

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Das Neue Testament im Kontext des antiken Judentums

Aufsätze

*Jonas Müller: Römer 15, 7-13. Paulinische Argumentation
im Kontext des Frühen Judentums* 159

*Craig A. Evans: Die Pseudepigraphen und ihre Bedeutung
für das Neue Testament* 174

Rezensionen 199

PREDIGTWERKSTATT

Daniel Mohr: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen!“ (Joh 6,37) 190
Kommentar zur Predigt von Daniel Mohr zu Johannes 6,37 (Matthias Ehmann) 194

ISSN 1431-200X

2022 • Heft 4

46. JAHRGANG

Das Neue Testament im Kontext des antiken Judentums

Das Neue Testament ist nicht ein Text, der vom Himmel gefallen, sondern im Kontext seiner Zeit entstanden ist. Zu diesem Kontext gehören das antike Judentum und eine Reihe von jüdisch-christlichen Schriften, die man als „Pseudepigraphen“ bezeichnet. Diese Schriften, die sich in ihrer Autorenschaft und in ihren Inhalten auf biblische Personen beziehen, wurden von den jüdisch und christlich bewegten Menschen der damaligen Zeit gelesen, so auch von den Autoren des Neuen Testaments. Einzelne Geschichten oder Ideen aus den Pseudepigraphen haben sie in ihre Texte eingebaut. Das taten sie immer mit der Intention, am Denken ihrer Zeitgenossen anzuknüpfen und das Evangelium von Jesus Christus so noch besser zum Leuchten zu bringen.

In seinem Aufsatz „Römer 15,7-13. Paulinische Argumentation im Kontext des Frühen Judentums“ bietet JONAS MÜLLER (MAG.THEOL.), Wissenschaftlicher Mitarbeiter im „Internationalen Doktorantenkolleg Philologie“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München, eine Auslegung des genannten Paulustextes im Vergleich zur „Tierapokalypse des Henoch“ (1 Hen 90, 28-38). Dabei arbeitet er Bezüge und kreative Neuakzentuierungen der Inhalte durch Paulus heraus. Diesem Artikel folgt der Aufsatz „Die Pseudepigraphen und ihre Bedeutung für das Neue Testament“ des bedeutenden amerikanischen Pseudepigraphen-Forschers Prof. Dr. CRAIG A. EVANS, Professor of Christian Origins an der Houston Baptist University/USA, der einen guten Überblick über die vorhandenen Pseudepigraphen gibt und kurz ihre Relevanz für das Neue Testament skizziert.

Der Predigtwerkstatt liegt eine Predigt von Pastor DANIEL MOHR (BEFG), Leiter der Akademie Elstal, zu Johannes 6, 37 zugrunde, der Jahreslosung für 2022, gehalten im Jahreseöffnungsgottesdienst für die Mitarbeitenden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im Januar dieses Jahres in Elstal. So wird im letzten THEOLOGISCHEN GESPRÄCH in 2022 noch einmal an die Jahreslosung erinnert. Kommentiert wird die Predigt von Prof. Dr. (UNISA) MATTHIAS EHMANN (BFEG), Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach.

Ein Hinweis in eigener Sache: Durch die sehr stark gestiegenen Papier- und Energiekosten sind wir leider gezwungen, die Preise für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH zum 1. Januar 2023 anzupassen. Wir bitten um Verständnis und hoffen, dass das THEOLOGISCHE GESPRÄCH auch weiterhin viele interessierte Leserinnen und Leser findet.

Michael Kifskalt (Schriftleitung)

Jonas Müller

Römer 15,7-13

Paulinische Argumentation im Kontext des Frühen Judentums

I Einleitung

Paulus ist eine der überragenden Persönlichkeiten des entstehenden Christentums.¹ Auch wenn sein Denken eine besondere Innovationskraft besitzt, verfasste er seine Briefe nicht in einem kulturellen Vakuum. Daher wird in diesem Beitrag die Frage nach dem Verhältnis von Paulus und dem Judentum zur Zeit des zweiten Tempels gestellt. Hierdurch soll eine Kontextualisierung des paulinischen Denkens erzielt werden. Kontextualisierung bedeutet dabei nicht das Postulat eines direkten Einflusses des hier behandelten frühjüdischen Textes auf Paulus, sondern vielmehr eine bleibende Verwurzelung des paulinischen Denkens in den Fragen und Diskursen² des Frühen Judentums. Daher verspricht es einen Erkenntnisgewinn, andere frühjüdische Texte mit dem paulinischen Diskursbeitrag ins Gespräch zu bringen. Im Folgenden wird der Diskurs zur Frage nach der endzeitlichen Partizipation der Völker an Israels Gottesbeziehung fokussiert werden.

Um dies zu veranschaulichen, eignet sich ein Text aus dem Römerbrief: Römer 15,7-13. Paulus legt hier eine mit Zitaten aus dem Alten Testament verwobene Argumentation vor, die in ihrer Komplexität nicht unterschätzt werden darf.³

¹ Dieser Aufsatz stellt eine stark gekürzte und überarbeitete Version meiner am 23. Oktober 2020 an der Ludwig-Maximilians-Universität eingereichten Masterarbeit dar. Die Abfassung dieses Textes wurde im Rahmen meiner Tätigkeit am, vom EliteNetzwerk Bayern geförderten, Internationalen Doktorandenkolleg *Philologie: Praktiken vormoderner Kulturen, globale Perspektiven und Zukunftskonzepte* als Vertreter für den Fachbereich Neues Testament vorgenommen.

² Der Begriff des Diskurses, an dem sich verschiedene Texte beteiligen, meint hier nicht, dass notwendigerweise auch eine direkte intertextuelle Beziehung besteht. Die Teilnahme der Texte am Diskurs ist eher, wie Jan Assmann festhält, auf der Sachebene zu verorten. Diese Sachebene schlägt sich natürlich auch auf einer sprachlichen Ebene nieder, wie im Laufe dieser Untersuchung ersichtlich werden wird. Anders als der Begriff der Tradition betont der Diskursbegriff daher eine geschichtlich dynamische Entwicklung, weshalb er im Folgenden dem der Tradition als Spezifizierung der Art der Untersuchung vorgezogen wird (vgl. ASSMANN, JAN: Moses der Ägypter. Eine Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a. M. 2011, 35-37).

³ Vgl. HAFEMANN, SCOTT: Eschatology and Ethics. The Future of Israel and the Nations in Romans 15,1-13: *TynBul* 51 (2000) 161; WAGNER, J. ROSS: The Christ Servant of Jew and Gentile. A Fresh Approach to Romans 15:8-9: *JBL* 116 (1997) 473.

Es fällt dabei auf, dass in den gängigen Kommentaren eine Verortung der Argumentation von Römer 15, 7-13 im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels nur unzureichend thematisiert wurde.⁴ Die folgende Untersuchung setzt sich also zum Ziel, eine Kontextualisierung des paulinischen Textes innerhalb des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels vorzunehmen. Dies geschieht, indem die Verwendung alttestamentlicher Tradition durch Paulus in Römer 15, 7-13 in Kombination verschiedener methodischer Ansätze untersucht wird. Zunächst soll die Struktur des Textes erfasst werden (2). Von dieser Struktur ausgehend soll dann ein Blick auf den größeren Diskurskontext von Römer 15, 7-13 geworfen werden. Paulus beteiligt sich mit diesem Text an einer traditionellen Fragestellung nach der Stellung der Völker im zukünftigen oder endzeitlichen Handeln Gottes an seinem Volk Israel. Dieser Diskurs beginnt bereits im Alten Testament und ist auch in den Schriften des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels präsent. Der alttestamentliche Diskurs stellt somit einen Plausibilitätsrahmen für den hier im Dienst der Kontextualisierung vorgenommenen Vergleich dar. Denn sowohl Paulus als auch andere frühjüdische Texte beziehen sich auf diesen und entwickeln die Fragestellung nach den Völkern in der Endzeit auf eine jeweils eigene Weise weiter. Nach einem Überblick über das Zeugnis ausgewählter Texte aus dem Alten Testament wird ein Abschnitt aus einer Schrift des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels, der Tierapokalypse des Henoch (1Hen 90, 28-38), untersucht (3). In Form eines religionsgeschichtlichen Vergleichs werden sodann die beiden Texte anhand von drei Kriterien aufeinander bezogen (4). Abschließend folgt ein Ausblick (5).

⁴ Vgl. BARRETT, CHARLES K.: *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC), London ²1991, 248-250; CRANFIELD, CHARLES E. B.: *Romans 9-16*, Bd. 2 (ICC), Edinburgh 1979, 739-748; DUNN, JAMES D. G.: *Romans 9-16* (WBC 38), Dallas 1988, 844-853; FITZMYER, JOSEPH A.: *Romans* (The Anchor Bible 33), New York u. a. 1993, 704-708; HACKER, KLAUS: *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK.NT 6), Leipzig ⁴2012, 350-356; HULTGREN, ARLAND J.: *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Grand Rapids 2011, 528-534; JEWETT, ROBERT: *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 886-899; KÄSEMANN, ERNST: *An die Römer* (HNT 8a) Tübingen ⁴1980, 371-375; LOHSE, EDUARD: *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 2003, 386-390; LONGENECKER, RICHARD N.: *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2016, 1014-1019; NYGREN, ANDRES: *Commentary on Romans*, Philadelphia ⁶1983, 441-451; MICHEL, OTTO: *Der Brief an die Römer* (KEK 4) Göttingen ⁵1978, 447-453; SCHMITHALS, WALTER: *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 519-523; WILKENS, ULRICH: *Der Brief an die Römer*. 3. Teilband Röm 12-16 (EKK, VI,3) Neukirchen-Vluyn 1982, 104-109; WOLTER, MICHAEL: *Der Brief an die Römer* (EKK NF VI/2), Ostfildern/Göttingen 2019, 403-416; ZELLER, DIETER: *Der Brief an die Römer* (RNT), Freiburg i. Br. 1985, 230-233.

Zu verweisen ist auch auf die neuere Aufarbeitung des Themas von Israel und den Völkern bei Paulus: ÁBEL, FRANTIŠEK (Hg.): *Israel and the nations. Paul's gospel in the context of Jewish expectation*, Lanham 2021.

2 Römer 15, 7-13

2.1 Übersetzung und Kontext

Zunächst soll eine Analyse des Textabschnitts Römer 15, 7-13 vorgenommen werden, die Inhalt und Struktur des Textes erkennen lässt. Insbesondere ein Close-Reading dieser fünf Verse kann neue Perspektiven eröffnen und alte Lesegewohnheiten in Frage stellen. Zentral wird dabei eine Fokussierung auf die Pragmatik der vier Zitate aus dem Alten Testament sein. Dementsprechend folgt eine Übersetzung, die sich möglichst nah am griechischen Text orientiert:

⁷ Daher nehmt einander an, wie auch der Christus euch angenommen hat für die Ehre Gottes. ⁸ Denn ich sage: Christus ist Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, (und) um die Verheißung der Väter zu bestätigen, ⁹ die Völker aber Gott um der Barmherzigkeit willen verherrlichen, wie geschrieben steht: Deshalb werde ich dich bekennen unter den Völkern und deinem Namen singen. ¹⁰ Und wieder spricht sie: ⁵ Freut euch, Völker, mit seinem Volk. ¹¹ Und wiederum: Preiset, alle Völker, den Herrn und es sollen ihn preisen alle Nationen. ¹² Und wiederum sagt Jesaja: Es wird sein die Wurzel Isaia und der sich erhebt, (um) über Völker zu herrschen. Auf ihn werden Völker hoffen. ¹³ Der Gott der Hoffnung aber möge euch erfüllen mit aller Freude und Frieden im Glauben, damit ihr überreich werdet in der Hoffnung (und) in der Kraft des heiligen Geistes.

Römer 15, 7-13 folgt auf den größeren Textabschnitt Römer 14, 1-15, 6. Hier beschreibt Paulus die Auseinandersetzung zwischen den von ihm „Starke“ und „Schwache“ genannten Gruppen innerhalb der römischen Gemeinde. Zwar besteht zwischen diesen Textabschnitten keine klare Abgrenzung, aber das neue Thema der Völker und Juden und des Lobes der Völker lässt doch das besondere Profil des vorliegenden Textes erkennen. Mit einer erneuten Anrede seiner AdressatInnen in Römer 15, 14 setzt Paulus dann neu ein und liefert inhaltlich eine Apologie seines Apostelamtes. Römer 15, 7-13 hat also als Textabschnitt ein eigenes Profil, das hier anhand einer Gliederung visualisiert wird.

2.2 Gliederung und Strukturbeschreibung

- I. Annahme und das Verhältnis von Juden und Völkern (7a-9a)
 - a) Parallelisierung der Annahme innerhalb der Gemeinde mit der Annahme Christi (7)
 - b) Begründung dieser Aussage im Blick auf den Dienst Christi im Verhältnis von Juden und Völkern im Kontext des Gotteslobes (8a-9a)
- II. Beweiszitate für die Partizipation der Völker am Gotteslob Israels (9b-12d)
 - a) Gotteslob des Ichs unter den Völkern (9b-9d); Ps 18, 50 / Ψ^6 17, 50⁷

⁵ Die Schrift.

⁶ Schreibweise für das Psalmenbuch der griechischen Bibelübersetzung: der Septuaginta.

⁷ Bzw. 2 Sam 22, 50; 2Bασ 22, 50, wo dieser Vers des Psalms ebenfalls belegt ist.

- b) Aufforderung der Völker zur Freude mit Israel; Dtn 32,43 (10)
- c) Aufforderung der Völker zum Gotteslob; Ps 117, 1 / Ψ 116, 1 (11)
- d) Jesajas Sprossrede; Jes 11, 10 (12)

III. Segenswunsch (13)

Die zentrale Frage im Verständnis dieses Textes ist diejenige nach dem Verhältnis von Gliederungspunkt I. und II. Sind die vier Zitate nur eine Stütze für ein Argument, das schon in I. genannt wurde? Oder trägt I. die Hauptlast der Argumentation überhaupt nicht, sondern ist seinerseits auf die Zitate aus gerichtet? Um diese Frage zu beantworten, soll anhand der Gliederung auf den Text eingegangen werden.

Paulus leitet Römer 15, 7-13 mit dem Wort „Daher“ (διό) ein. Hiermit bezieht er sich auf den vorangegangenen Abschnitt Römer 14, 1-15, 6. Wahrscheinlich nimmt Paulus jedoch sogar den gesamten Brief in den Blick.⁸ In dem hier behandelten Text wird nicht nur die zuvor geschilderte Lage in Rom verhandelt, sondern durch die Bezeichnungen Juden/Israel und Völker bezieht sich Paulus auf den größeren Argumentationsbogen seines Briefes.

V. 7 parallelisiert die Annahme innerhalb der Gemeinde mit der Annahme Christi. Mit V. 8a-9a liefert der Apostel eine Begründung für seine Aufforderung zur Annahme in V. 7. Diese Begründung ist in Form eines schwer zu verstehenden und elliptisch formulierten Satzes ausgedrückt. Das Verhältnis von V. 8 und seiner Weiterführung in V. 9 muss als spannungsvoll beschrieben werden. Nur mit Fokus auf die ersten Verse des Textes wird die genaue Doppelfunktion Christi als Diener der Beschneidung und dem gleichzeitigen Effekt auf das Gottlob der Völker nicht deutlich. Der logische Zusammenhang des Textabschnitts liegt aufgrund der unklaren Struktur der V. 8a-9a also besonders auf den folgenden Zitaten.⁹

Da die V. 8a-9a den Kern der paulinischen Gedankenführung also noch nicht ganz zu treffen scheinen, leitet Paulus mit „wie“ (καθώς) eine Zitate ein, deren Aufgabe es nicht nur ist, V. 8a-9a zu begründen, sondern die Beweislast der Argumentation des Paulus zu tragen.¹⁰ Der Fokus auf das Lob Gottes, von dem in V. 9a die Rede ist, darf nicht schon die Wahrnehmung der Zitate ein

⁸ Vgl. DUNN, *Romans* 844 f. (wie Anm. 4); WAGNER, *Christ* 473 (wie Anm. 3); SASS, GERHARD: *Röm 15, 7-13 als Summe des Römerbriefs gelesen*: *EvT* 53 (1993) 514; WILES, GORDON P.: *Pauls Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letter of Saint Paul* (SNTSMS 24), Cambridge 1974, 83; HAFEMANN, *Ethics* 161 (wie Anm. 3); SHERWOOD, AARON: *Paul and the Restoration of Humanity in Light of Ancient Jewish Tradition* (EJEC 82), Leiden 2013, 235; FITZMEYER, *Romans* 706 (wie Anm. 4); HAYS, RICHARD B.: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven/London 1989, 70 f.

⁹ Vgl. KÄSEMANN, *Römer* 371 (wie Anm. 4); anders WAGNER, *Christ* 474 (wie Anm. 3).

¹⁰ Aus dem Fortgang der Argumentation in den Zitaten ergibt sich die Beobachtung, dass der Inhalt von V. 8-9a nicht vollkommen identisch mit der Zitate einreihe ist (anders: WILKENS, *Römer* 108 [wie Anm. 4]).

vereinnahmen. Denn bei einem genauen Lesen wird deutlich, dass neben dem ersten auch das zweite und vierte Zitat in gewisser Weise aus diesem Schema herausfallen, da hier von der Freude der Völker bzw. ihrem Hoffen die Rede ist. Die bestimmende Gemeinsamkeit des Gliederungsabschnitts II ist also nicht allein das Gotteslob der Völker, sondern vielmehr die Beziehung von Israel und Völkern im Rahmen eben dieses Gotteslobes.¹¹ Diese Beobachtung ist von immenser Bedeutung, da eine zu schnell vereinheitlichende Lesart der Zitatensreihe durch einen einfachen Verweis auf das verbindende Stichwort „Völker“ (ἔθνη) und die Worte des Lobes und Hoffens zu kurz greifen kann.¹² Paulus beschließt den Textabschnitt mit einem Segensspruch, der von den Zitaten aus dem Alten Testament her nun wieder die Adressaten in den Blick nimmt.

2.3 Die Pragmatik der Zitatreihe

Schon aus dieser kurzen Analyse des Textes konnte festgestellt werden, dass die Zitate das thematische Zentrum des Abschnitts darstellen und damit inhaltlich die partizipierende Rolle der Völker in der Endzeit und deren Verhältnis zu Israel und seinem Gott. Dass Paulus gerade im Kontext der abschließenden Paränese des Römerbriefs auf alttestamentliche Tradition in Form der Zitate zurückgreift, macht deutlich, dass sein Argument nicht allein seinem kreativen Denken entspringt, sondern einen Diskurs über die Rolle der Völker in der Zukunft bzw. Endzeit und ihre Beziehung zu Israel und seinem Gott aufnimmt, der bereits im Alten Testament existiert. Hierbei lässt Paulus die Schrift für sich sprechen.¹³ Da die argumentative Last auf der Zitatensreihe liegt, soll nun auf die Pragmatik derselben eingegangen werden.

Im Zentrum der Zitate steht nicht einfach das Lob der Völker, sondern die Partizipation der Völker im Kontext der Gottesbeziehung Israels, die in der Sprache des Gotteslobes bzw. der Freude ausgedrückt wird. Ein Durchgang durch die Struktur der Zitate kann dabei Klarheit schaffen. Das erste Zitat aus Psalm 17, 50 (Zählung nach der Septuaginta [LXX]) formuliert in der 1. Person Singular. Dies kann dem Kontext entsprechend als Rede Christi verstanden werden, der unter den Völkern Gott lobt.¹⁴ Psalm 17, 50 stellt den

¹¹ Vgl. ZELLER, DIETER: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (Forschung zur Bibel 8), Stuttgart 1976, 218 f.; anders DAS, A. ANDREW: Praise the Lord, All you Gentiles. The Encoded Audience of Romans 15, 7-13: JSNT 34 (2011) 98, der davon ausgeht, dass es Paulus hier nur um die Völker geht. Auch GARROWAY, JOSHUA D.: The Circumcision of Christ. Romans 15, 7-13: JSNT 34 (2012) 310 denkt, dass nur das Zitat von Dtn 32, 43 etwas mit Juden zu tun hat.

¹² So z. B. MICHEL, Römer 449 (wie Anm. 4); LOHSE, Römer 388 (wie Anm. 4); ZELLER, a. a. O. 221.

¹³ Paulus orientiert sich in den Zitaten weitestgehend an der Septuaginta (LXX), wobei in jedem Zitat kleine Unterschiede zum Text derselben festzustellen sind.

¹⁴ Vgl. WILKENS, Römer 108 (wie Anm. 4); CRANFIELD, Romans 745 f. (wie Anm. 4); NOVENSON, MATTHEW V.: The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question: JBL 128

messianischen Startpunkt der Zitatreihe dar. Deuteronomium 32, 43 greift das erste Zitat auf und verdeutlicht die Partizipation der Völker an dem Gottesverhältnis Israels durch deren Freude über das Handeln Gottes an seinem Volk. Auch Psalm 116, 1 (LXX) führt diese Partizipation der Völker am Gottesverhältnis Israels aus. Dieses Verhältnis wird sprachlich durch die Rede vom Lobpreis ausgedrückt und bezeichnet ein über die Beziehung Israels zu Gott vermitteltes Gottesverhältnis der Völker. Letztlich verweist das Zitat von Jesaja 11, 10 erneut auf die messianische Vermittlung dieser Partizipation und bildet mit dem ersten Zitat, das als deren Startpunkt verstanden werden kann, eine Inklusio. Die Zitatreihe ist also tief von dem Geschichtsverständnis Israels geprägt, in das sich die Partizipation der Völker endzeitlich einfügt. Die Pragmatik der Zitate für den Kontext von Römer 15, 7-13 wird deutlich, wenn zunächst nach vorne auf Römer 15, 7-9a und dann nach hinten auf Römer 15, 13 geblickt wird. Nach vorne hat die Zitatensreihe sowohl eine begründende, eine gliedernde als auch eine vervollständigende Funktion. Begründet werden soll in den V. 8a-12b die gegenseitige Annahme in der römischen Gemeinde (V. 7). Die Thematisierung der Partizipation der Völker am Gottesverhältnis Israels geschieht also in einem ekklesiologisch-ethischen Kontext. Der Kontext von Psalm 116 (LXX) legt nahe, dass die beiden Gliederungsworte von V. 8-9a, Wahrhaftigkeit (ἀλήθεια) und Barmherzigkeit (ἔλεος), von dort übernommen wurden. Die Gliederung von Römer 15, 8-9a ist also von der Zitatreihe abhängig. In der strukturellen Textanalyse wurde festgestellt, dass die Syntax von V. 8-9a Schwierigkeiten enthält. Die messianische Lesart von Psalm 17 (LXX), die Christus zum Sprecher macht, antwortet auf diese Schwierigkeit, indem sie die Zitatensreihe als eine Vervollständigung der Satzkonstruktion von V. 8-9a zu erkennen gibt. Psalm 17, 51 (LXX) als Kontext des ersten Zitats spiegelt dabei die Rede von der Barmherzigkeit (ἔλεος) aus V. 9a wider. Dadurch wird die Parallelität der Konstruktion in Bezug auf Christus wiederhergestellt. Denn zunächst wurde in V. 8b die Rolle Christi lediglich in Bezug auf die Juden dargestellt, in Bezug auf die Völker aber fehlte eine Verhältnisbestimmung zu Christus. Dies wird nun kunstvoll von Paulus nachgereicht, indem die Zitatensreihe darstellt, dass der Christus eine besondere Bedeutung gerade für die Völker innehat, die deren Partizipation an dem Gottesverhältnis Israels erst ermöglicht. Die Zitatensreihe verweist damit auch auf die Handlung des Christus (γεγενῆσθαι) von V. 8b. Nun wird das Perfekt verständlich, da nach den Zitaten von einer Partizipation an einem gemäß V. 8b bleibenden Gottesverhältnis Israels die Rede ist. Nach hinten gibt das Hoffen (ἐλπιοῦσιν) der Völker aus Jesaja 11, 10 das Stichwort für V. 13 vor und ist auch durch den Kontext eines zukünftigen Friedensreichs von Jesaja 11 mit V. 13a verbunden.

(2009) 367; WAGNER, Christ 475f. (wie Anm. 3); HAYS, RICHARD B.: Christ Prays the Psalms. Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention, in: Malherbe, Abraham J./Meeks, Wayne A. (Hg.), *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck*, Minneapolis 1993, 123.

Es ist ersichtlich, dass auch ein zeitlicher Aspekt für Paulus in diesem Kontext eine besondere Rolle spielt. Alle Zitate bezogen sich auf ein zukünftiges oder endzeitliches Geschehen. Dies ist durch den Begriff der Hoffnung für Paulus auch nach wie vor von Bedeutung. Dennoch wird das in den Zitaten beschriebene Geschehen von Paulus auch in die Gegenwart eingezeichnet. Der Apostel thematisiert so über den Begriff der Hoffnung das eschatologische ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ der Partizipation der Völker am Gottesverhältnis Israels.¹⁵ Christus ist dabei Angelpunkt dieses Verhältnisses von Juden und Völkern. Die Konzeption ist also christozentrisch und theozentrisch modelliert. Christus beginnt, das Gottesverhältnis der Völker zu aktualisieren und in der Gegenwart erfahrbar zu machen, steht aber gleichzeitig auch für dessen endzeitliche Vervollständigung. Dabei bleibt aber der Bezug auf Israel für die Rolle der Völker im Denken des Paulus konstitutiv.

Aus diesen Beobachtungen folgt die weitere methodische Vorgehensweise dieser Untersuchung. Ein Blick auf die alttestamentliche Literatur und die Schriften des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels macht deutlich, dass Paulus nicht einfach einen Diskurs aus dem Alten Testament übernimmt. Vielmehr passt Paulus, wie oben deutlich wurde, die alttestamentliche Frage nach der Rolle der Völker in der Endzeit an die durch das Christusereignis veränderte Situation an. Ähnlich verfahren zahlreiche andere frühjüdische Texte, die Überlegungen aus dem Alten Testament aufnehmen und jeweils auf ihre eigene Art und Weise weiterentwickeln.¹⁶ Dieser gemeinsame Ausgangspunkt und die gemeinsame Frage nach der Stellung der Völker und ihrem Verhältnis zu Israel machen einen Vergleich mit Paulus plausibel und vielversprechend. Denn so können Gemeinsamkeiten und Eigenheiten der jeweiligen Entwicklung des alttestamentlichen Gedankengutes besser nachvollzogen werden. Aus Platzgründen liegt es nahe, sich hierbei nach einer allgemeineren Darstellung der Tendenzen im Alten Testament auf einen Text aus dem Frühen Judentum zu fokussieren. Dies geschieht in einer Analyse eines Textes aus der Tierapokalypse des Henoch (1Hen 90, 28-39). Denn dieser frühjüdische Text weist interessante Parallelen zum paulinischen Denken auf und macht deutlich, dass die inklusive-universale Argumentationslinie des Paulus den Völkern gegenüber nicht exklusiv christlich ist, sondern auch in einem frühjüdischen Text denkbar war.

¹⁵ Röm 8, 24 f.

¹⁶ Dies lässt sich beispielsweise bei folgenden Texten nachvollziehen: 1. Henoch 10, 16-11, 2; Tobit 14, 3-11; Psalm Salomonis 17, 30 f. 34; Sybillinen Orakel 3, 772-795; 4. Ezra 6, 25-28; 13, 12 f.; 2. Baruch 72, 2-6.

3 Darstellung der zukünftigen/endzeitlichen Partizipation der Völker an der Wiederherstellung Israels im Alten Testament und im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels anhand von Beispielen

3.1 Allgemeine Tendenzen im Alten Testament

Im Alten Testament lassen sich eine Reihe von unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Stellung der Völker zu Israel und dessen Gott finden.¹⁷ Dazu gehören Vorstellungen, die von einem Kampf der Völker gegen Jerusalem (Jes 29, 7 f.; Sach 12, 2-4; 12, 9) und letztlich einem Gericht über diese berichten (Jes 34, 1; 60, 11 f.; Jer 30, 11; Jer 46, 28; Ez 30, 3; Joel 4, 2; 4, 11 f.; Zeph 3, 8; Ps 96, 13). Positiver wird aber auch eine Sammlung der Völker (Jes 5, 26; 11, 12; Jer 3, 17; 16, 19) oder eine Wallfahrt der Völker nach Jerusalem genannt (Jes 2, 2-4; 60, 3; Mi 4, 2-3), bei der auch das verstreute Israel (Jes 49, 22) oder Geschenke (Jes 18, 7; 60, 5.11; Hag 2, 7) mitgeführt werden können. Das Verhältnis der Völker zu Israel bleibt dabei ein untergeordnetes (Dtn 32, 43; Jes 45, 14; 49, 22-23; 60, 10.12; Mal 3, 12). Eine Beziehung zu Gott wird diesen aber an unterschiedlichen Stellen trotzdem eingeräumt. So wird berichtet, dass sie Gott dienen (Zeph 3, 9), ihn preisen (Ps 45, 18; 46, 11; 66, 8; 67, 4-6; 72, 17; 86, 9; 96, 7; 117, 1), ihn fürchten (Jes 25, 3; Ps 102, 16) und in Jerusalem suchen werden (Sach 8, 22 f.).¹⁸ Der Name Gottes wird unter ihnen groß sein (Mal 1, 11; Mal 1, 14) und sie können sich sogar Gott anschließen (Sach 2, 15). Von einer Konversion in dem Sinne, dass die Völker zu Israel werden, kann aber nicht gesprochen werden.¹⁹

Diese Traditionen sind dabei nicht als getrennte oder sich widersprechende Konzeptionen zu denken. Besonders die Elemente von Völkerkampf, Gericht und Völkerwallfahrt können in einem Narrativ vereint werden. Dies lässt sich in Texten wie Jesaja 66, 15-24 und Sacharja 14 beobachten. Beide teilen ein komplexes Bild der Völker, das sowohl von einem Gerichtshandeln Gottes ihnen gegenüber als auch einer Partizipation des Restes der Völker an der Verehrung Gottes ausgeht. Überblickshalber lässt sich über diese Texte festhalten, dass die Völker eine Rolle im Endzeithandeln Gottes innehaben, ihnen sogar die Verehrung des einen Gottes nach einem Gericht zugestanden wird, sie aber nur ein Teilgesche-

¹⁷ Vgl. dazu die Untersuchung von HAARMANN, VOLKER: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (ATHANT 91), Zürich 2008.

¹⁸ Diese Aufzählung bietet natürlich nur einen unvollständigen Überblick. Genaueres dazu findet sich bei: SHERWOOD, Restoration 29-147 (wie Anm. 8). Eine systematisierte Darstellung der spätprophetischen Texte findet sich bei IRISGLER, HUBERT: Ein Gottesvolk aus allen Völkern? Zur Spannung zwischen universalen und partikularen Heilsvorstellungen in der Zeit des Zweiten Tempels: BZ 56 (2012) 210-246. Weitere relevante Texte finden sich in Jes 19, 18-25 und 56, 1-8.

¹⁹ Vgl. STUCKENBRUCK, LOREN T.: Eschatological Universalism, the Nations, and the Jewish Apocalyptic Paul, in: Ábel František (Hg.), Israel and the nations. Paul's gospel in the context of Jewish expectation, Lanham 2021, 78.

hen in der Wiederherstellung und Sammlung des Restes Israels und Jerusalems darstellen. Sie sind an der Beschreibung der Konsequenzen des allumfassenden Anspruchs Gottes interessiert, sehen aber Israel und Jerusalem im Zentrum des Handelns Gottes, deren Wiederherstellung und politische Sicherung durch den Völkerfrieden im gemeinsamen Gotteslobpreis als Darstellungsziel fungiert. Anhand dieser unterschiedlichen Antworten auf die Beziehung von Israel und den Völkern in der Endzeit wurde ein Einblick in den alttestamentlichen Diskurs gewonnen, der einen Vorstellungsrahmen für das Frühe Judentum und Paulus darstellt. Beide entwickeln ihre Antwort auf die Frage nach der Rolle der Völker im Rückgriff auf diesen Diskurs und entwerfen dabei eigene Antwortstrategien, deren Vergleich einsichtsreiche Parallelen aber auch Unterschiede offenbaren kann.

3.2 Ein Blick in das Frühe Judentum: Die Tierapokalypse des Henoch (1Hen 90, 28-38)

Der hier zu untersuchende Text 1. Henoch 90, 28-38 ist der abschließende Teil der zweiten Vision (1Hen 85-90) innerhalb des Buches der Traumvisionen²⁰ (1Hen 83-91) und damit ein Teil des 1. Henochbuches.²¹ Anders als der deutsche Name „Henochbuch“ erwarten lässt, handelt es sich hierbei nicht um eine kohärente Schrift eines Autors, sondern um eine Textsammlung, deren Gemeinsamkeit die urgeschichtliche Gestalt des Henoch (Gen 5, 21-24) darstellt. Im Hauptteil des Textes berichtet Henoch von einer Traumvision. Diese erzählt die Geschichte der Menschheit bzw. Israels von Adam an bis zu einem Ausblick in die Endzeit. Der Name der Tierapokalypse ist an die Verwendung einer Allegorie angelehnt, die die Menschen und Völker der biblischen Geschichte als unterschiedliche Tierarten darstellt. Adam wird so beispielsweise als ein weißer Bulle imaginiert, Jakob und Israel als Schafe und die Völker als wilde Tiere. Bemerkenswert ist, dass der Name Gottes in der Tierapokalypse an diese Darstellung Israels angepasst

²⁰ Das Buch der Traumvisionen stellt den am stärksten in sich geschlossenen Teil der Henochbuchsammlung dar. Sie untergliedert sich in zwei Visionen, eine Vision der Sintflut (1Hen 83-84) und eine der Geschichte Israels und deren Ausgang (1Hen 85-90). Die Schrift kann durch die Identifikation des Judas Makkabäus mit einer der Figuren aus der zweiten Vision (1Hen 90, 9-13) in die erste Hälfte des 2. Jh v. Chr., genauer um 160-167 v. Chr. datiert werden (vgl. DONALDSON, TERENCE L.: *Judaism and the Gentiles. Jewish Patterns of Universalism* [to 135 CE], Waco 2007, 86f.; SHERWOOD, *Restoration* 190 [wie Anm. 8]; UHLIG, SIEGBERT: *Das Äthiopische Henochbuch* [JSHRZ V,6], Gütersloh 1984, 673).

²¹ Die Textgeschichte des Henochbuches ist kompliziert. In verschiedenen Sprachen sind jeweils Teile des Textes überliefert. So finden sich aramäische und griechische Fragmente sowie die einzige, den vollständigen Text umfassende Version des Textes in Altäthiopisch, neben anderen Sprachen (vgl. NICKELSBURG, GEORGE W. E.: *1 Enoch 1, A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis 2001, 9-20). Siehe hierzu auch den Artikel von Craig Evans in diesem Band S. 174-189.

wird. Denn dieser heißt „Herr der Schafe“ (z. B. 1Hen 89, 16).²² Die Darstellung der Völker als wilde Tiere macht deren doppelte Abgrenzung und Abwertung gegenüber der ursprünglichen Menschheit (Adam-Sem; Abraham und Isaak)²³ auf der einen und Israel auf der anderen Seite deutlich. Der hier zu untersuchende Text 1. Henoch 90, 28-38 steht am Ende dieser Vision und enthält eine besondere Vorstellung der Stellung der Völker in der Endzeit, die der negativen Sicht der übrigen Vision entgegensteht.²⁴ Der Text folgt auf eine Darstellung des letzten Angriffs der Völker (90, 13-19) und steht im Zusammenhang mit dem Gericht über Engel sowie verblendete Israeliten (90, 20-27). Der hier zu behandelnde Abschnitt beginnt mit einer Abschaffung des alten und der Gründung eines neuen Jerusalems (90, 28-29), das vereinfacht als Haus bezeichnet wird. Dabei verbindet sich die Vorstellung von der Stadt mit der des Tempels²⁵ und das Geschehen nimmt Züge einer Neuschöpfung an.²⁶ Mit der Neugründung Jerusalems verknüpft V. 30 die Unterwerfung der Völker unter Israel. Diese Völker huldigen Israel. Es erhält also eine gehobene Stellung. Diese Situation wird aber durch die sich anschließenden Schilderungen transformiert. 1. Henoch 90, 31-36 erzählt vom letzten Gericht (90, 31) und der Versammlung aller, Israels und auch der Völker, die sich in dem neuen Haus/Jerusalem einfinden. Der Ausgang dieses letzten Gerichts ist in V. 33 angedeutet: *„und der Herr der Schafe war von großer Freude erfüllt, denn sie waren alle gut und waren zu seinem Haus zurückgekehrt.“*²⁷ Kein richtendes Handeln ist mehr nötig, da alle, auch die Völker, als gut befunden werden. Gerade die durch den einleitenden Begriff des Gerichts (90, 31) erweckten Erwartungen werden also nicht eingelöst. Im Folgenden fokussieren V. 34-36 besonders auf Israel, die symbolische Versiegelung des Schwertes (V. 34) und damit den Anbruch des Friedens und die Augenöffnung ganz Israels (V. 35). Die V. 37-38 beschreiben die Herrschaft einer messias-ähnlichen Gestalt, die die Völker besonders fürchten und zu der sie flehen (V. 37).²⁸ Abschließend und zentral für den hier vorzunehmenden Vergleich berichtet V. 38 von einer Transformation dieser Völker,²⁹ die das bisherige übertrifft:

²² Es gibt nur zwei Ausnahmen von dieser Benennung. So wird Gott in dem entsprechenden Abschnitt über Joseph zweimal nur als Herr bezeichnet (1Hen 89, 14.16). Im ersten Fall ist aber der Rückbezug nicht ganz klar, da auch Joseph bezeichnet sein könnte. Im zweiten Fall wird umgehend eine nähere Bestimmung als Herr der Schafe angefügt.

²³ All diese Figuren werden als weiße Bullen dargestellt.

²⁴ Vgl. HERMS, RONALD: *An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation* (BZNW 143), Berlin 2006, 130 f.

²⁵ Vgl. NICKELSBURG, 1Enoch 355 (wie Anm. 21); der Tempel spielt auch in anderen Vorstellungen der endzeitlichen Partizipation der Völker im Frühen Judentum eine zentrale Rolle (z. B. Tob 14, 3-11; Sib.Or. 3, 772-795).

²⁶ Vgl. SHERWOOD, *Restoration* 197 (wie Anm. 8).

²⁷ Übersetzung aus: UHLIG, *Henochbuch* 703 (wie Anm. 20).

²⁸ Diese Deutung ist umstritten (vgl. DIBLEY, GENEVIVE: *Abraham's Uncircumcised Children. The Enochic Precedent for Paul's Paradoxical Claim in Galatians 3:29*, Berkeley 2013, 98-100).

²⁹ Vgl. DONALDSON, *Gentiles* 89 (wie Anm. 20); anders SHERWOOD, *Restoration* 199 (wie Anm. 8).

„Und ich schaute, bis alle ihre Arten (Geschlechter) verwandelt und sie alle weiße Bullen wurden. [...] Und der Herr der Schafe freute sich über (ihn) und über alle Bullen.“³⁰

Dieses Bild des weißen Bullen wurde zu Beginn der Tierapokalypse u. a. für die Figuren Adams, Seths, Noahs und Abrahams (85, 3.8; 89, 1; 89, 10) verwendet. Die Transformation also steht für die Einsetzung der Völker in ihren ursprünglich wirklich menschlichen und ihren in die Geschichte Israels, die wahre Menschheitsgeschichte, integrierten Stand. Dabei gilt aber:

„If this reading is correct, then the Gentiles who are included in the endtime restoration continue to exist as Gentiles. Although they are restored to the state of righteousness that was characteristic of the patriarchs – Adam, Seth, Noah, and even Abraham – they are not absorbed into the family of Israel.“³¹

Dementsprechend bleiben die Schafe das Symbol für Israel, und auch Gott wird fortwährend als der Herr der Schafe identifiziert (90, 38).

1. Henoch 90, 28-38 kommt in den abschließenden Versen, nach einer anfänglich klaren Unterordnung der Völker unter Israel, zu deren Transformation in einen urzeitlichen Stand der Menschheit. Hierdurch werden sie zwar Israel nicht gleich, partizipieren jedoch an der neuen Menschheit der Endzeit.

„Therefore, in the Animal Apocalypse, Israel’s restoration belongs to humanity, and not Israel alone.“³²

4 Vergleich der Texte

Römer 15, 7-13 und 1. Henoch 90, 28-38 schreiben auf ihre eigene Weise den alttestamentlichen Diskurs zur Frage nach der endzeitlichen Stellung der Völker fort. Ein Vergleich dieser Texte soll nun Aufschluss darüber geben, inwieweit dabei Ähnlichkeiten und Unterschiede bestehen. Die Darstellung fokussiert sich auf drei Dimensionen des Diskurses über die Partizipation der Völker an der endzeitlichen Wiederherstellung Israels, die im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels eine zentrale Rolle spielen. Dazu gehört die Fokussierung auf Jerusalem (z. B.: Tob. 14, 5-7; PsSal 17, 30), die Rede von einem messianischen Herrscher (z. B.: 1Hen 10, 16; PsSal 17, 34; 4Esra 13, 12 f.; 2Bar 72, 2) und die Korrelation von Endzeit und Urzeit (z. B.: 1Hen 10, 16-11, 2; Syb.Or. 3, 772-795; 2Bar 72, 2-6). Entsprechend diesen häufigen Motiven in der frühjüdischen Weiterführung des Diskurses wird die folgende Darstellung gegliedert.

³⁰ Übersetzung aus: UHLIG, Henochbuch 704 (wie Anm. 20).

³¹ DONALDSON, Gentiles 89 (wie Anm. 20); so auch DIBLEY, Children 103 (wie Anm. 28).

³² SHERWOOD, Restoration 200 (wie Anm. 8).

a) Neues Jerusalem

Der eschatologische Ausblick der Tierapokalypse umfasst eine Restauration Jerusalems. Dieses wird in der der Vision eigenen Sprache als Haus bezeichnet und dient als Ort der Sammlung Israels. Hierbei beschränkt sich die Tierapokalypse aber nicht auf Israel allein, sondern weiß auch von einer Integration der Völker in dieses neue Jerusalem zu berichten. Ganz anders verfährt Paulus. Auch wenn er eine Zusammenführung von Völkern und Israel in Gotteslob und Freude besonders in Form der Zitate stilisiert, ist doch vom Tempel oder von Jerusalem nicht die Rede. Vielmehr kommt die Konzeption des Paulus in Römer 15, 7-13 ganz ohne einen konkret gedachten Ort aus. Hierin ist also ein zentraler Unterschied der beiden Texte zu sehen.

b) Messianische Figur

Sowohl die Tierapokalypse als auch Paulus beziehen in ihre Vorstellung der endzeitlichen Partizipation an der Wiederherstellung Israels eine messianische Figur mit ein. In der Tierapokalypse wird diese Rolle von einem endzeitlichen weißen Bullen mit großen Hörnern übernommen. Wirkungsvoll ist dieser insbesondere für die Völker, da diese sich ihm unterwerfen. Ausgehend hiervon kommt es zu der eben beschriebenen Transformation der wilden Tiere in einen urzeitlichen und damit ursprünglichen menschlichen Schöpfungsstatus. Durch das Zusammentreten dieser beiden Ereignisse, der Unterwerfung unter den weißen Bullen und, darauf folgend, die Transformation der wilden Tiere, spielt diese messias-ähnliche Figur also eine entscheidende Rolle für die Völker. Auch für Paulus ist Christus als messianische Figur von überragender Bedeutung. Anders als in der Tierapokalypse ist der Messias aber nicht nur ein Bestandteil der endzeitlichen Handlung. Vielmehr ist der ganze Text Römer 15, 7-13 von dieser Ausrichtung auf den Christus bestimmt, was sich auch in der Formation und Pragmatik der Zitate spiegelt. Der Messias ist es überhaupt erst, der den Völkern eine Gottesbeziehung eröffnet. Im weitesten Sinne scheint Paulus so mit der Vorstellung der Tierapokalypse vergleichbar zu sein. Jedoch wird die Fokussierung der Völker auf den Messias und deren positive Darstellung mit der Trias Gotteslob, Freude und Hoffnung besonders hervorgehoben. Dabei muss festgehalten werden, dass der Dienst Christi an der Beschneidung den aus dem Diskurs bekannten Primat Israels widerspiegelt und eben die Einzeichnung der Partizipation der Völker in die Heilsgeschichte Israels ausdrückt. Zudem fällt auf, dass Paulus die Gerichtsperspektive, die auch in der Tierapokalypse mitschwingt, ganz auslässt. Durch die Verwendung des Begriffs der Barmherzigkeit (ἔλεος) Gottes, die, aus dem Kontext der Zitate kommend, V. 8b-9a gliedert, konterkariert Paulus vielmehr diesen Themenkomplex. Dies mag mit der Zeitauffassung des Paulus in Verbindung stehen. Die Hoffnung, die Paulus aus Jesaja 11 für V. 13 verwendet, bezeichnet eine Zeitauffassung, die ein eschatologisches ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ zum Ausdruck bringt. Paulus beteiligt sich am

Diskurs der Stellung der Völker am Ende der Zeit, modifiziert aber gerade diese zeitliche Verortung in einem Sinne, dass auch schon in der Gegenwart den Völkern eine Partizipation am Gottesverhältnis Israels eingeräumt wird.³³

c) Korrelation von Urzeit und Endzeit³⁴

Die Tierapokalypse zeichnet die Partizipation der Völker an der endzeitlichen Wiederherstellung und Sammlung Israels als eine Neueinsetzung in den Schöpfungsstand. Das Problem der Völker wird also durch die Verbindung der Menschheitsgeschichte und der Geschichte Israels erklärt. Dem Abfall der Menschheit von Gott, dem die Erwählung Israels gegenübersteht, wird durch eine Transformation begegnet. Die Erwählung Israels und damit seine Einzigartigkeit bleibt, durch Gottes Geschichtshandeln bestimmt, aber auch in der Endzeit noch bestehen. Paulus hingegen nimmt diese Konzeption der Korrelation von Urzeit und Endzeit in Römer 15, 7-13 nicht auf, sondern übersetzt deren Sinngehalt in eine durch die Figur Christi bestimmte Sprache. Dies mag mit dem Kontext des Zitats aus Jesaja 11, 10 zusammenhängen. Denn dieser verbindet die Vorstellung einer messianischen Gestalt auch mit einer Restitution eines zeitlichen Friedens. Von daher lässt sich aus Jesaja 11, aber auch aus dem Kontext des Diskurses verstehen, warum Paulus in V. 13 auf Freude und Frieden abhebt.

Der transformative Aspekt in der Korrelation von Urzeit und der endzeitlichen Partizipation der Völker kann also als eine Gemeinsamkeit gesehen werden, auch wenn der sprachliche Ausdruck zwischen den beiden Texten divergiert.

Eine Einordnung von Römer 15, 7-13 in seinen Diskurskontext macht deutlich, wie tief das Denken des Paulus von der Struktur und Sprache desselben geprägt ist. Denn auch die Tierapokalypse hatte ein Interesse an einer endzeitlichen Partizipation der Völker an der Gottesbeziehung Israels, die sogar eine tiefgreifende Transformation der Völker beinhaltet. Paulus hingegen akzentuiert durch die Rede von Christus seinen Beitrag zu diesem jüdischen Diskurs in einer besonderen Weise.

5 Ausblick

Der Vergleich des Textes der Tierapokalypse mit Römer 15, 7-13 hat gezeigt, wie das Denken des Paulus in jüdische Diskurse verwoben ist. Was an der Frage nach der Stellung der Völker am Ende der Zeit hier dargestellt wurde, wirft natürlich die größere und allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Paulus zum

³³ Anders HAFEMANN, *Ethics* 161-192 (wie Anm. 3), der diese Spannung zugunsten eines einseitig eschatologischen Verständnisses auflöst.

³⁴ Vgl. STUCKENBRUCK, LOREN T.: *Theological Anthropology in the Enochic Tradition*, in: AITKEN, JAMES/PATMORE, HECTOR P./ROSEN-ZVI, ISHAY (Hg.), *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 2021, 90-92.

Judentum seiner Zeit respektive der frühjüdischen Traditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels auf. Dies wird auch in den Strömungen der neueren Paulusforschung reflektiert, die sich um die Beantwortung dieser Frage bemüht. Anders als in der älteren Forschung, besonders im deutschsprachigen Raum, steht dabei die Nähe des Paulus zu frühjüdischen Traditionen nicht zur Debatte, sehr wohl jedoch das ‚Wie‘ dieser Beziehung. Besonders in der neuesten Forschung wird dabei dieses Verhältnis neu bestimmt. Diese Forschungsrichtung nennt sich die „Paul within Judaism“ Perspektive, welche sich als eine Weiterführung der sogenannten „New Perspective on Paul“ versteht.³⁵ Wie der Name sagt, versucht sie Paulus innerhalb des Judentums zu verstehen. So wird zum Beispiel die Gesetzeskritik des Apostels im Galaterbrief nicht bezogen auf andere Juden, sondern ganz aus der Kommunikationssituation an die heidnische Gemeinde verstanden. Die Gesetzeskritik soll also nicht universal gedeutet werden, sondern bezieht sich nur auf die Heiden/Völker, die eben nur durch den Glauben an Christus in eine Beziehung zum Gott Israels treten können. Somit könnte auch Paulus als Jude sich selbst weiter an das Gesetz gehalten haben. Gegen diese Sicht regte sich erst jüngst im deutschen Sprachraum Protest vom Neutestamentler Udo Schnelle, der aus gruppensoziologischen Gründen der Abgrenzung und der sprachlichen Innovation sehr wohl von einem „Bruch mit der Vergangenheit und Aufbruch zu etwas Neuem“³⁶ spricht.

Der in dieser Untersuchung vorgenommene Vergleich kann jedoch, auch ohne sich in den größeren Richtungsstreitigkeiten der neueren Paulusdeutung zu positionieren, strukturelle Ähnlichkeiten nachweisen. Dabei ging es nicht um das Postulat eines direkten Einflusses der Tierapokalypse auf Paulus, dieser frühjüdische Text kann jedoch helfen, das Denken des Apostels zu kontextualisieren. Die beiden an einem gemeinsamen Diskurs teilhabenden Texte in ein Gespräch miteinander zu bringen, ermöglicht zu erkennen, wie tief das Denken des Paulus in den Strukturen des Judentums verwurzelt war. So wird ein Möglichkeitsraum jüdischen Denkens sichtbar, der es erlaubt, die Argumentation des Paulus auf der einen Seite nicht kausal auf Vorlagen oder Einflüsse zu reduzieren und auf der anderen Seite auch deren Kreativität nicht einfach als eine Abkehr von dem jüdisch Denkbaren zu verstehen. So können die Verwurzelung des Paulus im Judentum, aber auch gleichzeitig die Besonderheiten der paulinischen Argumentation deutlich werden.

³⁵ Ein guter Ausgangspunkt der weiteren Beschäftigung hiermit ist der Sammelband: NANOS, MARK D./ZETTERHOLM, MAGNUS (Hg.), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century to the Apostle*, Minneapolis 2015.

³⁶ SCHNELLE, UDO: Über Judentum und Hellenismus hinaus. Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem, in: ZNW 111 (2020) 124.

Summary:

For a better understanding of Paul, it is useful to consider his thought in the context of early Judaism. This paper examines the question of the participation of the gentiles in Israel's relationship to God using Romans 15:7-13; a summary of arguments from the Old Testament on this theme, and the animal apocalypse of 1 Enoch. The motives of the New Jerusalem, the messianic figure and the correlation of primeval times with the end times are compared. This comparison shows how deeply Paul's thought was rooted in early Judaism, without simply accepting nor rejecting all of its ideas.

Mag. Jonas Müller, Wissenschaftlicher Mitarbeiter IDK Philologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, Kazmairstraße 62, 80339 München;
E-Mail: jon.mueller@lmu.de

Craig A. Evans

Die Pseudepigraphen und ihre Bedeutung für das Neue Testament

Es gibt viele alte Schriften, die den Schriften der Bibel mehr oder weniger ähnlich, aber nicht Teil der Bibel geworden sind.¹ Einige dieser Schriften sind die Apokryphen zum Alten Testament oder deuterokanonische Schriften, wie Katholiken sie nennen. Dazu gehören beispielsweise Tobit, Judith, Sirach, Weisheit Salomos und 1./2. Makkabäer. Es gibt allerdings noch eine andere, viel größere Gruppe dieser Schriften, die Pseudepigraphen genannt werden. Die Bezeichnung *Pseudepigraphen* (griechisch für „falsch signiert“ oder „falsch eingeschrieben“) rührt daher, dass die meisten von ihnen fälschlicherweise behaupten, von bekannten biblischen Persönlichkeiten wie Adam, Abraham, Mose, Elia, David, Salomo usw. verfasst worden zu sein.

Fast alle dieser Pseudepigraphen sind entweder jüdisch oder christlich, oder auch eine Kombination aus beidem. Eine Ausnahme bildet dabei das sehr alte Werk Ahiqar. Es handelt sich um ein assyrisches Weisheitswerk, das ins 7. oder 8. Jh v. Chr. datiert wird und bei Juden und Nicht-Juden gleichermaßen äußerst beliebt war. Eine aramäische Abschrift von Ahiqar aus dem 5. Jh. v. Chr. wurde zusammen mit den jüdischen Papyri gefunden, die bei Elephantine in Oberägypten entdeckt wurden. In dem apokryphen Buch Tobit behauptet der fromme Tobit sogar, Ahiqar sei sein Neffe!² Die Popularität dieses alten assyrischen Werkes und seine „Aufnahme“ in jüdischen Kreisen erklären, warum es unter jene jüdisch-christlichen Schriften aufgenommen wurde, die wir heute Pseudepigraphen nennen. Zu Ahiqar wird im Folgenden noch mehr gesagt werden.

Wie James H. Charlesworth, ein bekannter Experte für diese Schriften, betont, sind die Pseudepigraphen mit den Büchern der Bibel verwandt. Die Pseudepigraphen werden oft idealen Figuren in der Vergangenheit Israels zugeschrieben und beanspruchen, Gottes Wort oder Botschaft zu enthalten; sie bauen häufig auf Ideen und Erzählungen auf, die im AT vorhanden sind; sie sind meistens entweder in der Zeit von 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. verfasst oder, obgleich jünger, sie bewahren anscheinend, wenn auch in veränderter Form, jüdische Traditionen, die aus dieser Zeit stammen.³

¹ Die Übersetzung wurde von Carsten Claußen, Tobias Grasshoff und Leo Gablunsky erstellt.

² Tob 1, 21-22; 11, 18; 14, 10.

³ Vgl. CHARLESWORTH, JAMES H. (Hg.): *Old Testament Pseudepigrapha*, 2 Bde., New York, 1983-85, Bd. 1, XXV.

I Apokalypsen

Die Schriften der alttestamentlichen Pseudepigraphen lassen sich in fünf große literarische Gruppen unterteilen. Die erste Gruppe besteht aus Apokalypsen (griechisch „Offenbarungen“), die die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betreffen. Die vielleicht bekannteste Apokalypse ist das äthiopische Henochbuch (oder 1. Henoch). Dieses Werk wurde in mehreren Etappen geschrieben und besteht aus verschiedenen großen Einzelteilen. Der erste Teil ist das Buch der Wächter (Kapitel 1-36), eine Sammlung von Berichten, die von den frühen Kapiteln der Genesis inspiriert sind, insbesondere von Gen 6 und der seltsamen Geschichte der Nephilim, jenen Wesen, die vom Himmel gefallen sind. Der zweite Teil des Henochbuches wird das Buch der Bilderreden genannt (Kapitel 37-71), eine Sammlung von himmlischen Visionen, inspiriert von der Figur des „Menschensohnes“ in Daniel 7, 13-14 (vgl. Hen[aeth] 46, 1-4; 48, 2). Eines Tages wird die Figur des Menschensohnes, der Israels Messias ist und Gottes „Ausgewählter“ genannt wird, auf seinem Thron sitzen und alle werden sich vor ihm verneigen (Hen[aeth] 51, 3; 52, 4; 55, 4; 62, 1-9).

Das 4. Esrabuch ist ein weiterer wichtiger pseudepigraphischer Text. Das Buch wurde ursprünglich auf Hebräisch geschrieben und dann später ins Griechische übersetzt. Als es im 2. Jh. n. Chr. von christlichen Schriftgelehrten ins Lateinische übersetzt wurde, wurden zwei Kapitel am Anfang des Buches vorangestellt (d. h. Kapitel 1-2). Im 3. Jh. wurden zwei Kapitel am Ende des Buches hinzugefügt (d. h. Kapitel 15-16). Das ursprünglich jüdische Werk findet sich in den Kapiteln 3-14. In Kapitel 7 sagt Gott zu Esra, dem Schriftgelehrten: „Mein Sohn, der Messias, wird offenbart werden“ (7, 28). Die lateinische Übersetzung dazu lautet: „Mein Sohn Jesus.“ In Kapitel 12 wird Esra erzählt, dass der Adler, den er in seiner Vision sah, das „Vierte Königreich“ darstellt, das schrecklichste aller Königreiche (12, 11-13). Zwölf Könige werden über dieses letzte böse Reich herrschen (12, 14-16), was sich wahrscheinlich auf die ersten zwölf römischen Kaiser bezieht. Das 4. Esrabuch aktualisiert Daniels ältere Vision, in der sich das vierte Reich auf das Reich Alexanders und seiner mazedonisch-griechischen Nachfolger bezog. Hier bezieht sich das vierte Reich nun auf Rom. Aber Gott wird seinen Messias „aus der Nachkommenschaft Davids“ (12, 32) aufstehen lassen, damit er das böse Reich zerstören und das Volk Gottes befreien wird (12, 33-34).

In Kapitel 13 sieht Esra „etwas wie einen Menschen aus dem Herzen des Meeres heraufsteigen [...] und siehe, der Mensch flog mit den Wolken des Himmels“ (13, 3). Hier haben wir erneut eine Anspielung auf die himmlische Menschensohnfigur, die in Daniel 7, 13-14 beschrieben wird.

Und schließlich werden in Kapitel 14 die kanonischen Bücher des Alten Testaments und die Bücher der Pseudepigraphen aufeinander bezogen. Es wird uns gesagt, dass Gott, der Höchste, Esra und den Männern, die mit ihm arbeiteten, „Verstand“ gab (14, 42). Esras Männer ließen sich nieder und schrieben 40 Tage lang an der Abfassung von 94 Büchern – 24 Bücher für die öffentliche Lesung

und 70 Bücher, die ausschließlich die Weisen lesen durften (14,45-47). Die 24 Bücher sind die Bücher des Alten Testaments (anders als wir modernen Menschen diese Bücher heutzutage zählen), während die 70 Bücher die Bücher der Apokryphen und Pseudepigraphen sind, vor allem die apokalyptischen Schriften wie das Henochbuch.

Andere wichtige pseudepigraphische Apokalypsen sind die syrische Baruch-Apokalypse (2. Baruch) und die griechische Baruch-Apokalypse (3. Baruch). Beide Schriften behaupten, von Baruch, dem Sekretär des Propheten Jeremia (vgl. Jer 36,4-32) und Autor des apokryphischen Buches Baruch geschrieben worden zu sein. Die syrische Baruch-Apokalypse beschäftigt sich mit dem Ende der Zeiten und dem Erscheinen des Messias, während die griechische Baruch-Apokalypse, – wahrscheinlich ursprünglich eine jüdische Schrift, die später von einem Christen bearbeitet und erweitert wurde –, einen Bericht enthält, den ein Engel Baruch offenbart haben soll.

Eine weitere Apokalypse kann kurz erwähnt werden: Die Apokalypse des Abraham erzählt von der Ablehnung des Götzendienstes durch den Patriarchen und von seiner Reise in den Himmel, wo ihm die Zukunft offenbart wird.

2 Testamentenliteratur

Ähnliche Inhalte finden sich in den vielen Testamenten, die ebenfalls zu den Pseudepigraphen gehören. Am bekanntesten sind die Testamente der Zwölf Patriarchen. In einer kürzeren Form nahmen diese Testamente als jüdische Schriften ihren Anfang, wahrscheinlich ursprünglich auf Hebräisch oder Aramäisch geschrieben (das Testament Levis findet sich unter den Schriftrollen vom Toten Meer). Als sie jedoch ins Griechische übersetzt wurden, wurden sie oft aus christlicher Perspektive erweitert und bearbeitet. Es ist nicht immer klar, an welchen Stellen christliches Material hinzugefügt wurde. Jeder der Patriarchen versammelt, als sein Tod naht, seine Kinder um sich und sagt ihnen, was die Zukunft bringen wird. Levi sagt seinen Söhnen, dass der Herr „seinen Kindern die Macht verleihen wird, die bösen Geister zu zertreten“ (TestXII.Lev 18, 12). Dies ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Psalm 91, den Juden und Christen als Schutzpsalm gegen böse Geister interpretiert haben. In der griechischen Fassung dieses Psalms wird Vers 6 auf den Schutz vor dem „Mittagsdämon“ bezogen, während im Hebräischen „die Vernichtung, die den Mittag verschwendet“ steht. In der aramäischen Version erscheinen die „Dämonen“ in Vers 10. Ein weiterer Vers lautet: „Du wirst den Löwen und die Otter zertreten, den jungen Löwen und die Schlange wirst du zertreten“ (Ps 91, 13). „Natter“ und „Schlange“ wurden als Hinweise auf böse Geister verstanden. Jesus scheint auf diesen Abschnitt anzuspielen, wenn er zu seinen Jüngern spricht, als sie zurückkommen und berichten, sie hätten Satan vom Himmel fallen sehen. Jesus sagt zu ihnen: „Ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und über

alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden“ (Lk 10, 19). Damit hilft uns das Testament Levis 18, 12 zu verstehen, wie und warum Jesus in seiner Antwort an seine Jünger auf Psalm 91, 13 anspielt.

Die „Himmelfahrt des Mose“ (auch *Assumptio Mosis* oder *Testamentum Mosis*, abgekürzt *AssMos*) ist der Name einer weiteren wichtigen pseudepigraphen Schrift. Aufgrund der Hinweise auf Herodes und seine Söhne (die Hinweise sind natürlich verschleiert) können wir diese Schrift auf das Jahr 30 n. Chr. datieren. Der Verfasser dieses Testaments hält die herrschenden Priester für korrupt und heuchlerisch (wie in 7, 10, wo es heißt, dass sie unreine Dinge anrühren und dann sagen: „Rührt mich nicht an, damit ihr mich nicht in meinem Amt, welches ich inne habe, verunreinigt.“). Kapitel 8-9 beschreiben den weiteren sittlichen Verfall in Israel, danach verkündet Kapitel 10 das Herannahen einer Ära der Erlösung: „Dann wird sein (d. h. Gottes) Reich in seiner ganzen Schöpfung vollständig erscheinen. Dann hat der Teufel ein Ende. Ja, alles Leid wird mit ihm weggeführt werden“ (10, 1).

Der enge Zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Reiches Gottes und dem Untergang des Teufels begegnet uns auch im Predigt- und Heilungsdienst Jesu. Jesus antwortet seinen Kritikern, die behaupten, Jesus sei im Bunde mit dem Satan: „Wenn ich die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20). Bevor seine Jünger durch ganz Israel ziehen, um zu predigen und zu lehren, weist Jesus sie an: „Predigt auf dem Weg und spricht: ‚Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.‘ Heilt Kranke, weckt Tote auf, reinigt Aussätzige, treibt Dämonen aus“ (Mt 10, 7-8). Der Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Reiches und dem Austreiben der bösen Geister ist offensichtlich, aber es gibt auch eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der Sprache der „Himmelfahrt des Mose“. Nach *AssMos* 10, 1 gilt, wenn das Reich Gottes erscheint, dass „der Teufel ein Ende haben“ wird. Als Antwort an diejenigen, die Jesus beschuldigen, mit dem Satan im Bunde zu sein, sagt Jesus: „Wenn der Satan sich gegen sich selbst erhebt und entzweit ist, so kann er nicht bestehen, sondern er hat ein Ende“ (Mk 3, 26). Die Worte Jesu: „hat ein Ende“ (so auch im Griechischen) sind das Äquivalent des „wird ein Ende haben“ in der „Himmelfahrt des Mose“ (das im Lateinischen erhalten blieb). Was die „Himmelfahrt des Mose“ vorhersagt (im Futur), das hat nach der Aussage Jesu in seinem Dienst begonnen (im Präsens).

Das „Testament Salomos“ (*TestSal*) ist eine weitere Schrift aus dem 1. Jh. n. Chr. Ursprünglich jüdisch, wurde es später christlich bearbeitet, was es wiederum schwierig macht, zu erkennen, was ursprünglich und was sekundär ist. Das „Testament Salomos“ ist nicht wirklich eine Apokalypse. Einige Dinge werden offenbart, aber der Fokus dieses merkwürdigen Werkes liegt auf der Welt des Dämonischen. Weil Salomo ein besonderer Ring gegeben wurde, ist er in der Lage, die bösen Geister zu befehlen und zu beherrschen. Er ruft einen Dämon nach dem anderen herbei und verlangt jeweils, dessen Namen zu erfahren, wie er den Menschen schadet und was sein Wirken vereitelt. Erschrocken vor Salomo und seinem Ring unterwerfen sich die bösen Geister.

Der Wert des „Testaments Salomos“ besteht in dem Einblick, den es in die populären Glaubensvorstellungen des 1. Jh.s über Dämonen gewährt. Zum Beispiel lehrt Jesus seine Jünger, dass ein böser Geist umherirrt durch „wasserlose Orte, um Ruhe zu suchen“ (Mt 12, 43 par. Lk 11, 24). Nach dem „Testament Salomos“ fürchten böse Geister das Wasser. Als der böse Geist Asmodeus sich weigert, Salomo mitzuteilen, was der König wissen will, droht Salomo ihm mit Wasser und der erschreckte Geist bittet: „Ich bitte dich, König Salomo, verdamme mich nicht ins Wasser“ (TestSal 5, 11). Man denke dabei an den Sieg Jesu über die Legion der bösen Geister, die von einer Schweineherde Besitz ergreifen, um dann in den See zu stürzen und zu ertrinken (Mk 5, 13). Diejenigen, die diese Geschichte lesen und hören, werden diese seltsame Episode als den Abschluss der Vernichtung böser Geister verstehen, die den Abhang hinunter in das Wasser des Sees gestürzt sind.

3 Ergänzungen alttestamentlicher Schriften

Die dritte große Gruppe der pseudepigraphischen Literatur besteht aus Schriften, die die Erzählungen des Alten Testaments erweitern. Darunter ist der pseudonyme Aristeebrief an Philokrates, in dem Jerusalem und sein berühmter Tempel beschrieben und die Übersetzung des Mose-Gesetzes ins Griechische erzählt wird. Eine Reihe von Ungenauigkeiten macht deutlich, dass das Werk nicht auf Augenzeugenberichten beruht und nicht in der Zeit verfasst wurde, von der es behauptet, geschrieben worden zu sein. Wahrscheinlich entstand es um 100 v. Chr. Eine weitere wichtige Erweiterung ist das Jubiläenbuch, das in einigen Glaubensgemeinschaften fast als kanonische Schrift angesehen wurde. Das Jubiläenbuch ist eine interpretierende Paraphrase von Genesis und Exodus. Geschrieben im 2. Jh. v. Chr., liefert uns das Werk wertvolle Einsichten in die Auslegung der Heiligen Schrift und des Mose-Gesetzes einige Generationen vor der Zeit Jesu.

Das „Martyrium des Jesaja“ (auch: „Himmelfahrt Jesajas“, abgekürzt AscIs) ergänzt die Zukunftsvisionen des Propheten und erzählt uns von dessen Lebensende. Das Werk besteht aus zwei Teilen: das Martyrium (Kapitel 1-5) und die Himmelfahrt (Kapitel 6-11). Jesaja wird dargestellt als mutiger Märtyrer, der von dem abtrünnigen jüdischen König Manasse verfolgt wird. Der Prophet wird dadurch getötet, dass der hohle Baum, in dem er sich versteckt, in zwei Hälften gesägt wird (5, 12-14). Der Verfasser des neutestamentlichen Hebräerbriefes spielt vielleicht auf diese Geschichte an, wenn er davon spricht, dass die Gerechten gesteigt und „zersägt“ wurden (Hebr 11, 37).

Die romantische Geschichte von „Joseph und Aseneth“ versucht zu erklären, warum Joseph, der Gerechteste aller Söhne Jakobs, Aseneth, die Tochter eines heidnischen Priesters heiratete (vgl. Gen 41, 45). Der Grund, den dieses Buch gibt, ist, dass Aseneth den Götzendienst ihres Vaters und ihres Volkes ablehnte

und sich im Glauben dem Gott der Hebräer zuwandte. Dieser Aspekt von „Joseph und Aseneth“ wirft ein wichtiges Licht auf Ansichten von Bekehrung und Übertritt in der Spätantike.

Die Schrift „Leben Adams und Evas“ (auch: *Vita Adae et Evae*) entfaltet das Thema der Sünde und Reue der ersten beiden Menschen. Das Werk wurde aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hebräisch abgefasst, aus dem eine griechische Apokalypse des Moses (dieser Titel ist eine falsche Benennung) und ein lateinisches „Leben Adams und Evas“ übersetzt wurden. Diese beiden Versionen enthalten unterschiedliche Materialien und sollten daher wohl als Produkte eigenständiger Weiterentwicklungen verstanden werden. Das Werk ist offensichtlich aus einer männlichen Perspektive geschrieben, denn Eva macht sich selbst Vorwürfe für ihre Sünde und ihren Abfall von der Gnade.

Pseudo-Philos *Biblische Altertümer* (auch: *Liber Antiquitatum Biblicarum* auf Latein) ist eine interpretierende Nacherzählung der biblischen Geschichte von Adam bis David. Wahrscheinlich ursprünglich auf Hebräisch abgefasst und später ins Griechische übersetzt, überlebte der Text in mehreren lateinischen Handschriften. Pseudo-Philo dürfte im 1. oder sogar 2. Jh. v. Chr. geschrieben worden sein, jedoch bevorzugen die meisten Forscher ein Datum gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. Der Autor beansprucht nicht, der bekannte Philo von Alexandria zu sein. Jedoch wurde das Werk als Pseudo-Philo bekannt, weil Forscher zunächst glaubten, dass das Werk von Philo sei und erst später erkannten, dass dem nicht so ist. Pseudo-Philo versucht, in den biblischen Erzählungen aufgeworfene Fragen zu beantworten und die Gelegenheit zu nutzen, verschiedene Lehren des frühen Judentums ehrwürdigen biblischen Autoritäten in den Mund zu legen.

Die Schrift „*Vitae prophetarum*“ (d. h. „die Leben der Propheten“) ist ein Dokument aus dem 1. Jh. n. Chr., das die wichtigsten Lehren und Ereignisse im Leben der meisten Propheten Israels zusammenfasst: Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel, Hosea, Micha, Amos, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharias, Maleachi, Nathan (2 Sam 7, 11), Ahijah (1 Kön 11-12), Joad (1 Kön 13), Asarja (2 Chr 15), Elia (1 Kön 17; 2 Kön 1-2), Elisa (1 Kön 19; 2 Kön 2, 4-6, 13), Sacharja (2 Chr 24). Die vier „Hauptpropheten“ erhalten die größte Aufmerksamkeit, während Jona (der von Elia gerettete Jüngling!), Habakuk (vgl. Bel 33-39), Elia und Elisa ebenfalls eine herausragende Rolle spielen. Ein Großteil des Materials ist legendarisch und von midraschartigem Charakter. Obwohl früher oft angenommen wurde, dass *Vitae Prophetarum* ursprünglich auf Hebräisch verfasst worden sei, scheinen die Hinweise heutzutage auf Griechisch hinzudeuten. Die Geschichte von Jesaja in *Vitae Prophetarum* kann die Heilung des Blinden am Teich von Siloa, das heißt „gesandt“, erhellen (Joh 9, 7).

Die Schrift *Paralipomena Jeremiae* (wörtlich: „Auslassungen Jeremias“; auch 4. Baruch genannt) wurde entweder in den letzten Jahren des 1. Jh. oder im frühen 2. Jh. n. Chr. verfasst. Erhalten in mehreren Versionen (wie zum Beispiel auf Griechisch, Äthiopisch, Slawisch und Armenisch), beruht 4. Baruch auf der syrischen Baruch-Apokalypse (2. Baruch) und wurde wahrscheinlich ursprüng-

lich auf Hebräisch verfasst. Der ursprüngliche Autor war Jude, aber der Text enthält mindestens eine langatmige christliche Einfügung (8, 12-9, 32). Andere Einfügungen sind wahrscheinlich 6, 7.13.25. In der Geschichte schläft der gerechte Abimelech nach dem Sammeln von Feigen ein. Beim Aufwachen (ein Merkmal, das der Autor als Beweis für die Auferstehung interpretiert) entdeckt er, dass 66 Jahre vergangen sind. Babylon hat Jerusalem zerstört und seine Bewohner in die Gefangenschaft geführt. Abimelech erfährt jedoch, dass das Volk Gottes bald im Stande sein wird zurückzukehren. 4. Baruch lehrt, dass die heiligen Gefäße des Tempels die Zerstörung des Tempels überstanden haben und eines Tages bei der Wiederherstellung des Tempels wiederverwendet werden.

Obwohl sehr wenig von dem „Jannes und Jambres“ genannten Werk erhalten geblieben ist, ist es wichtig, und wir können viel von ihm lernen. Das Werk von einem Juden im 1. oder 2. Jh. n. Chr. wurde in griechischer Sprache entworfen. Ein kurzes Zitat aus diesem Werk findet sich bei Philostorgius (vgl. *Hist. eccl.* 9, 2). Die legendären Figuren Jannes und Jambres waren vermutlich zwei der Magier des Pharaos, die sich Mose widersetzen (Ex 7-12). Im Targum Pseudo-Jonathan interpretieren Jannes und Jambres einen Traum des Pharaos, in dem Moses Geburt vorausgesagt wird (TPsJ, Ex 1, 15). Später tauchen sie wieder als Bileams Helfer auf (TPsJ, Num 22, 22). Diese Überlieferung wird in 2 Tim 3, 8-9 angedeutet und gegen die falschen Lehrer verwendet: „Wie Jannes und Jambres dem Mose widerstanden, so widersetzen sich auch diese der Wahrheit, Menschen von verderbtem Sinn und falschem Glauben; aber sie werden nicht weit kommen, denn ihre Torheit wird allen offenbar werden wie die der beiden Männer.“

Die Schrift „Geschichte der Rechabiter“ ist eine Erzählung eines rechtschaffenen Mannes namens Zosimos, dessen Bitte, den Aufenthaltsort der „Gesegneten“ besuchen zu dürfen, schlussendlich gewährt wird. Er wird über den Ozean zu einer Insel befördert, die dem Paradies ähnelt, wo die Gesegneten leben. Sie geben sich als jene Rechabiter zu erkennen, die Jerusalem zur Zeit Jeremias verlassen hatten (Jer 35) und schildern dem Besucher die Geheimnisse des Todes und des Aufstiegs der Seele. Josephus mag auf die Tradition der Rechabiter anspielen, wenn er die Glaubensinhalte der Essener beschreibt und sie mit den Vorstellungen der Griechen vergleicht, die „die Inseln der Seligen ihren tapferen Männern zuteilen, die sie Helden und Halbgötter nennen“ (Josephus, *J. W.* 2, 156).

4 Weisheitliche und philosophische Literatur

Die vierte Gruppe der pseudepigraphischen Schriften enthält Beispiele weisheitlicher und philosophischer Literatur. Am bekanntesten ist die bereits erwähnte Geschichte der Worte von Ahiqar. Das Werk wurde ursprünglich irgendwann im 7. oder 6. Jh. v. Chr. auf Aramäisch geschrieben. Demzufolge ist es mit Abstand die älteste Schrift der Pseudepigraphen. Sie existiert in mehreren anderen Sprachen wie Ägyptisch-Demotisch, Syrisch, Armenisch, Arabisch, Äthiopisch,

Slawisch und Türkisch. Ahiqar ist ein Beispiel für das Weisheitsgenre und lehrt, dass die Schuldigen aufgefunden und die Gerechten gerechtfertigt werden. Die Geschichte erzählt von Ahiqar dem Weisen, der seinen Neffen Nadin adoptiert und ihn als eigenen Sohn aufzieht. Als Nadin die Nachfolge seines Adoptivvaters als Berater von König Esarhaddon übernimmt, beschuldigt der junge Mann den betagten Weisen fälschlicherweise eines Komplotts zum Sturz des Königs. Nadins Plan wird jedoch vereitelt; Ahiqar versöhnt sich mit dem König und Nadin wird in Eisen gelegt und streng belehrt, woraufhin er sich aufbläht und zerplatzt.

Das 3. Makkabäerbuch ist eine jüdische Komposition, die von Ptolemaios IV. Philopators (221-204 v. Chr.) Judenverfolgung in Alexandria erzählt (sein Motiv ist Zorn, weil ihm der Zutritt zum heiligen Ort des Tempels von Jerusalem verweigert wurde). Die Verfolgung wird jedoch durch göttliches Eingreifen vereitelt. Die Gebete des frommen Eleasar bewirken schließlich eine Veränderung im König, der nun ein Ende der Verfolgungen und ein siebentägiges Fest auf seine eigenen Kosten anordnet. Da das Buch nichts mit der Makkabäer-Zeit zu tun hat, ist sein Titel eigentlich eine falsche Bezeichnung. Der Zweck des Schreibens ist wahrscheinlich, Juden zu ermutigen, ihren religiösen Bräuchen treu zu bleiben.

Das 4. Makkabäerbuch wurde im 1. Jh. n. Chr. ursprünglich auf Griechisch verfasst. Wie das 3. Makkabäerbuch, so ist auch sein Name eine falsche Benennung, da es nichts mit der Makkabäer-Zeit zu tun hat (obwohl es auf die Martyrien von Eleazar sowie die sieben Söhne und ihre Mutter in 2 Makk 6, 18-7, 42 Bezug nimmt, was zweifellos dem Buch seinen Titel gab). Stattdessen ist es eine philosophische Abhandlung, die versucht, in Begriffen der griechischen Philosophie zu zeigen, dass der jüdische Glaube die wahre Religion ist. Das Buch lehrt, dass das Martyrium eine stellvertretende Sühne ist, die die Sünden der Nation sühnt (1, 11; 6, 27-29: „Mach mein Blut zu ihrer Reinigung, und nimm mein Leben im Austausch für ihres“; 17, 21; 18, 14). Diese Lehre kann uns helfen, die Einsetzungsworte Jesu besser zu verstehen (Mk 14, 24; vgl. 10, 45: „Der Menschensohn ist gekommen, um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“).

5 Gebete, Psalmen und Oden

Die fünfte Gruppe der pseudepigraphen Schriften sind Gebete, Psalmen und Oden. Dank der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer im Jahre 1947 und in den folgenden Jahren verfügen wir nun über mehrere weitere Psalmen, die mit König David in Verbindung gebracht werden. Insgesamt haben wir etwa sechs weitere Psalmen (d. h. Psalmen 151-156). Einige dieser Psalmen erzählen vom Kampf des jungen David gegen Goliath (Psalm 151, der in zwei Versionen erhalten ist, nämlich Psalm 151A und Psalm 151B) und vom Hilfeschrei im Kampf gegen einen Löwen und einen Wolf (Psalm 152). Psalm 156 wurde in

der Genizah-Synagoge in Kairo gefunden, wo ein großer Teil des Damaskus-Dokuments in den 1890er Jahren entdeckt wurde, lange vor der Entdeckung der Schriftrollen in Qumran nach dem 2. Weltkrieg.

Die Psalmen Salomos sind eine Sammlung von achtzehn hebräischen Psalmen, die um 50 v. Chr. geschrieben wurden, wahrscheinlich als Reaktion auf die römische Machtübernahme ein paar Jahre zuvor. Sie sind heute in mehreren griechischen und syrischen Handschriften erhalten. Hauptthemen sind: (1) Vornahme der Erfüllung der Verheißungen (12, 7), das Kommen des Messias/Königs (17, 21-18, 9), der durch die Macht Gottes herrschen wird (17, 37); (2) der „Eroberer“, welcher wahrscheinlich der römische Pompeius ist (63 v. Chr.; 17, 14; 8, 18-21); (3) sexuelle Sünde, die als besonders anstößig angesehen wird; und (4) die „Gerechten“, welche die Pharisäer sind, während die „Sünder“ die Sadduzäer sind. Aus diesem Grund glauben einige Forscher, dass dieses Werk von einem Pharisäer stammt, was aber nicht unwidersprochen blieb.

Das Gebet Josephs wurde entweder auf Aramäisch (wenn jüdisch) oder auf Griechisch (wenn christlich) im 1. Jh. n. Chr. geschrieben. Es wird von Origenes in seinem Kommentar zu Johannes zitiert (Comm Joh 2, 31 [zu Joh 1, 6]). Das Buch lehrt, dass Jakob die Inkarnation des Engels namens „Israel“ war, der mit dem Engel Uriel um den jeweiligen Rang im Himmel konkurrierte. Das Werk basiert wahrscheinlich auf Jakobs Segen der Söhne Josephs in Gen 48. Der Name „Israel“ ist eher zu verstehen als „einer, der Gott sieht“ denn als „Fürst Gottes“. Nur ein paar Verse sind aus diesem Gebet Josephs erhalten.

Das „Gebet Jakobs“ wurde wahrscheinlich ursprünglich auf Griechisch, irgendwann zwischen dem 1. und 4. Jh. n. Chr., von einem Juden geschrieben, der offensichtlich Interesse an Magie hatte. Der Autor erbittet von Gott Weisheit, vielleicht sogar Unsterblichkeit.

Die Oden Salomos wurden ursprünglich entweder auf Syrisch oder Aramäisch im späten 1. oder frühen 2. Jh. n. Chr. geschrieben. Im Gegensatz zu einer älteren Forschungsposition werden die Oden Salomos heute nicht länger als gnostisch oder jüdisch, sondern als frühchristlich angesehen. Es ist daher höchst unwahrscheinlich, dass sich der Autor des Johannesevangeliums auf die Oden selbst oder die Traditionen bezog, die sie voraussetzen. Das Thema der Oden ist eine Danksagung für das Kommen des verheißenen Messias. Dualismus, die hypostatische und vermittelnde Rolle des Wortes und das Konzept der Erlösung sind den Ideen im Johannesevangelium ähnlich. Es wurde argumentiert, die Oden könnten sehr gut von einer Gemeinschaft verfasst worden sein, die sich von der johanneischen Gemeinde getrennt hatte. Zwischen den Oden Salomos und den Johannesbriefen scheint es einige Parallelen zu geben.

Es gibt auch Fragmente von Werken, die wahrscheinlich als pseudepigraphische Schriften einzustufen sind. Dazu gehören der „Epiker Philon“, der über Jerusalem schrieb, Theodotus, der ein episches Gedicht über das jüdische Volk verfasste, ein Werk namens Orphica, benannt nach jemandem, der behauptet, Orpheus zu sein, ein Philosoph, der die Eigenschaften Gottes beschreibt, der „Tragiker

Ezechiel“, der ein Drama namens Exagoge (d. h. die „Herausführung“ des jüdischen Volkes aus Ägypten) schrieb, die Fragmente von Aristobulos, Demetrius, dem Chronographen, Aristetas, dem Exegeten, Eupolemos, Pseudo-Eupolemos, Cleodemus Malchus, Artapanus und Pseudo-Hekataios.

Viele dieser Schriften sind in deutscher Übersetzung mit Einleitung, Bibliographie und Anmerkungen in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ verfügbar.⁴

6 Pseudepigraphische Schriften aus Qumran

Qumran hat uns mehrere pseudepigraphische Werke beschert, die uns bis zur Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer im Jahre 1947 und in den folgenden Jahren unbekannt waren. Dazu gehören mehrere apokalyptische Werke. Darunter befindet sich ein Text über den Sohn Gottes (4Q246), der das Kommen eines „Großen“ voraussagt, der „Sohn des Höchsten“, „Sohn Gottes“ genannt werden wird und der ewig herrschen wird. Die Parallelen zur Verkündigung des Engels in Lk 1, 32-35 sind auffällig. Die Entdeckung von 4Q246 zeigt, dass die in der Verkündigung erwähnten Titel in Israel auf aramäisch und mindestens eine Generation vor der Geburt Jesu im Umlauf waren. So ist es nun nicht mehr notwendig zu sagen, dass das frühchristliche Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Gottes“ das Ergebnis der nachösterlichen Begegnung mit griechisch-römischen Vorstellungen über die Göttlichkeit von Kaisern oder anderen großen Männern war.

Ein weiterer apokalyptischer Text wird die „Messianische Apokalypse“ (4Q521) genannt, die das Erscheinen von Gottes Messias voraussagt, dem Himmel und Erde gehorchen werden, dessen Erscheinen zu Heilung, Auferstehung und einer frohen Botschaft für die Armen führen wird. Dieser wichtige Text beleuchtet die Antwort Jesu an den gefangenen Johannes den Täufer, der Jesus fragt: „Bist du es, der da kommt, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ (Mt 11, 3). Jesus antwortet: „Geht hin und sagt Johannes, was ihr hört und seht: die Blinden werden sehend und die Lahmen gehen; die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören; und die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11, 4-5). Die Antwort Jesu an Johannes entspricht in mehreren Punkten dem, was die „Messianische Apokalypse“ sagt, was geschehen wird, wenn der Messias erscheint: Er wird „die Gefangenen befreien, die Augen der Blinden öffnen, die Niedergebeugten aufrichten [...] Er wird die Schwerverwundeten heilen, die Toten lebendig machen, den Betrüben frohe Botschaft bringen.“

⁴ Herausgegeben von KÜMMEL, WERNER GEORG u. a., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh 1973 ff.

Die „Messianische Apokalypse“ sagt auch: „die Himmel und die Erde werden dem (Gottes) Messias gehorchen“. Dies ist eine außergewöhnliche Behauptung, denn die alttestamentliche Schrift, die hier wiedergegeben wird, ist Psalm 146, 6-8, der Gott für das preist, was er geschaffen hat (d. h. Himmel und Erde) und was er tun wird (den Blinden das Augenlicht geben usw.). Die Implikation ist, dass der Messias gewissermaßen als Gott auftritt. Dies kann auch die Bedeutung von Jesu Machttaten über die Natur erklären, wenn Jesus den Sturm stillt (Mk 4, 35-41) und auf dem Wasser geht (Mk 6, 48-50). Mit anderen Worten: „Himmel und Erde gehorchen“ Jesus.

Qumran hat uns auch Beispiele für Erweiterungen der alttestamentlichen Erzählungen gegeben. Eine dieser fragmentarischen Erweiterungen wird das Genesisapokryphon genannt (1QapGen = 1Q20). Der besterhaltene Teil erzählt neue Geschichten über Abram (Abraham) und Sarah.⁵ In einer dieser Geschichten hat Abram einen Traum, in dem er vor der Gefahr gewarnt wird, der er in Ägypten gegenüberstehen wird. Abram beschreibt seinen Traum: „In meinem Traum sah ich eine Zeder und eine Dattelpalme aus einer einzigen Wurzel wachsen. Dann kamen Leute, die beabsichtigten, die Zeder zu fällen und zu entwurzeln, wodurch die Dattelpalme sich selbst überlassen bliebe. Die Dattelpalme aber widersprach und sagte: ‚Haut die Zeder nicht ab, denn wir beide wachsen aus einer einzigen Wurzel.‘ So wurde die Zeder um der Dattelpalme willen verschont und nicht abgehauen“ (1QapGen 19, 14-17). Dieser Traum warnt Abram nicht nur, sondern unterweist ihn auch, wie er Pharao antworten muss: Er soll Pharao sagen, dass er und seine Frau Sarah aus „einer Wurzel“ sind, das heißt, sie sind Bruder und Schwester. Nach Gen 12, 10-20 ist das natürlich das, was Abram tut und so wird Sarah nicht von ihm genommen. Die Geschichte verteidigt auch den großen Patriarchen gegen den Vorwurf der Lüge. Abram log nicht; er tat, was Gott ihm im Traum befohlen hatte, was er sagen und tun sollte. Tatsächlich hat der Traum den Patriarchen gewarnt, dass sein Leben wirklich in Gefahr sei.

Dank der Entdeckungen in Qumran haben wir neue Ausgaben der Bücher Moses und der Geschichte des Alten Israel. Wir haben auch hebräische und aramäische Kopien einiger Bücher, die bereits oben beschrieben wurden. Dazu gehören das Henochbuch, das Jubiläenbuch, Tobit und das Testament Levi.

7 Neuere Veröffentlichungen von pseudepigraphischen Schriften

In jüngerer Zeit wurden weitere pseudepigraphische Texte des Alten Testaments veröffentlicht.⁶ Einige dieser Schriften können kurz beschrieben werden. Das

⁵ In älteren Teilen von 1QapGen hören wir von den Wächtern, von Henoch, Noah, den Söhnen Noahs und von der Sintflut.

⁶ BAUCKHAM, RICHARD, DAVILA, JAMES R. und PANAYOTOV, ALEXANDER (Hg.): Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures, Bd. 1, Grand Rapids 2013.

Apokryphon des Seth (*liber apocryphus nomine Seth*) ist aus einem Zitat in einem lateinischen Kommentar zum Matthäusevangelium bekannt. Das apokryphe Werk, das bis ins 3. Jh. datiert werden kann, spricht von einem Volk, das im Fernen Osten lebt und den Weihnachtsstern sah, der die Sterndeuter zum Christuskind führte. Nach der Auferstehung Jesu wurde der Apostel Thomas zu diesen östlichen Völkern gesandt. Die Syrische Geschichte von Joseph ist ein Beispiel für „rewritten bible“ (wörtlich: „umgeschriebene Bibel“), in der Teile der biblischen Erzählung nacherzählt werden, oft unter Einfügungen von neuem Material. Die Syrische Geschichte von Joseph stammt wahrscheinlich aus dem frühen 5. Jh. und konzentriert sich, wie der Name des Werkes schon sagt, auf den Patriarchen Joseph.

Das sogenannte „Aramäische Lied des Lammes“ wurde teilweise wiederhergestellt aus aramäischen Ergänzungen zum Targum (= aramäische Paraphrase der alttestamentlichen Schrift) zu 1 Sam 17,43, wo Goliath, der Philisterriese, den jungen David verspottet. David antwortet mit einem Lied. Goliath vergleicht sich selbst mit einem Bären und David mit einem Lamm. David versichert dem Riesen, dass Gott ihn vor dem Bären beschützen wird und ihm mit seinem scharfen Schwert den Kopf abschneiden werde. Goliath brüstet sich weiter, er sei es gewesen, der die beiden Söhne des Hohenpriesters Eli getötet und die Bundeslade Israels weggenommen habe (vgl. 1 Sam 4).

In der apokryphen Schrift „Fragen der Königin von Saba und Antworten des Königs Salomo“, die auf dem in 1 Kön 10 und 2 Chr 9 beschriebenen Besuch der Königin basieren, wird uns der Dialog zwischen den beiden Monarchen wiedergegeben, den die Heilige Schrift selbst nicht bietet. Die Königin präsentiert Salomo eine Liste von Fragen. Sie fragt nach Gott (wie er ist und welche Form er hat), nach der Rotation der Himmel, wo Gott vor der Schöpfung existierte, warum Inderinnen nicht schwanger werden, nachdem sie einen Granatapfel gegessen haben und so weiter. Viele der Fragen sind merkwürdig und König Salomos Antworten sind manchmal auch recht seltsam.

Die „Siebte Vision Daniels“, verfasst wahrscheinlich im späten 5. Jh. n. Chr., prophezeit die kommende Zerstörung des Römischen Reiches, die Erscheinung des Antichristen und das Ende der Welt. All dies wurde Daniel durch den Erzengel Gabriel offenbart. Die „Siebte Vision“ wird als eine Vision verstanden, die die Visionen ergänzt, die Daniel im kanonischen Buch Daniel erhalten hatte. Die „Siebte Vision“ Daniels besteht aus einer Reihe von Prophezeiungen. Die erste Prophezeiung betrifft eine „Jungfrau in Israel“, die das Wort empfangen wird, und das Wort „wird um der Welt willen Mensch werden.“ Diese Wortwahl setzt eindeutig die Evangelien von Matthäus und Lukas voraus, die die Geschichte der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu erzählen, und das Johannesevangelium, das von dem Fleisch gewordenen Wort (Joh 1, 14) spricht. Die Prophezeiung der „Siebten Vision Daniels“ beschreibt weiterhin die Zerstörung von Städten und Regionen in Kleinasien, Ägypten, Persien und Rom.

8 Zusammenfassung: Wesen und Inhalt der Pseudepigraphie

Es gibt mehrere wichtige Motive in der alttestamentlichen Pseudepigraphie, die ein Licht auf jene Ideen und Traditionen werfen, die in der Zeit der frühen Kirche im Umlauf waren.

1. *Pseudepigraphie*. Was war der Zweck der Pseudepigraphie? War sich die frühe Kirche der Pseudepigraphie bewusst und wenn ja, was war ihre Haltung ihr gegenüber? Die Kirche des 2. und 3. Jh. war sich sicherlich der Pseudepigraphie bewusst und betrachtete sie offenbar mit Argwohn. In den Apostolischen Konstitutionen heißt es: „Auch unter den Alten haben einige apokryphe Bücher über Mose, Henoch, Adam, Jesaja, David und Elia und die drei Patriarchen geschrieben, die verderblich und der Wahrheit zuwider sind“ (ConstAp 6, 16). Tertullian enthob einen Ältesten für das Verfassen der Paulusakten (Über die Taufe 17) seines Amtes.

Einige Forscher meinen, dass die Pseudepigraphie durch die Suche nach Autorität motiviert wurde.⁷ Andere vermuten, dass es etwas mit dem Bemühen zu tun hatte, Ansprüche gegenüber Konkurrenten zu etablieren.⁸ Beide Sichtweisen sind richtig und ergänzen sich in vielen Fällen. Genauso wie der Niedergang des Geistes der Weissagung intertestamentliche Pseudepigraphie hervorbrachte, so brachte das Ende des apostolischen Zeitalters die Entstehung der christlichen Pseudepigraphie mit sich.

2. *Idealisierung der Vergangenheit*. Im Zusammenhang mit dem ersten Punkt gibt es eine Tendenz in den Pseudepigraphien, biblische Figuren aus längst vergangenen Zeiten zu glorifizieren. Biblische Helden der Vergangenheit werden zu Vorbildern der Frömmigkeit und der Treue für spätere Generationen. Auch vergangene Ereignisse sind etwas Besonderes, weil ihnen zukünftige Ereignisse entsprechen werden. Dahinter steht ein typologisches Denken, bei dem davon ausgegangen wird, dass das, was in der Vergangenheit geschehen ist, bereits vorausahnen lässt, was in der Gegenwart geschieht oder in der Zukunft geschehen wird. So soll in mehreren Schriften angeblich von der ersten Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede sein, während sie in Wirklichkeit von der zweiten Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. handeln. Es wird angenommen, dass die schrecklichen Ereignisse von 70 n. Chr. durch die traurigen Ereignisse von 586 v. Chr. erklärt werden.

3. *Apokalyptisch*. Die Apokalypsen und die Testamente enthalten hauptsächlich apokalyptisches Material. Diese Schriften beschreiben Zukunftsvisionen

⁷ Vgl. COLLINS, JOHN J.: Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John, *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 329-343, v. a. 331-332; siehe auch CHARLESWORTH, JAMES H.: Art.: Pseudepigraphy, in: FERGUSON, EVERETT (Hg.): *Encyclopedia of Early Christianity*, New York 1990, 775-778.

⁸ Vgl. BECKWITH, ROGER T.: The Earliest Enoch Literature and its Calendar. Marks of their Origin, Date and Motivation, *Revue de Qumran* 10 (1981), 365-403.

(die meisten davon enthalten biblische Geschichte, die gewöhnlich in symbolischer Sprache dargestellt wird). Es besteht ein großes Interesse an der Eschatologie, das heißt an den Ereignissen, die am Ende der menschlichen und irdischen Geschichte, wie wir sie kennen, kulminieren. Die Themen Auferstehung, Gericht, Hölle und Paradies finden immense Beachtung.⁹

4. *Rewritten Bible*. Ein Phänomen, das in den alttestamentlichen Pseudepigraphen üblich, aber nicht darauf beschränkt ist, nennt die Wissenschaft „rewritten bible“ (= umgeschriebene Bibel). Mit „rewritten bible“ ist die Nacherzählung biblischer Erzählungen gemeint, in der Regel mit Auslassungen, Ergänzungen und losen Paraphrasen. Was in den biblischen Erzählungen unklar oder ungesagt bleibt, wird entweder in erzählerischer Form oder durch das Einfügen einer Rede, einer Prophezeiung oder eines Hymnus erklärt. „Rewritten Bible“ findet sich in den jüdisch-aramäischen Paraphrasen der Heiligen Schrift (den sogenannten Targumim), in einigen Schriften von Qumran und sogar im Neuen Testament selbst (etwa in der Bezugnahme von Matthäus und Lukas auf Markus).¹⁰

5. *Die Pseudepigraphen und das Neue Testament*. Die Bedeutung der pseudepigraphischen Schriften für die Auslegung des Neuen Testaments ist in den letzten Jahren unter den neutestamentlichen Wissenschaftlern viel bewusster geworden. Diese Schriften erhellen wichtige Aspekte des Wirkens Jesu und praktisch jeder Schrift des Neuen Testaments. Einige Beispiele sollen hier genauer betrachtet werden.

Das Thema Jesus als Exorzist wird durch mehrere pseudepigraphische Überlieferungen präzisiert. Die Berufung auf ihn als „Sohn Davids“ (Mk 10, 47-48) erinnert an die Berufung auf Salomo, den Sohn Davids in TestSal 1, 7; 5, 10. Die Beschuldigung Jesu, im Bunde mit Beelzebul, dem Fürsten der Dämonen zu stehen (Mk 3, 22), erinnert an Salomos Begegnung mit diesem Wesen (TestMos 2, 9; 3, 5-6). Auch die Überlieferung des Siegelringes im Testament Salomos, durch den Salomo die Dämonen beherrschen kann (TestSal 1, 5-12), wird bei Josephus bezeugt (vgl. Ant. 8, 46-49). Wir sollten davon ausgehen, dass sich der Exorzist außerhalb der Gefolgschaft Jesu, der den Namen Jesu anrief (Mk 9, 38-39), durchaus solcher Utensilien bedient haben könnte.

Anklänge an die henochische Literatur finden sich überall in der Jesustradition. Ein Beispiel von besonderem Interesse findet sich in Matthäus 22, 13, wo im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22, 1-14) der Eindringling an „Händen und Füßen“ gebunden ist und „in die äußere Finsternis“ geworfen werden soll (Mt 22, 13). Wir haben hier eine deutliche Anspielung auf das äthiopische Henochbuch 10, 4, wo dem Engel Raphael befohlen wird: „Bindet Azazel Hand und Fuss (und) werft ihn in die Finsternis!“

⁹ COLLINS, JOHN J.: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, The Bible Resource Series, Grand Rapids ²1998.

¹⁰ ALEXANDER, PHILIP S.: *Retelling the Old Testament*, in: CARSON, D. A. und WILLIAMSON, HUGH G. M. (Hg.), *It is Written. Scripture Citing Scripture*, Cambridge und New York 1988, 99-121.

Auch das Johannesevangelium lädt zum Vergleich mit pseudepigraphen Überlieferungen ein. Ein Berührungspunkt, der weitere Untersuchungen erfordert, ist Joseph und Aseneth 8, 5, wo Josephus Aseneth sagt, dass der wahre Gläubige derjenige ist, der „das gesegnete Brot des Lebens essen und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinken wird.“ Diese bemerkenswerte Aussage erinnert unmittelbar an das johanneische „Brot des Lebens“ (Joh 6, 35.48) und die Verheißung, dass derjenige, der es isst, ewig leben wird (Joh 6, 51.58). Darüber hinaus erinnert das Trinken eines Kelches der Unsterblichkeit nicht nur an Johannes 7, 37 („Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke“), sondern auch die Verbindung vom Essen des Lebensbrottes und vom Trinken des Kelches der Unsterblichkeit bei Joseph und Aseneth (vgl. Joh 6, 53 und 55) ist sehr bemerkenswert.

Es gibt außerdem Punkte der Übereinstimmung zwischen dem paulinischen Schriftenkorpus und den pseudepigraphischen Schriften. In einigen Fällen hat der Apostel wahrscheinlich sogar pseudepigraphische Texte zitiert. Nach Paulus haben die Heiden „(den Herrn) nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert“ (Röm 1, 21). Dies erinnert an das äthiopische Henochbuch 99, 6-9, wo es heißt, dass die Sünder „durch die Torheit ihres Herzens böse werden (...) und Stein anbeten“ (vgl. TestXII.Rub 3, 7-8).

Das merkwürdige Zitat des Paulus: „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9), spielt zwar auf Jesaja-Passagen an (vgl. Jes 52, 15; 64, 4; 65, 17), aber auch auf pseudepigraphische Überlieferungen (z. B. LAB 26, 13; vgl. die koptische Version des Testaments Jakobs).

An vielen Stellen in den Antilegomena des Neuen Testaments (d. h. den im 3.-4. Jh. in der Kirche noch umstrittenen Schriften) gibt es Übereinstimmungen mit den Pseudepigraphen. Man denke an den Abstieg Christi in die Hölle im 1. Petrusbrief 3, 19 und im äthiopischen Henochbuch 10, 11-15 und bei Pseudo-Jeremia (nach Justin dem Märtyrer, Dialog mit Trypho 72, 4 u. a.), und an Judas 1, 9, wo Michael sich mit dem Teufel über den Leib Moses streitet (wahrscheinlich eine Anspielung auf das Testament Moses), oder Judas 14-15, wo ein Teil vom äthiopischen Henoch 1, 9 zitiert wird: „Siehe, der Herr ist gekommen mit seinen heiligen Myriaden, Gericht zu halten über alle und alle Gottlosen zu überführen von allen ihren gottlosen Werken, die sie so gottlos begangen haben, und von all den harten Worten, die gottlose Sünder wider ihn geredet haben.“ Schließlich bietet natürlich die Johannes-Offenbarung eine wahre Fundgrube von Parallelen mit pseudepigraphischer apokalyptischer Literatur.

Summary:

Besides the canonical books of the Bible, and the apocryphal books included in the Catholic translations, there is a large body of writings known as the Pseudepigrapha, so called, because they mostly falsely claim to have been written by well-known biblical figures. These writings can be classified as: apocalypses; testaments; expansions of biblical writings; wisdom and philosophical writings; and prayers, psalms and odes. Examples are given for each type and newer discoveries from Qumran are described. In conclusion, the author discusses the importance of the Pseudepigrapha in the life of the early church and their relevance in understanding the Bible.

Prof. Dr. Craig Evans, Professor of Christian Origins, Houston Baptist University; 9002 Sage Thistle Trail, Richmond, TX 77406 USA;
E-Mail: craig.a.evans@outlook.com

Daniel Mohr

„Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen!“ (Joh 6, 37)

Predigt zur Jahreslosung 2022

Liebe Campus-Gemeinde hier vor Ort und an den Bildschirmen,¹

nun sind wir alle im Jahr 2022 angekommen und wollen auf die Jahreslosung hören. Als diese gewählt wurde – im Februar 2019 –, war die Welt ein ganzes Stück anders in der Prä-Corona Zeit. Und obwohl die letzten Jahre da natürlich noch nicht absehbar waren, so ist die Jahreslosung doch ein Geschenk für unsere Zeit, wie ich finde. Sie besteht nur aus einem Vers, in diesem Jahr sogar nur einem Teilvers. Wir wollen daher gemeinsam auch den Kontext mitbeachten.

Schauen wir zuerst die Jahreslosung an. Sie steht in Johannes 6, 37 Teil B, hier nach der Einheitsübersetzung: Dort spricht Jesus Christus: *Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen.*

Diese Worte sind in zwei Aktionen unterteilt: Es kommt jemand und Jesus nimmt die Person an bzw. weist sie nicht ab. Ziemlich simpel und doch steckt in diesem Zweierschritt die Komplexität aller möglichen Beziehungen.

In einer Beziehung muss eine Person, vielleicht auch mehrere, sich aufmachen und sich zu einer anderen Person begeben. Das muss nicht unbedingt physisch sein, das kennen wir ja nun durch all die Zoom-Meetings gut genug. Aber um Kontakt aufzunehmen, muss man sich erst einmal aufmachen. Und der oder die andere hat dann zwei Möglichkeiten: entweder abblocken oder wie es die Jahreslosung ausdrücken würde: „abweisen“ oder eben sich auf die andere Person einlassen.

Auch das klingt simpel. Unsere Zeit zeigt aber gerade leider mehr als deutlich, dass dies überhaupt nicht einfach ist. Denn um loszugehen, um in Kontakt zu kommen, sich einer anderen Person zuzutrauen, da braucht es Mut und Hoffnung. Und um jemand anderen anzunehmen, braucht es Liebe und Offenheit.

Beide Beziehungsbewegungen, das Kommen und das Annehmen, werden in vielen Themen und zwischen vielen Gruppen gerade auf eine harte Probe gestellt. Oft fehlt der Mut, um auf die „Anderen“, die Impfskeptiker oder die Impfidioten, die Woken oder nicht so Woken, die Genderdiktatoren oder Unsensiblen, oder wie man sich gegenseitig nennen kann, oft fehlt der Mut, seine eigene Blase zu verlassen und mal woanders hinzugehen. Oft fehlt auch die Hoffnung,

¹ Die Predigt wurde am 5. Januar 2022 im Rahmen der Campusandacht an der Theologischen Hochschule Elstal gehalten.

dass mit der jeweils anderen Seite überhaupt noch zu reden sei, dass nicht schon Hopfen und Malz verloren ist und die „Anderen“ überhaupt noch zu erreichen sind.

Auch die Offenheit zur Annahme oder zumindest zur Beschäftigung mit anderen Lebenswelten ist mühsam. Viel lieber bestätigen wir doch, was wir schon wussten, was wir schon dachten, wen wir schon mochten. Auch die Liebe, den oder die anderen trotz unterschiedlicher Meinung anzunehmen, ist eine große Herausforderung. Wer hätte vor zwei Jahren gedacht, dass das Thema Impfen eine Gesellschaft so herausfordern kann?

Und doch ist es ein ganz naheliegendes Thema. In meinem ersten Studium habe ich mich auch mit Kommunikationstheorien auseinandergesetzt. Eine davon nennt sich die Inoculation Theory. Inoculation ist ein Begriff, der im Englischen seltener benutzt wird, meist aber deckungsgleich mit Vaccination gebraucht wird. Eine Vokabel, die wir wohl alle gerne nicht gelernt hätten. Die Inoculation Theory ist im Deutschen demnach die Impfstheorie in der Kommunikation. Sie besagt, dass Menschen sich gegen andere Gedanken und Argumente „impfen“ können, indem sie diese vorwegnehmen und diskreditieren. Beispiele davon kennen wir alle zuhauf: „Die Mainstreamnachrichten berichten nur darüber, weil sie Fake-News sind und eine andere Agenda verfolgen“, um ein großes Beispiel zu nennen. Ein kleineres, aber nicht minder schwerwiegendes Beispiel wäre vielleicht, wenn ein Elternteil zum Kind sagt: „Das schaffst Du nicht und wenn doch, dann hattest Du nur großes Glück.“ Mit christlichem Anstrich gibt es das auch in Gemeinden. Gedanken oder Glaubensüberzeugungen, die nicht in das eigene Schema passen, werden als eine Versuchung durch den Satan deklariert.

Die Absicht hinter solchen Botschaften ist es, dass die gewollten Gedanken im Kopf bleiben und über das andere gar nicht offen nachgedacht wird. Es entsteht ein „Impfschutz“ gegen die offene Begegnung mit anderen Denkweisen, gegen andere Einstellungen und auch gegen andere Menschen. Es ist daher leider möglich, sich auch gegen Beziehungen zu impfen. Diese Form der Kommunikation ist so alt wie die Menschheit. Schon die Schlange im Garten Eden trichtert Eva ein, dass Gott zwar vorgibt, nur Gutes im Sinn zu haben, in Wirklichkeit aber ganz andere Absichten hat und den Menschen nur den Aufstieg zur Gottheit verweigert.

Diese Skepsis gegenüber Gott ist über die Jahrtausende bestehen geblieben. Selbst als Christen bleibt es für viele eine Herausforderung, zu glauben, dass Gott uns wirklich und aufrichtig liebt und uns seine Gnade schenkt. Dazu aber ruft Jesus in der Jahreslosung auf, dies wirklich zu glauben: *Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen.*

Jesus zeigt hier göttliche Liebe und göttliche Offenheit: jeder und jede, der oder die zu ihm kommt, wird nicht abgewiesen, sondern von Jesus persönlich empfangen. Jesus hat sich nicht gegen bestimmte Menschen geimpft, sondern wirklich jeder, der zu ihm kommt, wird angenommen. Vor dem Abweisen steht

im Griechischen eine doppelte Verneinung: Jesus wird absolut niemals jemanden abweisen. Keinen von den Menschen, die ihn verspottet haben, keinen von denen, die ihn verprügelt und ans Kreuz geschlagen haben. Keinen von den seltsam denkenden und handelnden Menschen unserer Tage. Jeder der kommt, wird von Jesus nicht abgewiesen.

Ich habe eben betont, dass Jesus hier göttliche Liebe und göttliche Offenheit zeigt. Das betonen die folgenden Verse 37b sowie 38 und 39. Dort heißt es (Einheitsübersetzung):

^{37b} Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, ³⁸ denn ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. ³⁹ Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich keinen von denen, die er mir gegeben hat, zugrunde gehen lasse, sondern dass ich sie auferwecke am Jüngsten Tag.

Es ist Gott selbst, der in Christus die Menschen zu sich ruft und sie annimmt. Es ist eine bedingungslose Annahme, ohne vorher eine Probezeit zu haben oder ein Praktikum machen zu müssen, das Gott dann vielleicht wieder aufkündigt.

Nun sind wir Menschen und nicht Gott und dennoch sind die Gemeinden ein Ort, an denen Gottes Annahme sichtbar werden soll. Ich weiß nicht, welche Erfahrungen ihr gemacht habt, aber ich habe in Gemeinden auch schon erlebt, dass Menschen sehr kritisch betrachtet wurden – und dabei gedacht und gesagt wurde: „Der kommt gar nicht oft genug zur Gemeinde, um sich taufen zu lassen“, oder: „In solch einer dreckigen Lebensphase sollte die nicht zum Abendmahl kommen“. Wir sollten als einzelne und als Gemeinden gut prüfen, dass wir nicht den Türsteher für Menschen spielen, wenn dahinter Jesus steht und mit offenen Armen einlädt. Ein menschliches: „Du kommst hier nicht rein“ wird immer von einem göttlichen: „Ich weise dich nicht ab“ übertrumpft.

In Jesu Annahme zeigt sich also die göttliche Liebe und Offenheit. Aber auch im Schritt zuvor, im „Zu Jesus kommen“ steckt schon göttliche Kraft. Das macht Jesus etwas weiter im Text, in Vers 44, sehr deutlich:

⁴⁴ Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht; und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag.

Hier könnte man sich mit einer Erwählungslehre auseinandersetzen, aber ich denke der Kern ist, dass Gottes Wirken und das menschliche „auf den Weg machen“ ineinandergreifen. Gott ruft uns, er bereitet den Weg, öffnet die Herzen, aber loslaufen zu Christus müssen wir dennoch. Es sind ein gottgeschenkter Mut und gottgeschenkte Hoffnung, die einen solchen Weg ermöglichen. Aus bekannten und festgefahrenen Lebens- und Denkweisen auszusteigen und in die Begegnung mit Jesus Christus zu kommen.

Genauso wirkt Gott auch in unseren Beziehungen als Menschen untereinander. Er schenkt den Mut und die Hoffnung, sich neu auf Beziehungen einzulassen, über den Tellerrand hinauszublicken und die Hand zum Gegenüber aus-

zustrecken. Ebenso schenkt er die Liebe und Offenheit einen Menschen, der so auf uns zukommt, anzunehmen, auch wenn nicht alles passt, nicht alles dadurch einfach wird. Im Kommen und im Annehmen brauchen wir Gottes Kraft, und in beidem zeigt sich seine Liebe.

Jesus ist uns hier nicht nur Vorbild, sondern: weil er uns bedingungslos annimmt, können auch wir annehmen. So schreibt es Paulus in Röm 15,7: *Darum nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Ehre.*

Das ist die Kraft des Evangeliums, auf die ich auch in diesem Jahr 2022 hoffe. Nicht, dass wir uns einfach gegenseitig abverlangen, mehr zu lieben, mehr zu hoffen, mehr zu glauben. Sondern die Jahreslosung erinnert uns daran, dass Jesus Christus uns nicht wegstößt, dass er uns bedingungslos annimmt, wenn wir zu ihm kommen. Auch wenn wir im Lockdown unmotiviert rumgammeln. Auch wenn so manche Bemühung keine Früchte bringt. Auch wenn wir zwischenzeitlich mal selbst zu Menschen mit seltsamen Ansichten werden. Die Arme Jesu Christi bleiben offen für Dich und mich.

Wenn wir diese Zusage bewusst mit in dieses neue Jahr nehmen und dabei gleichzeitig erkennen, dass die „Anderen“, mit denen wir sonst nicht viel zu tun haben, ebenfalls so gnadenbedürftig sind wie wir selbst, dann können wir selbst auch die göttliche Kraft von Kommen und Annehmen ausstrahlen. Möge Gott uns darin segnen.

Amen!

Pastor Daniel Mohr (BEFG), Leiter der Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: dmohr@baptisten.de

Matthias Ehmann

Kommentar zur Predigt von Daniel Mohr zur Jahreslosung 2022 (Joh 6, 37)

1 Zu Anlass und Kontext

Die Predigt zur Jahreslosung 2022 wurde von Daniel Mohr, dem neuen Leiter der Akademie Elstal, in der Campusandacht der Theologischen Hochschule Elstal gehalten. Der Kontext ist somit durch eine spezifische Hörenden-Gruppe bestimmt, die aus Studierenden, Lehrenden, Mitarbeitenden und anderen Hauptamtlichen geprägt wird. Auf Grund der erst vor kurzem aufgenommen Tätigkeit des Predigers in Elstal bleibt unklar, inwieweit die Hörenden mit der Person und dem Werdegang des Predigers vertraut sind.

Der Kontext ist darüber hinaus durch eine doppelte Präsenz von Hörenden geprägt: ein Teil ist – wie aus der Predigt deutlich wird – mit dem Prediger vor Ort, während ein anderer Teil online zuhört. Zu Anfang des Jahres 2022 dominiert immer noch die Corona-Pandemie das Gottesdiensterleben und so auch diese Predigt. Der Kontext ist daher auf der einen Seite mit dem Campus Elstal sehr spezifisch geographisch verortet und auf der anderen Seite archetypisch für viele Predigten unserer Zeit durch Hybridität geprägt.

2 Zum Text

Kerntext der Predigt ist die Jahreslosung für das Jahr 2022 aus dem Johannesevangelium: „*Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen.*“ Typisch für dieses Genre bildet damit ein einziger Teilvers den Ausgangspunkt der Predigt, auch wenn im späteren Verlauf der Predigt sein weiterer Kontext mit Teilen der Perikope zur Sprache kommt. Die erste Hälfte der Predigt bleibt dabei komplett bei der kurzen Zusage Jesu und nutzt sie als Ausgangspunkt für einen weiten Bogen zu aktuellen Polarisierungen in Gesellschaft und Gemeinde. So eingängig die Beispiele sind, bleibt dabei der Text der Jahreslosung aus meiner Sicht zunächst mehr Sprungbrett als Ankerpunkt der Predigt. Dies ändert sich in der zweiten Hälfte der Predigt. Hier kommt der Text mit einer interessanten und weiterführenden exegetischen Beobachtung zur doppelten Verneinung als Marker für die eindringliche Betonung der jesuanischen Aussage vertieft in den Blick. Direkt im Anschluss wird der weitere Kontext der Perikope aufgegriffen. So wird die knappe Aussage der Jahreslosung in den weiteren Text eingeordnet und von dort aus entfaltet. Hier gewinnt die Jahreslosung in der Predigt durch die Auslegung ihres Kontexts an Tiefe.

Für mich als Hörer bleibt dabei unklar, warum der Prediger die Perikope mit Vers 39 abschließt und nicht mit den Aussagen zum Glauben in Vers 40. Der

Abschnitt Johannes 6, 36-40 bildet aus meiner Sicht eine Einheit, die mit Recht „geradezu als ein Kompendium joh. Theologie“¹ verstanden werden kann. Über die unmittelbare Perikope hinaus greift der Prediger mit Vers 44 des gleichen Kapitels einen weiteren Aspekt der jesuanischen Verkündigung auf, betont aber unmittelbar, dass die damit aufgeworfene Frage nach Erwählung im Rahmen der Predigt nicht beantwortet werden kann. Hier bleibt ein loses Ende, besonders da die unterschiedlichen Themenstränge der Predigt im Schlussteil mit der Aufforderung „Nehmt einander an, wie Christus Euch angenommen hat zu Gottes Ehre“ aus Römer 15,7 zusammengebunden werden.

Aus meiner Sicht hätte die Konzentration auf die Sinneinheit des Abschnitts 6, 36-40 aus dem Johannesevangelium – möglicherweise ergänzt durch den Aufruf an die Gemeinde zur gegenseitigen Annahme in Römer 15,7 – den Abschnitt besser zur Geltung gebracht.

3 Zur Lebenswirklichkeit der Hörenden

Die Predigt geht intensiv auf die Lebenswelt der Hörenden ein, indem sie sowohl gesellschaftliche Polarisierungen im Rahmen der Corona-Pandemie als auch gemeindliche Wirklichkeiten aufruft. Beides scheint den Hörenden wohl bekannt zu sein, kann man der Campusgemeinschaft in Elstal doch sowohl eine intensive Verortung im gemeindlichen Kontext als auch das spannungsreiche Durchleben der Pandemie im Rahmen von Onlinelehre unterstellen. Beim Lesen der Predigt hat mich gerade am Anfang die Frage beschäftigt, wie polarisiert sich die Campusgemeinde selbst in den letzten beiden Jahren erlebt hat. Freilich bleibt diese Frage für mich als Leser offen, sie zeigt jedoch, wie die Predigt es schaffen kann, zum Nachdenken über das Thema anzuregen.

Während die Beispiele zu den Herausforderungen gegenseitiger Annahme im gesellschaftlichen Bereich sehr allgemein und plakativ geraten, spezifiziert sie der Prediger nochmals für den gemeindlichen Bereich. Das Beispiel, in welchem in einer Gemeinde unerwünschte Gedanken als satanisch deklariert werden, scheint mir dabei überzogen. Es mag solche Fälle geben, gerade mit Blick auf die spezifische Gruppe der Hörenden liegt jedoch der Gedanke nahe, dass Ausgrenzung in Gemeinden doch meist viel subtiler und damit auch nachhaltiger abläuft und dabei schwer zu dechiffrieren ist. Hier hätte ich mir für die eng umgrenzte Gruppe von „Gemeinde-Spezialistinnen und -Spezialisten“ unter den Hörenden differenziertere Beispiele gewünscht, um das wichtige Anliegen zu vermitteln und zu vertiefen.

Die Lebenswirklichkeit der Hörenden wird auf der einen Seite intensiv über allgemeine und plakative Beispiele aus Gesellschaft und Gemeinde aufgegriffen. Hier finde ich schnell in die Thematik der Predigt hinein. Auf der anderen Seite

¹ SCHNELLE, UDO: Das Evangelium nach Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament Bd. 4, 5. neu bearb. Aufl., Leipzig 2016, 172.

führen diese plakativen und teilweise überzogenen Beispiele nicht in eine tiefere Analyse. Als Leser ist zwar meine Aufmerksamkeit gewonnen, aber ich fühle mich nicht weiter in das Thema mit hineingenommen.

Neben dem Thema der Polarisierung im Rahmen der Pandemie und den damit verbundenen Herausforderungen gegenseitiger Annahme, wären aus meiner Sicht mit Blick auf die Jahreslosung auch noch andere Lebenswirklichkeiten aufzurufen. Die Frage nach dem Kommen und Abgewiesen-Werden stellt sich etwa im Bereich der Migration. Eine Schwerpunktsetzung auf menschliche Entzweiung im Kontext der Pandemie ist zwar nachvollziehbar, die häufiger in der Predigt aufgerufene Figur des „Anderen“ lässt mich jedoch eher an diesen gesellschaftlichen Kontext denken. Hier böte der Text die Möglichkeit, über das dominierende Thema der Pandemie hinaus Perspektiven für zukünftige Handlungsfelder von Gemeinden aufzuzeigen.

4 Zur Person des Predigers

Die Person des Predigers kommt mir in seinen allgemeinen und plakativen Beispielen zunächst nicht besonders nahe. Das ändert sich, als der Prediger von seinem ersten Studium spricht. Dies kommt im Rahmen der von ihm eingeführten Inoculation Theory zur Sprache. Jetzt wird der Prediger beim Lesen vor meinem inneren Auge als Subjekt lebendig. Ich frage mich, was er wohl in seinem ersten Studium studiert hat, dass eine solche Theorie dort vorkam. Worin bestand sein zweites Studium? Beides bleibt unklar, bringt mich aber dennoch der Person des Predigers näher. Ich merke, dass ich gerne mehr über sein eigenes Erleben während der Corona-Pandemie oder in Gemeinden hören würde. Dies würde seine Beispiele für mich erden, sie greifbarer und weniger abstrakt machen.

Die im ersten Teil der Predigt gefühlte Distanz zum Prediger kann freilich immer auch an der schriftlichen Form der von mir rezipierten Predigt liegen. Im Zeitalter hybrider Predigt ist jedoch zu überlegen, wie sich durch Erzählungen und konkrete Beispiele, auch ohne körperliche Präsenz, eine gedankliche Nähe herstellen lässt. Diese recht neue Herausforderung wird in der Predigt noch nicht explizit aufgegriffen. Außer in der Begrüßung spiegelt sich die digitale Gruppe der Hörenden in der Predigt nicht explizit wider.

5 Inhaltliche und homiletische Beobachtungen

Die Predigt schlägt, ausgehend von der Zusage Jesu, einen sehr großen Bogen zu aktuellen Themen. Dabei greift sie verschiedene zeitgenössische Themen auf, welche zu unterschiedlichsten Polarisierungen führen. Dieser große Spannungsbogen ermöglicht es, sich mit den je eigenen Fragestellungen in die Predigt hineinzuhören. Gleichzeitig überfrachtet dieser Bogen die relativ kurze Predigt. Bis der Prediger zum Kern seiner Predigt und seinen spannenden Beobachtungen zur Perikope kommt, ist schon etwas mehr als die Hälfte der Predigt vorbei. Der

begrüßenswerte Wunsch, aktuelle Themen mit dem Bibeltext in Verbindung zu bringen, überdeckt so teilweise die wert- und heilvollen Zusagen der Predigt.

Auf dem Weg werden mehrere große Themen und Schlagworte aufgerufen. Ich höre die Frage nach dem „Anderen“ heraus, welche in Diskursen zu „othering“ auch in Teilen der Gesellschaft intensiv diskutiert wird. Vielleicht mit Blick auf den Exkurs in Udo Schnelles Kommentar zur Perikope² wird das Thema der Erwählung als zentrale Fragestellung aufgerufen und markiert, dann aber nicht weiter besprochen. So zeigt sich, wie reichhaltig die Anknüpfungspunkte zur Perikope der Jahreslosung sind, dabei entstehen jedoch einige lose Enden der Predigt.

Der Begriff der „inoculation theory“ ist neu für mich. Das weckt meine Neugierde und ich bin gespannt, was die Theorie zum Thema beiträgt. Während die Grundgedanken zur Theorie spannend sind und durchaus etwas zu den anderen Beobachtungen der Predigt beitragen, scheint mir der Bezug auf die Impfkampagne doch etwas bemüht. Ein Wortspiel, welches zunächst übersetzt und dann erklärt werden muss, verfängt eben nicht recht. Aus meiner Sicht wäre die Konzentration auf den Inhalt der Theorie in einer deutschsprachigen Predigt zweckdienlicher.

Der Schluss der Predigt versucht, die verschiedenen Themenstränge zusammenzubinden. Für mich ist das stimmig, aber auch notwendig. Die Predigt lässt in meinem Kopf ein paar offene Enden zurück, und es scheint mir sinnvoll, diese am Ende zusammenzufassen. Teilweise gelingt es, die Themen nochmals zu verbinden, während anderes aus meiner Sicht bis zum Ende unverbunden und offen bleibt. Die Verheißung am Schluss über die unterschiedlichen Themen zu stellen, gibt der Predigt einen auf Gnade und Verheißung fokussierten Zungenschlag.

6 Schlussgedanken

Als Hörer nehme ich ebenso viele interessante Themen und Anknüpfungspunkte zu aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen mit wie treffende Beobachtungen zur Jahreslosung.

Dabei bleibt bei mir der Eindruck, dass gerade zu Beginn der Predigt weniger teilweise mehr gewesen wäre. Weniger große – und dann doch nicht aufgegriffene – Schlagworte am Anfang hätten später Raum gegeben, die Perikope näher anzusehen. Aus meiner Sicht hätte die ganze Perikope, zumindest bis Vers 40 zu Wort kommen sollen. Das hätte mit dem zusätzlichen Aspekt des Glaubens in Vers 40 genug Inhalt für die Predigt gegeben.

Gleichzeitig bin ich als Hörer dankbar für die Predigt. Die Zusage Jesu in der Jahreslosung und die Verheißung Gottes für unser Leben standen im Mit-

² Vgl. a. a. O. 172 f.

telpunkt. Ich habe gespürt, wie der Prediger viel Mühe darauf verwendet hat, wichtige aktuelle Herausforderungen mit dem Bibeltext ins Gespräch zu bringen. Das hat mich angesprochen, an manchen Stellen getröstet und meinen Blick in eine gute Richtung gelenkt: hin auf Jesus und seine Zusage.

Prof. Dr. (UNISA) Matthias Ehmann (BFeG), Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49, 35716 Dietzhöhlztal; E-Mail: matthias.ehmann@the.feg.de

Rezensionen

HAMPEL, DIETER/KRUEGER, RICHARD/OERTEL, GERHARD: Der Auftrag bleibt. Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Erzhausen: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden 2021, kt., 550 S., ISBN 978-3-942001-82-3; € 25,-.

Ich bespreche die durchgesehene Neuauflage eines erstmals 2009 erschienen Werkes des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP). Auf rund 550 Seiten werden darin Geschichte, Selbstverständnis, Wesen und Organisation des Bundes in seiner Entwicklung nachgezeichnet. Der Band entstand ursprünglich im Auftrag des BFP-Präsidiums mit dem Hauptziel, „den Nachfolgenerationen der Pfingstbewegung ihre Wurzeln [zu] zeigen, Einsichten [zu] geben, Entwicklungen auf[z]uzeigen und Gottes Wege und sein Wirken mit der Pfingstbewegung deutlich [zu] machen“ (S. 13). Ferner soll das Buch als allgemeine Informationsquelle über Pfingstgemeinden – speziell aber jener des BFP – in Deutschland im Gesamtüberblick dienen (unter Zurückstellung ausführlicher Betrachtungen angeschlossener Werke und Arbeitsbereiche sowie zum Beispiel auch außenmissionarischer Tätigkeiten). Der Titel, „Der Auftrag bleibt“ wird anknüpfend an Apg 1,8 als zeitloses Programm an die Pfingstgemeinden verstanden. Als hauptverantwortliche Autoren fungieren Pastor Dieter Hampel, ehemaliger Vizepräsident des BFP, Pastor Richard Krüger, langjähriger Direktor des bundeseigenen Theologischen Seminars Beröa (heute Theologisches Seminar Erzhausen) sowie Pastor Gerhard Oertel, ehemaliger Bundessekretär des BFP. Der Band versteht sich als eigenständige Darstellung und verzichtet auf eine explizite Verortung im größeren Forschungsdiskurs.

Im ersten Hauptteil (Oertel) liegt eine einführende Darstellung verschiedener Gemeinden und Gruppen in und um den BFP, abgeschlossen durch einen Exkurs speziell zu den Gemeinden Berlins, vor. Es folgen im zweiten Hauptteil (Hampel) ausführlichere geschichtliche Abrisse der Gemeindeverbände innerhalb des BFP, namentlich der Volksmission entschiedener Christen (VMcC), der Elim-Bewegung sowie der Ecclesia-Gemeinden. Eine fokussierte Darstellung auf das innere sowie äußere Werden und Wachsen des BFP, abgeschlossen durch einen Anhang, in dem prägnant die theologischen Kernüberzeugungen des Bundes präsentiert werden (unter Zuarbeit des Theologischen Ausschusses des BFP), bietet der dritte Hauptteil (Oertel). Der vierte Hauptteil (Oertel) führt in Wesen, Struktur und Arbeitsbereiche des Bundes ein. Im fünften Hauptteil (Krüger) schließt der Band auf rund 60 Seiten mit einer Darstellung der Verbindungen und Verortung des BFP im größeren (frei)kirchlichen Kontext.

Die formulierten Kernanliegen des Bandes sind insgesamt gelungen. Interessierte Leserinnen und Leser finden die Ausführungen in zugleich sachlicher als auch lebendiger Schreibweise vor und werden so leicht eingänglich mithineingenommen in die häufig spannenden Entwicklungsphasen des BFP. Darin erweist sich das Buch zugleich – auch ohne den dezidierten Anspruch darauf – als wertvolle und reflektierte Ergänzung anderer Darstellungen, die aus derselben zeitgeschichtlichen Epoche über Entwicklungen der freikirchlichen Szene in Deutschland berichten. Ein Beispiel für die Arbeits- und Darstellungsweise (besonders ausgeprägt im zweiten Hauptteil): Die

Autobiographie Paula Gassners, Gründerin der Biblischen Glaubensgemeinde Stuttgart (heute Gospel Forum Stuttgart), deutet Konflikte mit der Volksmission entschiedener Christen um 1950, in die Gassner als Person maßgeblich eingebunden war, nur äußerst schemenhaft und verklärt an (vgl. Gassner, Paula [2007]: In des Töpfers Hand, überarbeitete Neuauflage, Stuttgart, S. 132 f.). Hier widmet „Der Auftrag bleibt“ einer umfangreichen Darstellung knapp zehn Seiten, worin der Konflikt unter Verweis und Nennung zahlreichen Archivmaterials anschaulich und verständlich wird. So soll die Fairness der Darstellung hervorgehoben werden, die auch die Not und Sichtweise Gassners berücksichtigt (unter Abdruck ihrer schriftlichen Stellungnahme über die Zeit ihrer Zusammenarbeit mit der VMeC und deren Aufkündigung) und schließlich auch die Versöhnung beider Parteien 1980 erwähnt.

Besonders gelungen ist der feingliedrige Aufriss des Bandes. Neben den genannten Stärken des Bandes wird das gezielte Forschungsvergnügen jedoch durch ein fehlendes Register (wenigstens zu Personennamen) geschmälert. Auch vermisst man ein zweites Vorwort zur Begründung der Neuauflage nach zwölf Jahren, ebenso wie ein Nachwort, eine Bestandsaufnahme oder einen aktualisierten Ausblick am Ende des Bandes (Wie stellt sich das Zueinander von Deutscher Evangelischer Allianz und BFP im Nachgang zur Kasseler Erklärung im Jahr 2021 dar [Teil E, 2.8], oder: Wie haben sich die Perspektiven des BFP in der Vereinigung der Evangelischen Freikirchen entwickelt [Teil E, 3.3]?). Der Untertitel des Bandes lautet immerhin „Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend“. Schon 2009 war der Bund nicht mehr nur auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, umso mehr gilt das für 2021. Übrigens: Auch auf dem erfrischend ansprechenden Neueinband findet sich kein Hinweis darauf, dass es sich bei dem Band überhaupt um eine Neuauflage handelt. Gerade jüngere Leserinnen und Leser, die an das Erscheinen der Erstauflage keine Erinnerungen haben, finden dies erst durch einen gezielten Blick ins Impressum oder am Ende des Vorworts heraus.

Die Neuauflage des Bandes ist somit an sich immer noch eine wertvolle Informationsquelle über den BFP, geschieht jedoch kommentarlos ohne Aktualisierung, wodurch sie leider etwas hinter ihren Bereicherungsmöglichkeiten für die unmittelbare Gegenwart zurückbleibt.

Pastor Mathias Nell, Theologische Akademie Stuttgart. Gospel Forum Stuttgart e. V., Jungthansstraße 7-9, 70569 Stuttgart-Feuerbach;
E-Mail: mnell@theologische-akademie-stuttgart.de

MARTINA KESSLER (Hg.): Religiösen Machtmissbrauch verhindern, Gießen: Brunnen 2021, kt., 256 S., ISBN 978-3-7655-2117-1; € 18,-.

Im Gefolge der großen gegenwärtigen Skandale um sexuellen Missbrauch in Kirchen (und vielen anderen Institutionen) und ihrer schleppenden Aufarbeitung ist immer wieder auch von geistlichem Missbrauch die Rede. Dazu gibt es mehrere Berichte und Studien aus dem Umfeld der römisch-katholischen Kirche. Freilich erscheint das Problem auch in anderen Kontexten. Der vorliegende Sammelband ist im Umfeld der Deutschen Evangelischen Allianz entstanden und will Machtmissbrauch im Kontext

christlicher Gemeinschaften entlarven und ihm durch Reflexion des Wesens und der Grenzen christlicher Leitung vorbeugen. Dabei wollen die Kapitel die von der Evangelischen Allianz erarbeitete Broschüre „... seid ein Vorbild der Herde: Prävention von religiösem Machtmissbrauch: Anregungen für den Umgang innerhalb christlicher Kirchen (vgl. https://www.ead.de/fileadmin/user_upload/EAD_Faltblatt_Clearingstelle_WEB.pdf) vertiefen und erweitern (vgl. auch den in diesem Zusammenhang erstellten Leitfaden zum Umgang mit religiösem Machtmissbrauch, https://www.ead.de/fileadmin/user_upload/211202-2_EADE-1019-Leitfaden_Online.pdf). Solcher Machtmissbrauch liegt vor, wenn „Menschen zu etwas gedrängt werden, was sie von sich aus nicht tun würden, und die drängende Person davon einen Vorteil hat. Dabei wird die persönliche Grenze des missbrauchten Menschen übertreten und verletzt. Dies hat zumeist sowohl emotionale als auch körperliche Folgen. Menschen werden mit geistlichen/religiösen Inhalten gedrängt, etwas zu tun oder zu lassen, weil es den Bedrängenden nutzt“ (S. 14).

In ihrer Einleitung „Macht und Machtmissbrauch“ (S. 13-22) skizziert Kessler den Zusammenhang zwischen Macht, Machtmissbrauch und Leitung in christlichen Organisationen und Gemeinschaften. Ohne gelegentlichen religiösen Machtmissbrauch zu bagatellisieren, liegt der Schwerpunkt des Bandes auf kontinuierlichem religiösem Machtmissbrauch, der sich durch eine strukturelle Verankerung auszeichnet (S. 15). Ziel ist es, die Grenze zwischen gutem Gebrauch von Macht und religiösem Missbrauch auszuloten. Als Unterform von religiösem Missbrauch wird der sogenannte spirituelle Missbrauch nur knapp erwähnt („Menschen werden mit ‚geistlichen‘ Argumenten zum Verzicht gezwungen [...] Wegen des Reiches Gottes wird die eigene Familie vernachlässigt, weil mit Idealen, Gebeten oder gar Abhängigkeiten manipuliert wurde“, S. 16).

Im ersten Teil, „Zwei Seiten einer Medaille“, geht es um die notwendige Mündigkeit des Glaubens in Kombination mit Gehorsam als christlicher Tugend: Tobias Faix, „Schutzfaktoren des Glaubens entwickeln – mit Mündigkeit und Resilienz Machtmissbrauch vorbeugen“ (S. 23-46) und Volker Kessler, „Gehorsam – eine Tugend?“ (S. 47-66).

Im Rest des Bändchens geht es nicht um Merkmale, Überwindung, Begleitung und Therapiemöglichkeiten und -erfahrungen bei und nach religiösem Machtmissbrauch, sondern – ganz im Gefolge des Titels *Machtmissbrauch verhindern* – um Fragen der Leitung im christlichen Kontext, die solchen Missbrauch verhindern sollen. Teil zwei gilt der These, dass eine *dienende Leitung* (ohne dass diese näher bestimmt wird; lediglich vereinzelte vage Hinweise, etwa S. 70: „Eine dienende Führungskraft möchte einem Ziel, einer Aufgabe, einer Organisation dienen“) einem Machtmissbrauch vorbeugen vermag: Angelika Marsch, „Dienende Leitung ist transparent“ (S. 69-90); Andreas Klotz, „Es wird offen kommuniziert“ (S. 91-115) und Martina Kessler, „Leitung darf kritisiert werden“ (S. 117-137).

Teil drei, „Leitung entwickelt sich und Mitarbeitende weiter“, gilt den Wirkungen und Möglichkeiten von Weiterentwicklung bei Leitung und Mitarbeitenden und besteht aus den folgenden Beiträgen: Florian Köpke, „Leitung bleibt lernbereit“ (S. 141-164); Rolf Gersdorf, „Leitung braucht fachliche und geistliche Begleitung“ (S. 165-185) und Hans-Günter Schmidts, „Leitung zwischen verantwortlichem Handeln und gefährlicher Einmischung – eine Gratwanderung“ (S. 187-206).

Der vierte Teil, „Die Gemeinde und ihre Leitung“, blickt auf das Thema in anderer Perspektive, denn auch von Seiten der Gemeindebasis kann es zu einer Umdrehung

von Machtverhältnissen und damit auch zu Machtmissbrauch kommen. Ansgar Hörsting schreibt zum Respekt vor vorhandener Leitung (S. 207-230; dabei muss auch der Einfluss von Menschen ohne offizielles Amt wahrgenommen werden, einflussreiche Menschen – etwa ehemalige Leiter, Geldgeber, geschickte Taktierer – müssen sich ihrer Verantwortung bewusst sein und sich entsprechend verhalten!). Heinrich Christian Rust schließt mit „Die da oben‘ lieben uns – wir lieben sie“ (S. 231-252).

Im Blick sind Fragen angemessener Leitung in christlichen Gemeinden und Werken – und das mit voller Berechtigung. Dass religiöser (und anderer) Machtmissbrauch auch in anderem Zusammenhang vorkommen kann (also nicht von Leiterinnen und Leitern oder nicht von Leiterinnen und Leitern *vor Ort* ausgeübt wird), ist nicht ausreichend im Blick. Hier wäre zu beleuchten, wie Leitung – wenn man diesem Fokus treu bleiben will – solche Strukturen und Beziehungen erkennen und gegebenenfalls unterbinden kann, ohne dabei selbst übergriffig zu werden. Auf biblische und theologiegeschichtliche Perspektiven wurde verzichtet. Zum Thema vgl. ferner I. TEMPELMANN, Geistlicher Missbrauch: Auswege aus frommer Gewalt, Wuppertal: SCM R.Brockhaus³2012.

Mit seiner Fokussierung auf den Zusammenhang zwischen religiösem Machtmissbrauch und Leitung ergänzt dieser Sammelband die auch im Kontext der Evangelischen Allianz und der evangelischen Freikirchen (und in anderen Kontexten so dringend benötigte) zu Recht an Fahrt aufnehmende, differenzierende Debatte der Missbrauchsthematik und eröffnet ein weites Feld für die praktische Theologie und Seelsorge. Dies ist ein wichtiges Buch für alle, die leiten und leiten wollen – und sich dabei der besonderen Verantwortung und der Grenzen christlicher Leitung bewusst werden und sie respektieren wollen.

Prof. Dr. Christoph Stenschke, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest und Department of Biblical and Ancient Studies, College of Human Sciences, University of South Africa, Pretoria, Südafrika; Bahnhofstraße 1, 51702 Bergneustadt;
E-Mail: stenschke@wiedenest.de

MÜLLER, ULRICH: Herzerweiterung für den Jona in mir (Edition Wortschatz), Cuxhaven: Neufeld Verlag 2022, kt., 200 S., ISBN 978-3-943362-79-4; € 16,-.

Ulrich Müller „schreibt Bibelkommentare für Menschen, die eigentlich keine lesen.“ Mit seinem Buch „Herzerweiterung für den Jona in mir“ legt er eine weitere Auslegung vor. 2022 im Self-Publishing-Angebot „Edition Wortschatz“ des Neufeld Verlags erschienen, erweitert der ehemalige EFG-Älteste und Benediktineroblate der Abtei Königsmünster das Spektrum der neueren populartheologischen Auslegungen¹ zum Zwölfprophetenbuch um einen eigenständigen Zugang. Er verfolgt dabei keinen wissenschaftlichen, sondern einen im weiteren Sinne erbaulich-gemeinethologischen

¹ Zuletzt erschienen: SEBASTIAN RINK: Wenn Gott reklamiert. Das große Schreien der Kleinen Propheten, Neukirchen-Vluyn 2021; TIMOTHY KELLER: Jona und der unverschämt barmherzige Gott, Gießen 2020.

Anspruch. Dem wird der genrebedingte Zugang dieser Rezension nicht vollständig gerecht.

Müllers Buch beginnt mit einer hilfreichen Darstellung der „Kernsätze“ des Buches (S. 7f.), die schnell in die Auslegungsrichtung und die theologische Welt des Autors einführt. Es folgt eine Übersicht der „Akteure der Jona-Geschichte“ (S. 9f.), die sogleich den narrativ-dramaturgischen Zugang zum Jonabuch erkennen lässt und dessen stilistische Sonderstellung als einzige Erzählung im Zwölfprophetenbuch gewinnbringend aufgreift. Nach einer kurzen Einleitung (S. 11-14) gliedert sich Müllers Buch anhand der vier Jona-Kapitel, bevor einige exegetische Notizen in einem Anhang (S. 155 ff.) das knapp 200 Seiten umfassende Buch beschließen.

„Gott geht das ziemlich gegen den Strich, wenn sich allzu selbstsichere Gläubige für ihre enge, ausgrenzende und verurteilende Art auf ihn berufen.“ (30) Mit diesem ersten der einleitenden „Kernsätze“ lassen sich Intention, Durchführung und Zielgruppe des Buches komprimiert erfassen. Hier ist die Motivation des Autors auf den Punkt gebracht, mit der Jonageschichte zu einer „Herzerweiterung“ einzuladen. Als Adressaten des Buches dürfen Menschen gelten, die ihren christlichen Glauben als exklusiven Besitz und Legitimation zur Be- und Abwertung anderer nutzen. Ihnen will der Autor zurufen, dass die Liebe Gottes über solche Abgrenzungen hinausgeht und größer ist als die engen Vorstellungen, die manche Tradition sich von ihr gemacht hat. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die Darstellung des „bisweilen unsympathischen Propheten“ (S. 71) als abschreckendes Beispiel und Negativfolie den Autor hin und wieder literarisch in die selbstgestellte Falle tappen lässt. Immer wieder reflektiert er jedoch seine lebensweltliche Selbstbetroffenheit und lädt zum Neudenken ein. Dennoch steht sein Urteil über den Propheten als einem in allen Belangen abschreckenden Beispiel fest. Eine Wahrnehmung der Schriftprophetie als Traumaliteratur hätte Müllers Jonabild womöglich etwas weniger eindeutig und dadurch nahbarer gemacht; seiner Zielgruppe kommt der Autor so aber sicher mehr entgegen. Der Untertitel des Buches („für den Jona in mir“) hätte einen etwas sensibleren Zugang erwarten lassen. Als bloß abschreckendes Beispiel bleibt die Prophetengestalt dem lesenden Ich zu häufig fern.

Der narrative Zugang zum Jonabuch, der sich in weiten Teilen des Buches in Form einer interpretierenden und aktualisierenden Nacherzählung niederschlägt, lässt dem Autor leider wenig hermeneutischen Spielraum, eine andere Perspektive einzunehmen. Zugleich besteht darin jedoch der große Wert des Buches, indem es theologische Brücken zu seinem wohl weitgehend bibelfundamentalistisch vorgestellten Lesepublikum schlägt. Müller lässt die Frage nach der Historizität der Geschichte weitgehend in der Schwebe, wenngleich er mit ihrer Möglichkeit rechnet und sie in seiner Auslegung voraussetzt. So wird die Geschichte vor allem aus ihrer narrativ-dramaturgischen Gestalt heraus verstanden. Der ergänzende Rückgriff auf eine historische Einordnung des Zwölfprophetenbuches als Traditions- und Verkündigungsliteratur hätte der Interpretation des Jona-Narrativs aus meiner Sicht manche Horizonterweiterung ermöglicht. So ist den gelegentlich eingestreuten historisch-exegetischen Passagen ein deutlich apologetisches und konservierendes Interesse anzumerken, das allerdings auf einfühlsame Weise unvertraute Leserinnen und Leser an historische Fragestellungen heranführt.

Der Autor legt das Jonabuch im Stil einer Homilie Vers für Vers aus und füllt das bekannte Narrativ mit Leben. Er fühlt sich in die Dramatik ein und bringt zur Spra-

che, was er zwischen den Zeilen vermutet. Dabei versucht er, so gut es geht, zwischen Rekonstruktion und übertragender Aktualisierung zu unterscheiden, indem er Abschnitte „zum Weiterdenken“ typografisch vom Fließtext absetzt. Das ermöglicht es den Lesenden, den gedanklichen Sprung zwischen Textwelt und Lebenswelt nachzuvollziehen. Diese Abgrenzung suggeriert jedoch zugleich das Missverständnis, als handle es sich bei der Wiedergabe der Jonageschichte um eine objektive Größe. Dass dem freilich nicht so ist und schon jede Nacherzählung ein subjektives Gepräge aufweist, muss heute als hermeneutischer Allgemeinplatz gelten.

Ulrich Müllers Buch ist Gesprächseinladung an eine bibelfundamentalistische Spielart des christlichen Glaubens. Ihr wünscht er eine „Herzweiterung“. Dass der „Jona in dir“ darin gelegentlich lauter klingt als der „Jona in mir“, mag als eindringliches Werben für eine evangelische Weite verstanden werden. Müller wirbt dafür, Gott zuerst vom Evangelium der göttlichen Liebe und Gnade her zu verstehen. Es ist bedauerlich, dass es ein solches Buch braucht – aber umso wichtiger, dass es ein solches gibt.

Pastor Sebastian Rink (BFeG), Wallenfelsstraße 27, 35649 Bischoffen;
E-Mail: mail@sebastianrink.de

MICHAEL NAUSNER: Eine Theologie der Teilhabe, Reutlinger Beiträge zur Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, kt. 332 S., ISBN 978-3-374-06238-6; € 52,-.

„Nichts ist lobenswerter als die Besorgnis, niemanden zu verletzen, indem man sich niemals irgendeiner Sache widersetzt; doch alles diesem Prinzip unterzuordnen heißt nur, sich ein nachdrückliches Denken zu verbieten.“
René Girard¹

„Der Mensch ist nur ganz [...] als Teilhabender“ (S. 31), auch und vor allem an Gottes eigenem Schöpfungswirken. „Unsere [...] Heiligung ist ein Aspekt eines kosmischen Heilshandelns, [der] Erneuerung der gesamten Schöpfung.“ (S. 130) In solchem Entwurf wirkt eine Position John Wesleys weiter, in der sich eine unentschiedene Frage der Reformationszeit wiederfindet: Welchen Anteil hat menschlicher Wille am Werk Gottes in der Welt?² Michael Nausner leitet seine Entfaltungen hierzu in 13 Kapiteln ausführlich ein. Letztere, in drei Teile sortiert, können „auch jeweils für sich verstanden werden“. So kommt etwa Kapitel 2 vom „Essen“ zum „Singen“, über „Resonanz“ zur „Weltanverwandlung“.

Wie einleitend erläutert, fließen einem prozess-philosophischen Geschichts-Paradigma nach A. N. Whitehead entlehnte theologische Interpretamente in die Themen

¹ „Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches“, in: KAMPER, DIETMAR/WULF, CHRISTOPH (Hg.), Das Heilige: seine Spur in der Moderne, Frankfurt a. M. 1987, 255.

² WEBER, OTTO: Grundlagen der Dogmatik, Bd. II, Neukirchen-Vluyn ⁷1987, 394 ff.

ein. Sie werden zum Amalgam mit einem politisch postkolonial befreiungstheologisch konnotierten öko-kritischen Rahmen „interkultureller Theologie“. Ihre „Relationalität“ als gemeinsames Strukturprinzip bedeutet: „Nur gemeinsam lässt sich Wahrheit erahnen“ (S. 79), welcher dennoch „ethische[r] Charakter“ eignet. (S. 89 ff.) Indem „Macht Gottes“ als „liebvolles Locken“ in „Schwachheit“, jedoch in der Ausdauer als Stärke des Prozesses skizziert wird, kritisiert der Autor sowohl platonische Gottesvorstellungen als auch eine Ausklammerung von Erfahrung aus der Hermeneutik, denn Erfahrung vermittelt Einsicht in eine schon bestehende Teilhabe, von der wir nur nichts wussten. (S. 151) Kapitel 6 plädiert für eine öffentliche Bedeutsamkeit der Theologie auf der Basis einer „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens“ helfend und dienend teilnehmenden Kirche. In Kapitel 7 konfrontiert Nausner mit John Wesleys Altersmeinung zu dessen adoleszenten Wandlungserlebnis „Aldersgate“. Der Autor erzählt dazu autobiografisch geistlich intime Momente des eigenen Frömmigkeitsweges im Fadenkreuz aus Alltag und Systematik. Lesende werden zur Reflexion eigener alltags-geistlicher Prozesse angeregt. Für mich ein Highlight: In Kapitel 8 reflektiert Nausner Abendmahl ökumenisch als Wurzelboden christlicher Ethik (S. 170), in Kapitel 10 Wirkungen christlichen Gesangs im Sinne einer Art sozialer Physik. Dabei dringt er in kulturtheoretische, politische, ja kosmische Aspekte ein. Er fokussiert im Rückgriff auf internationale Theologinnen und Theologen diejenige menschliche Haltung, deren Auswirkung in global aktuellen Aufgaben wie Gerechtigkeit, Migration, Inklusion, Ökologie u. a. Hoffnung macht: „ein Weltdenken, das ein immer wieder neues Verhandeln nicht-exklusiver Partizipation ermöglicht [...], verwandt mit einer Ökonomie der Gnade.“ (S. 42)

Nausners synthetisch inkludierende Methode führt zur Frage der Bedeutung von „Grenzen“, denen er hinsichtlich des Betens ebenso nachgeht (Kap. 9) wie hinsichtlich heutiger Migrationsströme (Kap. 12) oder indem er anhand biblischer Texte therapeutisch gesundheitliche Fragen als soziale Phänomene beleuchtet (Kap. 11). Im Bewusstsein solcher Spannweite denkt Nausner zu mehr als nur einem seiner Themen „Grenzen“ zu Kontakt- und „Verhandlungszonen“ unserer Identität um. So führt er Lesende weiter von Fragen der Migration zu Problemen kultureller Vielfalt. In ihnen geht es nicht um „religiöse Toleranz“ im engeren Sinn, denn Religionen sind nach Nausner vor allem Kernbereiche von Kulturen. Eine also nötige Polyphonie der Religionen verlangt beides: Andersgläubigen zuzuhören wie die eigene Identität zu vertiefen.

All das bietet Nausners Theologie der Teilhabe in variabler Diktion, zwischen an- und entspannend. Sympathisch, weil, gerade ‚fachlich‘ ungewöhnlich, oft im Ich-Stil, fordernd wie fördernd für Studierende und andere, die mit dem Kopf arbeiten, im leitenden wie im gemeindlich-operativen christlichen Leben.

Nausners weit gefächerten anregendem Ansatz sind auf jeden Fall viele Leser und Leserinnen und deren lebhafter Austausch zu wünschen. Eine übersetzende Einbindung gemeindlich vertrauterer theologischer bzw. biblischer Termini könnte in Seminaren, Workshops und in Bibelstunden beitragen, vor Ort zu interessieren. Eine Interpretation von Begriffen wie Welt und Gemeinde, Gemeinschaft, Glaube, Heiliger Geist, Sein in Christus, Eschatologie, Neuschöpfung, neue Welt, Gericht, Ewigkeit, Himmel, u. a. im Sinne des Ansatzes von Nausner kann helfen, aus dem Wortgottesdienst in den Bibelkreis zu locken.

Eine Vorklärung des Verständnisses von Teilhabe im semantischen Feld biblischer Verwandter dieses Leitbegriffs hätte gutgetan. Theologisch hält nicht erst der aktuelle

Krieg in der Ukraine die Frage offen, inwiefern das Neue Testament unter „Neuschöpfung“ (*kainä ktisis*, u. a. 2 Kor 5, 17; Offb 21, 1) sich auf den gegenwärtigen Äon, unsere Welt, bezieht und welches genaue Verständnis von Kosmos im Kontext aktiver Teilhabe tatsächlich Sinn macht.

Als ökumenisch offener, aber in trinitarisch praktisch-theologischen, weil biographisch relevanten Glaubensfragen entschiedener Baptist sehe ich zum Thema Taufe im Werk eine schmerzhaft Lücke, vgl. z. B.: Joh 13, 8; Röm 6, 4 und Kol 2, 12.

Nausners Polylog aber in internationaler Kommunikation zum Thema fasziniert. Ich empfehle daher sehr, seine Teilhabe persönlich und gemeinschaftlich zu entdecken.

Bernd Stummvoll, Pastor i. R., Dipl. Psych., Rathausstraße 16, 16727 Velten;
E-Mail: wedding@jesus.de

Uwe Swarat

Rechenschaft vom Glauben

Einführung in ein baptistisches Bekenntnis



**Ab Dezember
lieferbar!**

Die „Rechenschaft vom Glauben“ ist das Glaubensbekenntnis von drei Baptistenbünden (Deutschland, Österreich, Schweiz). Einzelne Abschnitte daraus sind kontrovers diskutiert worden, andere wurden bisher zu wenig beachtet. Diese Einführung erläutert den gesamten Text und stellt dessen Aussagen in ihren theologiegeschichtlichen Kontext.

**Paperback | 196 Seiten | 14,8 x 21 cm
Best.-Nr.: 639.160 | 14,95 €**

onckenverlag blessings 4 You

Blessings 4 you GmbH | Motorstraße 36 | 70499 Stuttgart | Tel. 0711-83000-0
Fax 0711-83000-50 | info@blessings4you.de | www.blessings4you.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 46. Jahrgang • 2022 • Heft 4 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kießkalt 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 Jahnel (Bochum), Prof. Dr. Christoph Schlupe (Reutlingen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

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

Redaktionsassistentz: 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. Kündigungs-
bestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

onckenverlag
blessings 4 You

SCM

Bundes-Verlag

Ab Dezember
lieferbar!

Die neue Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

27. Jahrgang 2022

Mit Beiträgen von Günter Thomas, Ralf Dzierwas,
Martin Rothkegel, Andrea Strübind, Thorsten Dietz,
Diethard Dahm, Paul S. Fiddes und anderen.



Gebunden

352 Seiten

ISBN 978-3-932027-27-7

Preis: 19,00 Euro

*Alle Preise zzgl. Versandkosten 4,50 €, ab 29 € versandkostenfrei.

blessings **4** You

Motorstraße 36 | 70499 Stuttgart | Tel 0711-83000-0 | Fax -50
info@blessings4you.de | www.blessings4you.de

