber dürfen wir auch uns selbst gegenüber gnädig sein.

„Gott gibt uns die Zeit, bis wir wirklich bereit sind zu vergeben.“

Und sie macht deutlich, dass Gott uns auf unserer Reise hin zur Vergebungsbereitschaft nicht alleine lässt. Er ist es, der unsere Knoten, die uns teils andere und teils auch wir selbst in unser Lebensseil geknotet haben, lösen kann:

Hilf mir, dass ich vergeben kann. So können wir beten: Hilf mir zu vergeben. Du, der Einzige, der uns aus der Verstrickung in Schuld und Vergeltung und Bitterkeit und Gnadenlosigkeit rausholen kann. Du bist der Knotenlöser. Mach die Knoten auf, die ich selbst verschuldet habe. Und hilf mir, dass ich andere aus ihren Knoten entlassen kann.

Aus meiner Sichtweise, die auch durch die Klinischen Seelsorge Ausbildung (KSA) geprägt ist, reibe ich mich an folgendem Satz der Predigt:

„Ich finde das sehr befreiend, auch ungute Gefühle vor Gott rauslassen zu können.“

Ich kenne im Blick auf Beziehungsgeschehen konstruktive oder destruktive Arten und Weisen mit Gefühlen umzugehen. Oder dass es Gefühle gibt, mit denen ich mich wohler fühle als mit anderen. Was ich aber nicht kenne, sind gute und ungute Gefühle. Aus schöpfungstheologischer Perspektive nehme ich an, dass Gott uns als fühlende Wesen mit dem Gefühlsspektrum, das da ist, geschaffen hat und damit auch jedes einzelne Gefühl seine Daseinsberechtigung und (mehr noch) seinen Sinn hat.

6 Abschließende Bemerkung

Ich danke Deborah Storek für ihre Predigt, die mich einlädt von unserem gnädigen Gott Vergebung zu empfangen, mich ermutigt innezuhalten, meine Beziehungen zu Mitmenschen in den Blick zu nehmen und mich herausfordert, meine ganz persönlichen Knoten lösen zu lassen und dabei anderen gegenüber und nicht zuletzt mir selbst gegenüber gnädig zu sein.

Pastor Jonas Decker (BFEG), FeG Christusgemeinde Aachen, Wamichstraße 46, 52080 Aachen; E-Mail: jonas.decker@feg.de

⁵ Ebd.

Rezensionen

JOHANNES REIMER: Die politische Mission der Kirche. Wie wir teilhaben an Gottes Wirken in der Welt (aus dem Amerikanischen übersetzt von Beate Schütz), Witten/Holzgerlingen: SCM/R.Brockhaus 2021, Paperback, 171 S., ISBN 978-3-417-14169-3, € 17,99.

Unermüdlich betätigt sich Johannes Reimer als Brückenbauer zwischen den Christen, die die Mission als Evangelisation verstehen, die zur persönlichen Bekehrung und zum ewigen Heil führt, und den anderen, die Mission als Weltverbesserung und Ringen um Gerechtigkeit im Hier und Jetzt verstehen. In seinen letzten Büchern hat er zu unterschiedlichsten Themen diesen Spannungsbogen aufgezeigt. Ausgehend von seinem Verständnis der Mission als „missio Dei“ beschreibt er Gottes missionarisches Wirken sowohl als ewigkeitsbezogen, individuell und spirituell als auch als diesseitig, gesellschaftlich und politisch. In dem vorliegenden Buch, das in den USA im Jahr 2017 unter dem Titel „Missio Politica. The Mission of Church and Politics“ herauskam, thematisiert er die politische Mission der Kirche in zwölf Kapiteln. Er skizziert alttestamentliche (S. 19-43) und neutestamentliche (S. 44-69) Verbindungen von Mission und Politik, exemplifiziert die politische Mission der Kirche im Spiegel des dreifachen Amtes Christi in seiner priesterlichen, königlichen und prophetischen Dimension (S. 70-81), präzisiert die politische Mission als Friedensmission der Kirche (S. 82-93) in der jeweiligen Kultur und Öffentlichkeit (S. 94-109), um dann praktische Fragen der Umsetzung der „missio politica“ darzustellen: im Spiegel des „Praxismodells“ (S. 110-117), als „christliche Gemeinwesenarbeit“ (S. 118-141), im Blick auf die Leitungsfrage (S. 142-155) und anhand konkreter gesellschaftlicher Herausforderungen wie Globalisierung, Ungerechtigkeit und Migration (S. 156-162). Der hilfreiche Dreiklang von biblischer Grundlegung, systematisch-theologischer Ausführung und praktischer Anwendung findet sich in fast allen Büchern des Autors, besonders seit der Herausgabe des Buches „Die Welt umarmen“ (2009), womit Reimer im deutschsprachigen Raum zuallererst mit seiner evangelikalen Missiologie der Transformation in die Öffentlichkeit getreten ist. In seinen Argumentationen findet man typisch evangelikale Begriffe und Anliegen, wenn er z. B. die tripolare Sicht der Welt (nach Beyerhaus) aufgreift: in der Welt erleben wir Göttliches, Menschliches und Satanisches, – oder in seinen biblischen Darlegungen deutlich ein heilsgeschichtliches Verständnis der Bibel zugrunde legt. Auf der anderen Seite argumentiert er z. B. mit Einsichten von Jürgen Moltmann oder des Befreiungstheologen Leonardo Boff, hier im Blick auf die Praxisorientierung der Theologie. Denn das ist Reimer immer wichtig: Er will Theologie für die Praxis betreiben. Darum wird er nicht müde, im Blick auf diverse Themen, wie früher schon z. B. zum Thema der multikulturellen Kirchen (Multikultureller Gemeindebau. Versöhnung leben, 2011), den Praxiszyklus und die Idee der Gemeinwesenarbeit auf das jeweilige Thema anzuwenden. Wie setzt man die politische Mission in einer konkreten Kirchengemeinde in die Tat um? Es funktioniert mithilfe von fünf aufeinander bezogenen Arbeitsschritten: Kontextanalyse, theologische Reflexion, Spiritualität, konkrete Planung und Beteiligung. Dem entspricht dann der Kreislauf des Aktionsplans der christlichen Gemeinwesenarbeit.

Was man in dem Buch nicht findet, ist eine explizite Diskussion mit den theologischen Positionen, die dieses transformatorische Missionsverständnis nicht nachvollziehen können. Ziel des Werkes ist nicht, sich mit dem Thema in einem wissenschaftlichen Diskurs auseinanderzusetzen. Intention des Buches ist eine missionarische: Reimer will evangelikale Christen für ein transformatorisches Missionsverständnis und die entsprechende Praxis gewinnen. Diesem Ziel dient auch die Methodik der Argumentation, die eben nicht in den jeweiligen exegetischen, systematischen oder praktisch-theologischen Diskursen verbleibt, sondern Ergebnisse aus diesen Disziplinen, unter Heranziehung diverser Theologen, eklektisch verwendet, um seine transformatorische Theologie deutlich zu machen.

Zu beachten ist, dass Johannes Reimer die „*missio politica*“ nicht nur lehrt, sondern auch lebt, indem er als Leiter des „Peace and Reconciliation Network“ der World Evangelical Alliance weltweit Friedens- und Versöhnungsinitiativen anregt und fördert.

Wie immer bei den Büchern von Johannes Reimer findet man in diesem Buch viele Anregungen für die theologische Reflexion und für die konkrete Gemeindepraxis.

Prof. Dr. Michael Kisskalt, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, Rektor, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

WERNER SCHMÜCKLE: Elias Schrenks Evangelisationspredigt und Evangelisationspraxis. Studien zu ihrem historischen Kontext und ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 9, Münster: LIT-Verlag 2019, kt., 405 S., ISBN 978-3-643-14249-8, € 39,90.

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete und ergänzte Version der Dissertationsschrift des Autors, die 2017 von der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald angenommen wurde. Der Autor, Kirchenrat Dr. Werner Schmückle, war von 1995 bis zu seinem Ruhestand 2017, 22 Jahre lang Leiter der Missionarischen Dienste der Evangelischen Kirche Württemberg.

Die Beschäftigung mit Elias Schrenk (1831-1913) ist sehr bedeutsam, weil dieser als Vater der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland sowie auch als Pionier der Evangelisationsbewegung gilt. Der besondere Wert des vorliegenden Buches liegt darin, dass hier die erste ausführliche, wissenschaftlich valide Untersuchung zu Elias Schrenk vorliegt. Die Methodik der Darstellung ist transparent, die Quellen werden ausführlich aufgelistet und die Verwendung der Quellen sowie der Sekundärliteratur wird in den Fußnoten exakt angezeigt. Zur guten Methodik des Werkes gehört auch, dass Leben, Werk und Theologie Schrenks im Kontext seiner Zeit dargestellt werden. Das Buch beginnt mit einem Forschungsüberblick (S. 17-42), dem ein Kapitel über die zeitliche Einordnung des Wirkens Schrenks folgt (S. 43-76). Die folgenden Kapitel widmen sich zuerst der Biografie Schrenks (S. 77-160), dann seiner Evangelisationstheologie und -praxis: „Begründung, Wesen und Wirkung der Evangelisation“ (S. 161-184), „Praxis der Evangelisation“ (S. 185-214), „Predigtweise Schrenks“ (S. 215-248), „Theologische Grundaussagen in der Verkündigung“ (S. 249-294), „Sozialgestalt des Glaubens in der Evangelisationspredigt und Theologie Schrenks“ (S. 295-320). Es folgen eine beispielhafte Predigtanalyse einer von Schrenk häufig gehaltenen Predigt über Jesaja 43, 1-3 und ein abschließendes und

zusammenfassendes Kapitel über den „Ertrag der Untersuchung“ (S. 343-354), in dem Schmückle viele Brücken schlägt zu aktuellen Fragestellungen. Aktuelle Bezüge werden aber auch schon vorher ausgeführt, z. B. in Abschnitt „5.3. Elias Schrenk und neuere Evangelisationspraxis“, in dem Schrenks Praxis den Erfahrungen Schmückles, insbesondere der Evangelisationspraxis der ProChrist-Veranstaltungen, oder John Wimbers Konzept der „Power Evangelism“ gegenübergestellt wird. Die „kritischen Würdigungen“ in den Unterkapiteln zu „7. Theologische Grundaussagen in der Verkündigung Elias Schrenks“ sind entgegen dem Wortlaut vielmehr zeitgeschichtliche Einordnungen der theologischen Ansätze, – auch interessant.

Einen ausführlicheren Bezug zur aktuellen Missionskonzeption der „Transformations-theologie“ liefert „8.4.2.4. Elias Schrenk und das Konzept der Gesellschaftstransformation“ – ein so untergeordnetes Unterkapitel, dass es im Inhaltsverzeichnis gar nicht erscheint, aber doch bedeutsam ist, weil es ein sehr aktuelles evangelikales Missionsverständnis aufgreift und es von der Theologie Schrenks her würdigt und kritisiert: Hier betont der Autor einerseits die Welt- und Gesellschaftsbezogenheit des Glaubensverständnisses und der Predigt von Schrenk und stellt so eine Kontinuität zur Transformationstheologie fest, andererseits kritisiert er das einseitig präsentische Verständnis vom „Reich Gottes“ in der Transformationstheologie, dem Schrenks explizit futurisches „Reich-Gottes-Konzept“ gegenübergestellt wird. Andererseits führt Schmückle auch an, dass sich bei Schrenk, zumindest angedeutet, eine „soziale Utopie“ (S. 319) findet. Wie die meisten großen Evangelisten im 19. Jahrhundert zeigt Elias Schrenk einen breiten Horizont, der die gesellschaftliche Realität und deren Veränderung sehr wohl mit im Blick hat.

Die „Praktischen homiletisch-theologischen Perspektiven“ (Kap. 10.2.) am Ende des Buches verbinden die Theologie und Praxis Schrenks explizit mit aktuellen Fragestellungen. Diese „aktuellen“ Bezugspunkte (z. B. zu Rudolf Bohren, Michael Herbst, Ulrich Parzany) wirken allerdings schon mehr oder weniger „angegraut“; es fehlen bedauerlicherweise Bezüge z. B. zu den aktuellen Ansätzen der missionalen Theologie oder von „freshX“ und deren explizites oder implizites Evangelisationsverständnis.

Trotz dieser Kritik: Wer sich zu Elias Schrenk informieren und das Evangelisationsverständnis seiner Zeit verstehen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Es enthält sehr viel Material, gut recherchierte Darstellungen und Zusammenfassungen. Leider fehlt ein Stichwortverzeichnis, das das Stöbern in dem Buch erleichtert hätte – vielleicht bei der Neuauflage?

Prof. Dr. Michael Kisskalt, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, Rektor, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

STEFAN SCHWEYER: Freikirchliche Gottesdienste. Empirische Analysen und theologische Reflexionen, Arbeiten zur Praktischen Theologie 80, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, Hardcover, 606 S., ISBN 978-3-374-06710-7, € 58,00.

Kann eine Untersuchung zu freikirchlichen Gottesdiensten mit 137 (!) Tabellen, 21 Abbildungen und (plus Literaturverzeichnis) mehr als 600 Seiten spannend zu lesen sein? Die Analysen und Reflexionen der Habilitationsschrift von Stefan Schweyer jedenfalls sind es. Denn der freikirchliche Autor und Professor an der STH Basel erleichtert es ge-

duldigen Leserinnen und Lesern durch luzide Darstellung, Gliederung und Zusammenfassungen, seinen materialreichen Studien zu einem bisher kaum erforschten Thema mit anhaltendem Interesse zu folgen.

Untersuchungsgegenstand sind ausgewählte regelmäßige sonntägliche Hauptgottesdienste in der deutschsprachigen Schweiz (vgl. S. 53). Nach Begriffsklärungen und einer Darstellung des Forschungsstandes, wird das Forschungsdesign dargestellt. Entscheidend ist zunächst die präzise Fragestellung: Untersucht werden freikirchliche Sonntagsgottesdienste in ihrer Gesamtheit unter dem Gesichtspunkt der „theologischen Motive[.], die in der Gottesdienstgestaltung und im Gottesdienstverständnis der verantwortlichen Personen zum Ausdruck kommen“. Die Perspektive erfolgt somit „aus der Sicht der *Produzierenden und nicht der Rezipierenden*“ (S. 100). Als primäre Quellen dienen die (nach einer Erkundungsphase) in den Jahren 2013 bis 2015 (vgl. S. 128f.) jeweils nur einmal besuchten 16 gottesdienstlichen Feiern selbst, Interviews mit den für die einzelnen Gottesdienste verantwortlichen Personen und einschlägige lokale und von den jeweiligen Verbänden herausgegebene Dokumente. Für die Auswertung der hypothesengeleiteten Forschung stehen daher neben den Beobachtungsprotokollen des Gottesdienstes der einzelnen ausgewählten Freikirche die transkribierte Videoaufzeichnung, das Gruppeninterview und die schriftlichen Dokumente zur Verfügung, die jeweils computergestützt qualitativ inhaltlich analysiert werden. Bei der Fallauswahl war leitend, dass „Gottesdienste ins Sampling aufgenommen werden, die voneinander möglichst unterschiedlich sind“ (S. 126). Die insgesamt 16 untersuchten Gottesdienste entstammen dem klassischen, pfingstlich-charismatischen, konservativen und dem (vom Autor sogenannten) neocharismatischen freikirchlichen Submilieu und rekrutieren sich (mit wenigen Ausnahmen) aus dem Bereich der Freien Evangelischen Gemeinden in der Schweiz, der Schweizerischen Pfingstmission, der Gemeinde für Christus (ehemals: Evangelischer Brüderverein) und der International Christian Fellowship (vgl. dazu S. 130).

Nach der Darstellung der (sozialwissenschaftlichen) Methoden, der Reflexion der eigenen Forschungssubjektivität und der Beschreibung des Forschungsprozesses (vgl. S. 99-130) werden zunächst alle Gottesdienste aufgrund der teilnehmenden Beobachtung entsprechend einem Beobachtungsleitfaden porträtiert. Das Resümee dieser Beobachtungen (vgl. S. 148-150) lässt bereits einige charakteristische Züge freikirchlicher Gottesdienstkultur insgesamt erkennen, z. B. hinsichtlich der Räumlichkeiten, des Kleidungsstils, des Sprachduktus, der Aufnahme von Impulsen aus der charismatischen Bewegung oder von Emotionalität und Spontaneität.

Nach diesen mehr als 150seitigen Vorklärungen folgt als erster Teil des Korpus der Untersuchung eine Analyse von Elementen der gottesdienstlichen Praxis auf der Grundlage sequenzierter Abläufe (vgl. S. 155-354). Bereits die Programmanalyse lässt das zeitliche Schwergewicht der freikirchlichen Gottesdienste erkennen, das mit Predigt und Singen bei durchschnittlich 72 Prozent der durchschnittlich 90minütigen Gottesdienstdauer lag (vgl. S. 157). Die einzelnen Elementanalysen beziehen sich dann auf die Eröffnungssequenzen, auf Singen und Musik, auf die Gebete, den Bibelgebrauch, die Predigt, auf Moderationselemente, freie Beiträge, die Kollekte, das (allerdings nur in sechs der untersuchten Gottesdienste gefeierte) Abendmahl und die Schlussequenzen. Alle Analyseergebnisse werden leserfreundlich in Verbindung mit den bei der Beschreibung des Forschungsprozesses genannten Arbeitshypothesen (vgl. dazu S. 114) nach einem gleichförmigen Schema als Fazit zusammengefasst. Dieses enthält die Kategorien: alltagskulturelle Elemente, Bibelgebrauch, missionarischer Charakter, deklarative Äußerungen der

Glaubensüberzeugung, Spontaneität, Gemeinschaftsaspekte und erkennbare Andersartigkeit zu den Großkirchen. Paradigmatisch sei das Fazit zum Element „Singen und Musik“ kurz vorgestellt: Konstatiert wird eine „alltagskulturelle Nähe“ von Musikstil und Instrumentalisierung. Das Singen ist gekennzeichnet von der „Anbetung Gottes“, dem „Bekennen des Glaubens“ und der „Hingabe an Gott“. Es ist in der Regel „geplant und vorbereitet“ und bietet die „Möglichkeit des individuellen Verhaltens beim Singen“. Seine gemeinschaftsfördernde Funktion ist überaus wichtig, „weil das oft der einzige explizite Ausdruck gemeinsamen liturgischen Handelns und gemeinsamen Betens ist“. Die Differenz zu den Großkirchen liegt „in der Instrumentalisierung [...], im Liedgut [...], in der Performanz, der Intensität und den leiblichen Ausdrucksformen“ (alle Zitate S. 216f.).

Nach der Analyse der gottesdienstlichen Praxis folgen unter dem Titel „Analysen zur Gottesdiensttheologie“ Ergebnisse der Befragungen der Gruppeninterviews (s. o.) mit insgesamt 121 Personen nach Leitbegriffen aus dem Interviewleitfaden (vgl. S. 355-428). Hier lauten die Kategorien: Merkmale eines „guten“ Gottesdienstes, Bedeutung der Bibel für die Gestaltung der Gottesdienste, Alltagsbezug des Gottesdienstes, missionarische Ausrichtung des Gottesdienstes, Spontaneität und Planung und Selbstverortung in der Gottesdienstlandschaft. Auch in diesem Analyseteil wird jeweils zu den einzelnen Feldern ein resümierendes Fazit gezogen.

Der vielleicht spannendste Teil der Untersuchung besteht in den „Theologischen Reflexionen“ (vgl. S. 429-540), die der Autor mit Hilfe der durch die Analysen gewonnenen Erkenntnisse anstellt. Dabei geht es ihm „nicht um freikircheninterne Differenzen, sondern um die Einbettung der typischen Aspekte freikirchlicher Gottesdienstpraxis und -theologie in den ökumenischen liturgischen Diskurs“ (S. 429). Gerade diese „Einbettung“, die im Gespräch mit profilierten Gesprächspartnern für den jeweiligen Themenbereich geschieht, zeigt nicht nur Stärken und Schwächen freikirchlicher (und nicht-freikirchlicher, darunter römisch-katholischer) Gottesdienstpraxis, sondern bemüht sich auch immer wieder um die liturgisch-konstruktive Entfaltung des Potentials der diskursiv gewonnenen Einsichten in Gestalt von handlungsorientierten Anregungen. Gefragt wird hier nach dem Verhältnis von Alltag und Gottesdienst, der Bedeutung des allgemeinen Priestertums für den Gottesdienst, der missionarischen Dimension des Gottesdienstes, nach den Spannungen zwischen Form und Freiheit, zwischen individuellem Christsein, lokaler Gemeinschaft und der *ecclesia universalis*. Auch hier kann die Rezension nur paradigmatisch aus der Fülle der Überlegungen einen kurzen Einblick geben: Die Erörterung der Thematik „Gottesdienst zwischen Form und Freiheit“ wird vom Autor mit Hilfe des Begriffs der „Improvisation“ durchgeführt (vgl. zum Folgenden S. 492-512). Nach der Erörterung der „Improvisation als freies Sprachspiel“ wird der „Reiz liturgischer Improvisation“ unter den Stichworten von Resonanz Erfahrung, Anfänglichkeit, Subjektivität, Gegenwärtigkeit und Geistwirken diskursiv entfaltet. Auf diesem Hintergrund werden sodann „Gefährdungen liturgischer Improvisation“ benannt und begründet. Diese bestehen nach Auskunft des Autors dort, wo Improvisation gegen Überlieferung gerichtet wird, wo durch eine Engführung auf die lokale Gemeindefradition die liturgische Isolation droht, wo Improvisation als Mittel zum Zweck der Erneuerung betrachtet wird und damit ein Zwang zur Improvisation entsteht und wo Improvisation die liturgischen Akteure überfordert und daher die liturgische Qualität zu leiden droht. Diesen Gefährdungen wird eine Reihe von Voraussetzungen gegenübergestellt, die zum Gelingen liturgischer Improvisation beitragen können. Dazu gehören die inhaltliche Substanz, die im Christismysterium ihre Grundlage hat, eine Haltung,

die die Geschichtlichkeit der Liturgie durch Anknüpfung, aber auch durch Weiterführung würdigt, eine rituelle Konstanz, die das nötige Vertrauen für Improvisation im gottesdienstlichen Geschehen schafft, und die Einübung liturgischen Improvisierens. Dies alles führt zu einem Wechselspiel von Sequenzen, die improvisiert und nichtimprovisiert sind, wozu der Verfasser paradigmatisch einige liturgiepraktische Anregungen im Blick auf das Gebet, das Glaubensbekenntnis und den Umgang mit schriftlichen Gottesdienst-Texten gibt.

Ein letztes Kapitel unter der Überschrift „Ein- und Aussichten“ summiert wesentliche Aspekte der Untersuchungsergebnisse (vgl. S. 541-558). Eilige Leserinnen und Leser mögen versucht sein, lediglich diesen Teil der Untersuchung zur Kenntnis zu nehmen. Das wäre schade, weil man sich dadurch um die zahlreichen Details bringt, die zeigen, dass es trotz charakteristischer Merkmale „den“ freikirchlichen Gottesdienst nicht gibt (vgl. dazu S. 541 f.). Besonders hilfreich sind die vom Autor im abschließenden Teil unter der Überschrift „Aussichten“ zusammengetragenen Anregungen, mit denen behutsam erwogen wird, wie sich das Handlungsspektrum der freikirchlichen Gottesdienstpraxis erweitern lässt (vgl. S. 547-555). Was hier als Verstärkung der vertikalen Kommunikationsachse zwischen Gott und Gemeinde, der Erweiterung von Gebetspraxis, Schriftpräsenz, Singpraxis, Mahlfeier und liturgischer Reflexion zusammengetragen wird, ist überaus bedenkenswert.

Auch wenn manche Untersuchungsergebnisse für aufmerksame freikirchliche Gottesdienstbesucher (auch in Deutschland) nicht gänzlich überraschend sein dürften: Mit seinen empirischen Analysen und theologischen Reflexionen hat Stefan Schwyer die Tür für eine liturgiewissenschaftliche Diskussion über freikirchliche Gottesdienstpraxis weit aufgestoßen. Zugleich hat er angedeutet, in welche Richtung weitere liturgiewissenschaftliche Forschungen zu diesem Thema gehen könnten (vgl. S. 555-558). Dabei wird sicherlich auch die Frage nach der Wahl und Anwendung geeigneter sozialwissenschaftlicher Methoden und einer diesbezüglichen interdisziplinären Zusammenarbeit vertiefend zu reflektieren sein.

*Prof. Dr. Volker Spangenberg (BEFG), i. R., Nordendstraße 61A, 13156 Berlin;
E-Mail: v.spangenberg@gmx.de*



156 S., DIN A4, Pb., Best.-Nr. 639411
4,10 Euro*

GEWAGT! KONSEQUENT LEBEN 500 Jahre Täuferbewegung – Themenheft 3

Das Motto des Jahres 2022 „gewagt! konsequent leben“ konkretisiert sich in den Stichworten: orientiert an Jesus – nonkonform – bekennen – Martyrium. Sie deuten die Spannweite des Jahresthemas und damit auch seine Herausforderung an. Konsequent leben – das war und ist in der täuferischen Bewegung immer eine wichtige Triebfeder.

Wie diese konsequente Orientierung an Jesus im Hier und Heute in Kirche und Gesellschaft zu verstehen und

zu leben ist, dazu nimmt dieses Themenheft Stellung. Auch dieses Themenheft eignet sich als Materialfundgrube für vielfältige Formen der Gemeindearbeit. Mit Veranstaltungen zum diesjährigen Täufertagen, die teilweise auch online angeboten werden.

Staffelpreise

ab 5 St. zu je 3,70 €
ab 10 St. zu je 3,30 €
ab 20 St. zu je 3,10 €
ab 50 St. zu je 2,90 €



blessings 4you

Blessings 4 you GmbH | Motorstr. 36 | 70499 Stuttgart | Tel.: 07 11.830 00-0 | www.blessings4you.de | kundenservice@blessings4you.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 46. Jahrgang • 2022 • Heft 2 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kiskalt und Prof. Dr. Carsten Claußen (Theologische Hochschule Elstal); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Ralf Dziewas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), Prof. Dr. Claudia Jähnel (Bochum), Prof. Dr. Christoph Schlupe (Reutlingen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kiskalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kiskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentin: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 26,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 36,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 5,60. Einzelheft € 7,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,40.

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 Straße 13, 34123 Kassel, Telefon: (07 11) 8 3000-80, Telefax: (07 11) 8 3000-90; E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.blessings4you.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

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

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (07 11) 8 3000-81. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Im Bieth 57, 69124 Heidelberg.

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.

onckenverlag
blessings 4you

SCM

Bundes-Verlag

PRAXISRELEVANT

Uwe Swarat



148 S., 12x19 cm, geb.,
Best.-Nr. 639.635

16,00 Euro

Prof. Dr. Uwe Swarat gelingt mit diesem Sammelband eine Theologie für die Gemeinde, die wissenschaftlich-theologische Gedanken und Grundsätze allgemeinverständlich formuliert. Damit entfalten die Texte eine bleibende Relevanz für die Praxis und können als Lern- und Lehrmittel zu einer Orientierungshilfe im persönlichen Glauben sowie im Gemeindeleben werden. Warum nicht einmal einen Gesprächskreis in der Gemeinde zu den verschiedenen Themen ins Leben rufen, eine Art „Stammtisch der Theologie“?

Die Beiträge dieses Sammelbandes bieten mit ihrem breiten Themenspektrum dafür eine gute Grundlage.

Christoph Stiba

onckenverlag

blessings 4 You

Blessings 4 you GmbH | Motorstr. 36 | 70499 Stuttgart

Tel.: 0711.83000-0 | www.blessings4you.de | Kundenservice@blessings4you.de