



Erneuerung & Gestaltung

Eine exegetische Untersuchung von 2 Kor 4,16 und Kol 3,9b-10 in Verbindung zur Theologie Dietrich Bonhoeffers

Oliver Leiser

Autor: Oliver Leiser
Art: Abschlussarbeit
Version: -
Datum Erstellung: August 2011
Seiten: 67 (inkl. Deckblatt)
Copyright: IGW International

Adresse IGW

IGW International
Josefstrasse 206
CH - 8005 Zürich
Tel. 0041 (0) 44 272 48 08
Fax. 0041 (0) 44 271 63 60
info@igw.edu
www.igw.edu

Rechtliches

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) ist urheberrechtliche Eigentümerin dieses Dokumentes. Der Inhalt dieses Dokumentes ist ausschliesslich für den privaten Gebrauch und die Verwendung im kirchlichen profitlosen Kontext bestimmt. Falls dieses Dokument für einen anderen (z.B. gewerblichen) Zweck benützt werden soll, benötigen Sie die vorherige, ausdrückliche und schriftliche Zustimmung von IGW und dem Autor.



Vorwort für Abschlussarbeiten

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

IGW International ist mit weit über 300 Studierenden die grösste evangelikale Ausbildungsinstitution im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen, Karlsruhe, Chemnitz und in Braunschweig. In Österreich unterstützt IGW den Aufbau der Akademie für Theologie und Gemeindebau AThG.

Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir eine 2-jährige Weiterbildung zum Thema Gemeindeerneuerung, Turnaround an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu oder auf www.de.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (<http://www.igw.edu/downloads>). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor IGW International; info@igw.edu

ERNEUERUNG & GESTALTUNG

Eine exegetische Untersuchung von 2 Kor 4,16 und Kol 3,9b-10
in Verbindung zur Theologie Dietrich Bonhoeffers

OLIVER LEISER
Bachelor of Theology
in systematischer Theologie
August 2011



IGW International, Zürich

Fachmentor: Daniel von Orelli
Studienleiter: Kurt Stehlin

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
2. ERNEUERN BEI PAULUS	2
2.1 Exegese zu 2 Kor 4,16	2
2.1.1 <i>Textfindung</i>	2
2.1.2 <i>Ursprüngliche Kommunikationssituation</i>	4
2.1.3 <i>Kontexteinbindung</i>	6
2.1.4 <i>Gattung und Form</i>	8
2.1.5 <i>Auslegung von 2 Kor 4,16</i>	8
2.2 Exegese zu Kol 3,9b-10	15
2.2.1 <i>Textfindung</i>	15
2.2.2 <i>Ursprüngliche Kommunikationssituation</i>	17
2.2.3 <i>Kontexteinbindung</i>	21
2.2.4 <i>Gattung und Form</i>	22
2.2.5 <i>Auslegung von Kol 3,9b-10</i>	22
2.3 Schlussfolgerungen aus den Exegesen.....	32
3. ERNEUERUNG BEI BONHOEFFER	33
3.1 Biographische Skizze von Dietrich Bonhoeffer.....	33
3.2 Erneuerung in den Werken Bonhoeffers.....	35
3.2.1 <i>Sanctorum Communio</i>	35
3.2.2 <i>Akt und Sein</i>	37
3.2.3 <i>Schöpfung und Fall</i>	39
3.2.4 <i>Nachfolge</i>	41
3.2.5 <i>Gemeinsames Leben</i>	45
3.2.6 <i>Ethik</i>	47

4. THESEN UND SCHLUSSWORT	53
4.1 Thesen zur Erneuerung des Menschen.....	53
4.1.1 <i>Die Erneuerung steht nicht in der Verfügung des Menschen.....</i>	53
4.1.2 <i>Die Erneuerung orientiert sich an Christus</i>	53
4.1.3 <i>Die Erneuerung führt den Menschen in die Freiheit.....</i>	53
4.1.4 <i>Der erneuerte Mensch fragt nach Gottes Versöhnung</i>	54
4.1.5 <i>Die Erneuerung nimmt den Menschen aus der Isolation.....</i>	54
4.2 Schlusswort	55
BIBLIOGRAPHIE.....	56
Exegesen	56
<i>Dogmatik.....</i>	56
<i>Einleitungen</i>	56
<i>Kommentare zum 2. Korintherbrief.....</i>	57
<i>Kommentare zum Kolosserbrief</i>	57
<i>Wörterbücher.....</i>	58
Bonhoeffer.....	59
<i>Schriften von Bonhoeffer</i>	59
<i>Schriften über Bonhoeffer.....</i>	60
Weiteres.....	60

1. EINLEITUNG

„Wie können wir heutzutage christliche Gemeinschaft leben?“ Diese Frage beschäftigte uns, als wir vor fünf Jahren zu sechst eine Wohngemeinschaft gründeten. Es war unser Ziel eine tragende Gemeinschaft zu bilden. Eine Bibelstelle, die uns von Beginn weg als Essensgebet begleitete, war Kol 3,12f: „Darum, als Geliebte Gottes, seine Auserwählten und Heiligen, zieht nun an: herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld. Ertragt einander und vergebt euch untereinander, wenn einer gegen den anderen zu klagen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr.“ Diese Verse wurden zur Grundlage unserer Wohngemeinschaft. Es wurde mir mit der Zeit jedoch bewusst, dass nicht hier der eigentliche Ansetzungspunkt bei Paulus liegt. Das „darum“ zeigt an, dass die Aufforderung begründet ist und zwar darin begründet, was in Kol 3,10 steht: als Nachfolger Christi werden wir erneuert. Was Paulus von den Christen in Kolossä fordert, ist die daraus folgende Auswirkung dieser Erneuerung im konkreten Lebensvollzug.

Paulus gebraucht Begriffe der Erneuerung nicht sehr häufig: zweimal das Verb ἀνακαινόω (2 Kor 4,16; Kol 3,10), zweimal das entsprechende Nomen ἀνακαινώσις (Röm 12,2; Tit 3,5) und einmal das Verb ἀνανεώω (Eph 4,23). Bei einem erstmaligen Durchlesen dieser Stellen fällt auf, dass die Erneuerung des Menschen jeweils im Zusammenhang mit dessen Handlungen steht. Der erneuerte Mensch scheint zu erneuertem Handeln befähigt zu werden.

In dieser Arbeit untersuche ich diese Erneuerung des Menschen und möchte herausfinden, wie sich die Erneuerung auf das Handeln des Menschen auswirkt. Ist es möglich, die Erneuerung als Grundlage einer christlichen Ethik zu verstehen? Woran zeigt sich die Erneuerung des Menschen? Dazu werde ich zunächst die beiden Stellen exegetisch betrachten, in welchen Paulus das Verb ἀνακαινόω gebraucht: 2 Kor 4,16 und Kol 3,9b-10. Die Schlussfolgerungen dieser Exegesen werde ich als Thesen formulieren und anschliessend in den Schriften Dietrich Bonhoeffers überprüfen, ob diese Thesen dort ihren Niederschlag finden. Damit will ich die Relevanz der Erneuerung für die Theologie ausarbeiten und die oben gestellten Fragen zu beantworten versuchen.

Dass meine Wahl für diese Ausarbeitung auf Bonhoeffer gefallen ist, hat folgende Gründe: Mir gefällt, dass Bonhoeffer nicht von einem fixen theologischen System ausgeht, sondern von seinen Beobachtungen: von der Bibel, seiner Zeit und seinen Erfahrungen und Erlebnissen; sein Hauptwerk ist die Ethik, was für diese Arbeit bedeutsam ist; und nicht zuletzt findet sich mit seinen Erfahrungen im Seminar in Finkenwalde eine Verbindung zu meinem Erleben in der Wohngemeinschaft. Bei seinen Büchern werde ich mich auf diejenigen Schriften beschränken, die von ihm selber zusammengestellt und veröffentlicht wurden oder zumindest zur Veröffentlichung gedacht waren. Die bekannten posthum zusammengestellten Sammlungen *Fragmente aus Tegel* und *Widerstand und Ergebung* werden in dieser Arbeit deshalb nicht berücksichtigt, ohne dass dabei ihr Wert in Frage gestellt würde.

2. ERNEUERN BEI PAULUS

2.1 Exegese zu 2 Kor 4,16

2.1.1 Textfindung

Bevor ich mich dem Text nähere, muss zunächst die Wortwahl genauer betrachtet werden, um einen deutschen Arbeitstext zu definieren. Dazu habe ich einige deutsche Übersetzungen unter den griechischen Text von Nestle-Aland gelistet und mit Farben verschiedene Satzbausteine eingefärbt, um den Vergleich zu erleichtern:

Bibelübersetzung	2 Kor 4,16
Novum Testamentum Graece	Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα.
Revidierte Elberfelder	Deshalb ermatten wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert.
Luther 1984	Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.
Neue Genfer	Das sind also die Gründe, weshalb wir uns nicht entmutigen lassen. Mögen auch die Kräfte unseres äußeren Menschen aufgerieben werden – unser innerer Mensch wird Tag für Tag erneuert.
Zürcher	Darum verzagen wir nicht: Wenn auch unser äußerer Mensch verbraucht wird, so wird doch unser innerer Mensch Tag für Tag erneuert.
Einheitsübersetzung	Darum werden wir nicht müde; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert.
Schlachter 2000	Darum lassen wir uns nicht entmutigen; sondern wenn auch unser äußerer Mensch zugrundegeht, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert.
Gute Nachricht	Darum verliere ich nicht den Mut. Die Lebenskräfte, die ich von Natur aus habe, werden aufgerieben; aber das Leben, das Gott mir schenkt, erneuert sich jeden Tag.
Hoffnung für alle	Darum geben wir nicht auf. Wenn auch unsere körperlichen Kräfte aufgezehrt werden, wird doch das Leben, das Gott uns schenkt, von Tag zu Tag erneuert.

Bevor wir auf die Unterschiede in der Wortwahl eingehen, müssen wir uns jedoch mit der Syntax beschäftigen. Sowohl Buchegger (2003:89) wie auch Schmeller (2010:280) sprechen davon, dass diesem Vers eine *Gelenkstellung* im Abschnitt zukommt, indem er das Bisherige zusammenfasst und auf das Folgende hinleitet. Paulus erreicht dies durch die Konjunktionen διὸ und ἀλλά. Das διὸ

muss deshalb auf das Bisherige verweisen und nicht etwa auf den zweiten Teil des Verses, wie dies in der Zürcher Bibel durch die Satzzeichen suggeriert wird. Worauf sich Paulus genau bezieht, werden wir in der detaillierten Auslegung genauer untersuchen. Durch das ἀλλά wiederum zeigte Paulus, dass nun ein neuer Gedankengang folgt, der bis zu 2 Kor 4,18 oder auch 2 Kor 5,5 reicht, wie wir weiter unten noch sehen werden. Hätte Paulus im Vers 16b eine Erläuterung zum Vers 16a beschreiben wollen, hätte er wohl die Konjunktion γάρ gewählt. Diese taucht jedoch, wie wir noch sehen werden, erst in Vers 17 und den darauffolgenden Versen auf.

Nachdem nun die Syntax geklärt ist, kann ich auf die Unterschiede in der Wortwahl eingehen, insbesondere bei den Verben:

ἐγκακοῦμεν: 1. Person Plural, Präsens, Indikativ, Aktiv von ἐγκακέω

→ Das Verb ἐγκακέω hat die Grundbedeutung *müde werden, verzagen, mutlos werden* (Kassühlke 2001:52), wobei der Schwerpunkt hier aufgrund der vorhergehenden Verse nicht auf dem körperlichen, sondern auf dem innerlichen Aspekt liegt. Aus diesem Grund übersetze ich mit *wir verzagen nicht*.

ὁ ἕξω/ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος

→ Der deutsche Arbeitstext für diese Exegese sollte möglichst nahe an der griechischen Grundlage stehen und nicht schon interpretiert sein. Die Auslegung folgt ja in der Exegese. Deshalb übernehme ich nicht Formulierungen, wie sie in der NGÜ, der GN oder der HFA gebraucht werden und übersetze mit *unser äusserer/innerer Mensch*.

διαφθείρεται: 3. Person Singular, Präsens, Indikativ, Passiv von διαφθείρω

→ Das Verb διαφθείρω hat die Grundbedeutung *zerstören, vernichten, verderben* (Kassühlke 2001:46) und betont im Passiv die Vergänglichkeit des Menschen (Harder 1970:104). Der durative Aspekt des Präsens kommt dabei am stärksten in der Wendung *wird aufgerieben* zum Ausdruck, wie ihn die Elb gebraucht.

ἀνακαινοῦται: 3. Person Singular, Präsens, Indikativ, Passiv von ἀνακαινόω

→ Das Verb ἀνακαινόω ist der Brennpunkt dieser Arbeit. Die Grundbedeutung lautet *erneuern, wiederherstellen* (Kassühlke 2001:12) und wird hier im Passiv mit *wird erneuert* übersetzt.

Somit lautet die deutsche Arbeitsübersetzung für die Exegese wie folgt:

2 Kor 4,16: *Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert.*

2.1.2 Ursprüngliche Kommunikationssituation

2.1.2.1 Verfasser

Im Präskript des Briefes (2 Kor 1,1f) nennt sich der Verfasser selbst „Paulus, Apostel Christi Jesu“. Diese paulinische Verfasserschaft des 2 Kor wird von keinem Kommentator bestritten (Schnelle 2002:94; de Boor 1972:17). Obwohl im Präskript auch Timotheus erwähnt wird, kann dieser kaum als gleichberechtigter Mitverfasser neben Paulus gelten. Zum einen wird Timotheus nicht wie Paulus als Apostel, sondern als „Bruder der Gemeinde“ (2 Kor 1,1: „ὁ ἀδελφός, τῆ ἐκκλησίᾳ“) vorgestellt und zum anderen ist die häufige Verwendung der 1. Person Singular im 2 Kor ab 1,13 hervorstechend.¹ Somit können wir Paulus als Hauptverfasser bezeichnen, der mit der Erwähnung des Timotheus seine Stellung als Apostel weiter festigen will².

2.1.2.2 Empfänger

Der 2 Kor ist an die „Gemeinde Gottes, die in Korinth ist“ und an „alle Heiligen in ganz Achaia“³ (1,1) gerichtet. Mit Achaia könnte entweder die entsprechende römische Provinz gemeint sein, die neben der Peloponnes auch Mittelgriechenland umfasste, oder sich nach volksüblichem Gebrauch auf die Landschaft Achaia im Nordwesten der Peloponnes beziehen (Prümm 1967:5). Dies ist jedoch unwahrscheinlich, da Korinth selber nicht zu dieser Landschaft Achaia gehörte und Paulus innerhalb Griechenlands nur zwischen Achaia und Makedonien unterschied (2 Kor 1,16; 2,13), was den römischen Provinzen entsprach (Schmeller 2010:54).

Korinth wurde, nachdem es 146 v. Chr. zerstört worden war, 44 v. Chr. von Cäsar als römische Kolonie für Veteranen neu gegründet und war seit 27 v. Chr. Hauptstadt der Provinz Achaia. Durch seine Lage gelang Korinth schnell in den Rang eines wirtschaftlichen Zentrums (Mack 2000:173). Um 50 n. Chr. gründete Paulus auf seiner zweiten Missionsreise in Korinth eine Gemeinde (Schnelle 2002:76). Die Gemeinde bestand hauptsächlich aus Heidenchristen (:77), später kam sie teilweise unter den Einfluss von Judenchristen und hellenistischer Schwärmer (Hörster 1998:191ff).

2.1.2.3 Abfassungszeit

Um die Abfassungszeit des 2 Kor eingrenzen zu können, müssen wir die Berührungspunkte zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth genauer anschauen. Die beiden Korintherbriefe des

¹ Insgesamt stehen im 2 Kor 276 Wir-Formen 228 Ich-Formen gegenüber, wobei die Wir-Formen nicht immer alleine die Verfasser meint, sondern teilweise alle Christen umfasst.

² Timotheus ist den Christen in Korinth bekannt. Er war Mitgründer der Gemeinde (Apg 18,5) und hatte sie auch danach besucht (1 Kor 4,17). Da Timotheus die Stellung des Paulus als Apostel anerkennt, sollte dies auch durch die Korinthern geschehen (Schmeller 2010:53).

³ 2 Kor 1,1b: „τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔση ἐν Κορίνθῳ, σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ“

Neuen Testaments müssen zwischen den beiden in der Apostelgeschichte beschriebenen Besuchen abgefasst worden sein (Apg 18,1-17; 20,2f). Im 2 Kor bezeichnete Paulus jedoch letzteren als dritten Besuch (2 Kor 12,14; 13,1), es muss also noch ein weiterer Besuch stattgefunden haben, wohl während der zwei Jahre, in welchen Paulus auf seiner dritten Missionsreise in Ephesus tätig war (Apg 19,10). Nach diesem Besuch, bei dem es in der Gemeinde um Paulus zu einem Eklat gekommen (2 Kor 2,5-11) und Paulus überstürzt abgereist war, verfasste Paulus den sogenannten „Tränenbrief“ (2 Kor 7,5-9), welchen er durch Titus überbringen liess. Paulus, der währenddessen nach Mazedonien gereist war (2 Kor 2,12f), traf dort auf Titus, der ihm gute Nachrichten von der Gemeinde in Korinth überbrachte, worauf Paulus den 2 Kor als Vorbereitungsbrief für den bevorstehenden Besuch schrieb (Klauck 1994:6). Anhand der beschriebenen Ereignisse können wir die Jahre 54 oder 55 n. Chr. als wahrscheinliche Abfassungszeit annehmen (Schnelle 2002:95; Carson & Moo 2005:448; de Boor 1972:18).

2.1.2.4 Abfassungsort

Nach 2 Kor 7,5f traf Paulus in Mazedonien mit Titus zusammen. Anhand der von Titus überbrachten Nachrichten aus Korinth plante Paulus anschliessend seinen nächsten Besuch, welchen er mit diesem Brief, dem 2 Kor ankündigte. Deshalb können wir Mazedonien als Abfassungsort annehmen (Schnelle 2002:95; Carson & Moo 2005:448).

2.1.2.5 Zweck

Paulus verfolgte mit dem Brief drei Hauptzwecke:

- Er bereitete seinen anstehenden Besuch vor und verteidigte seine Entscheidung, die Gemeinde in Korinth nicht früher besucht zu haben, was seine ursprüngliche Absicht gewesen war (2 Kor 1,12-24; 12,14; 13,1). Dadurch wollte er die Verbundenheit zwischen der Gemeinde und ihm festigen (Wolff 1989:6).
- Er verteidigte seinen Aposteldienst gegenüber Vorwürfen aus der Gemeinde. Obwohl Titus gute Nachrichten aus Korinth brachte, waren doch noch nicht alle Vorwürfe gegenüber Paulus vom Tisch und weiterhin eine grosse Opposition gegenüber dem Gemeindegründer vorhanden. Diese Gegner und deren Vorwürfe, mit dem sich der grösste Teil des Briefes befasst, werden in den Kommentaren unterschiedlich charakterisiert. Zum einen waren sie am jüdischen Gesetz interessiert, was sich insbesondere in der absoluten Trennung zwischen dem alten und dem neuen Bund im dritten Kapitel zeigt, auf der anderen Seite prangerte Paulus jedoch auch Ansichten an, die später der Gnosis zugerechnet wurden, so zum Beispiel die Hervorhebung einer „geistlichen“ Nachfolge gegenüber einer „fleischlichen“ (vgl. 2 Kor 5,15f). Es dürften somit in der Gemeinde von Korinth sowohl hellenistische, wie auch judaistische Gruppierungen tätig gewesen sein, die zwar wohl nicht grundsätzlich gemeinsamer Meinung waren, aber doch in Paulus einen gemeinsamen Stein des Anstosses fanden (de Boor 1972:15f). Paulus musste sich in diesem Brief

gegenüber beiden Gruppierungen verteidigen, was auch die Spannweite der verschiedenen Argumente erklärt.

- Er forderte die Gemeinde dazu auf, sich an der Sammlung für die verarmte Gemeinde in Jerusalem zu beteiligen (2 Kor 8f).

2.1.3 Kontexteinbindung

2.1.3.1 Einheitlichkeit des Briefes

Die Einheitlichkeit des 2 Kor ist sehr umstritten. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird die These vertreten, dass der Brief aus mehreren Brieffragmenten nachträglich zusammengesetzt wurde (Schnelle 2007:96). So wurde der Brief in bis zu sieben Teile aufgesplittert (Wolff 1989:1). Anhand des deutlichen Unterschiedes im Tonfall unterteilen ihn heutzutage die meisten Exegeten in zwei Briefe, 2 Kor 1-9 und 2 Kor 10-13 (Schnelle 2007:108). Es gibt jedoch durchaus Argumente und Erklärungen, die für die Einheitlichkeit des ganzen Briefes sprechen. So ist der Brief von Beginn weg als literarische Einheit behandelt und überliefert worden (Wolff 1989:3) und ist durchaus ein Bezug zwischen den vorderen und den hinteren Kapiteln vorhanden (Prümm 1967:548f; Schmeller 2010:37), was durch die Verfechter der Teilungshypothese zu wenig berücksichtigt wird. Die These, dass es sich bei 2 Kor 2,14-7,4 um einen späteren Einschub handelt, wird nicht mehr vertreten (Schnelle 2007:98f). Somit kann zumindest der Abschnitt, in dem sich 2 Kor 4,16 befindet, vorbehaltlos als ursprünglicher Teil des 2 Kor gelten.

2.1.3.2 Einbettung im Briefkontext

Der Brief kann in fünf Hauptteile aufgegliedert werden: Briefanfang, Der Aposteldienst, Die Kollektenaufrufe, Die Auseinandersetzung mit den Gegnern, Briefschluss.

Beim Briefanfang stellt sich die Frage, wo denn der eigentliche Briefkorpus beginnt: Umfasst der Briefanfang nur Präskript und Proömium oder auch die Rückblicke auf den Besuch des Paulus in Korinth und dessen Reisepläne? Den besten Eindruck habe ich, wenn ich 2 Kor 12-17 als Abschluss der Rückblicke und Überleitung zum ersten Hauptthema und 2 Kor 3,1 als eigentlichen Beginn des Briefkorpus betrachte.

Auch beim Briefschluss muss diese Frage gestellt werden. Ich sehe 2 Kor 12,19-13,10 nicht als Pendant zu den Rückblicken, obwohl Paulus auf den bevorstehenden Besuch zu sprechen kommt, sondern als zusammenfassenden Abschluss des Briefkorpus. Somit umfasst der Briefschluss nur die letzten drei Verse.

Dies führt uns zu folgender Einteilung des Briefes:

I	Briefanfang	1,1-2,17
	1. Präskript	1,1-2
	2. Proömium	1,3-11
	3. Rückblicke	1,12-2,11
	4. Überleitung	2,12-17
II	Der Aposteldienst	3,1-7,16
	1. Die Herrlichkeit des neuen Bundes	3,1-4,6
	2. Das verborgene neue Leben	4,7-5,10
	3. Der Dienst der Versöhnung	5,11-6,10
	4. Aussöhnung mit den Korinthern	6,11-7,16
III	Kollektenaufruf	8,1-9,15
	1. Die Kollekte für Jerusalem	8,1-24
	2. Der Segen der Kollekte	9,1-15
IV	Die Auseinandersetzung mit den Gegnern	10,1-13,10
	1. Die Vorwürfe der Gegner	10,1-11
	2. Die Massstäbe des Apostels	10,12-18
	3. Der selbstlose Dienst des Apostels	11,1-15
	4. Die Narrenrede	11,16-12,13
	5. Apostolische Parusie	12,14-13,10
V	Briefschluss	13,11-13

2.1.3.3 Funktion im Abschnittskontext

2 Kor 4,16 befindet sich im ersten Hauptteil des Briefkorpus, in welchem Paulus den Korinthern seinen Dienst als Apostels darlegt. Zunächst hat er ihnen die Herrlichkeit des neuen Bundes beschrieben. In diesem Abschnitt nun beschreibt Paulus, wie das neue Leben, das aus dem neuen Bund resultiert, momentan noch verborgen ist. Dieser Abschnitt ist in drei Perikopen unterteilt:

1. Der Schatz in tönernen Gefässen 4,7-15
Im vorhergehenden Abschnitt hatte Paulus die überragende Herrlichkeit des neuen Bundes vor Augen geführt, die die neue Realität des Christseins ausmacht. Nun beschreibt er jedoch, dass dies nichts ist, das sich in dieser Welt auszeichnen würde. Viel mehr zeigt er anhand seiner Erfahrungen auf, dass das Leben in der Nachfolge weitgehend aus Leiden und Sterben besteht (Schmeller 2010:251). Nur dadurch wird ersichtlich, dass die Kraft aus Gott kommt und nicht aus den Menschen.
2. Vergängliches und Unvergängliches 4,16-18
Während Paulus vorher hauptsächlich von seinem Erleben ausging, verallgemeinert er nun

die beiden Aspekte *Leben des Menschen* und *Kraft Gottes* auf das Sein des Christen an sich (Schmeller 2010:270) und deckt die Ambivalenz dieses Seins auf. Paulus führt dies mit drei Antithesen durch, in denen er einerseits aufzeigt, was *ist* und was *sein wird* und andererseits was *sichtbar* und was *unsichtbar* ist.

3. Die Bedeutung der Zukunft des Apostels auf seinen Dienst 5,1-10
Paulus richtet den Blick nun auf die Zukunft. Er zeigt die Folge dieses ambivalenten Seins, in dem sowohl Vergehendes als auch Bestehendes vorhanden ist. Damit macht er deutlich, worauf er seine Hoffnung richtet, auch wenn sie zurzeit noch nicht sichtbar ist (Schmeller 2010:283).

2.1.4 Gattung und Form

Auch wenn Paulus den 2 Kor neben der Gemeinde in Korinth auch an „alle Heiligen, die in ganz Achaia sind“ (2 Kor 1,1) adressiert, so ist der Brief sicherlich zunächst als Gemeindebrief zu verstehen. Die Angesprochenen ausserhalb der Gemeinde Korinths können dann als erweiterte Zuhörer gedacht werden. Die Anliegen, die Paulus im Brief schreibt, sind jedoch zu konkret auf die Situation in Korinth bezogen, als dass der Fokus nicht primär auf die Gemeinde in Korinth gerichtet werden sollte. Auch vom Aufbau her spricht nichts gegen einen echten Brief, ist doch mit dem Präskript (2 Kor 1,1f), dem Proömium (1,3-11), dem Gruss (13,12) und dem Segenswunsch (13,13) das gesamte Briefformular enthalten

Als Stilform ist in 2 Kor 4,16 zunächst die *Antithese* sichtbar, welche durch die Wortfolge οὐκ..., ἀλλά [nicht..., sondern] gebildet wird. Ob es sich bei den beiden Passivformen διαφθείρεται [wird aufgerieben] und ἀνακαινοῦται [wird erneuert] jeweils um einen *passivum divinum* handelt, da kein Akteur genannt wird, wird sich in der Auslegung selbst zeigen müssen.

2.1.5 Auslegung von 2 Kor 4,16

2 Kor 4,16: *Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äussere Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Tag für Tag erneuert.*

2.1.5.1 Darum – Die Gelenkfunktion des Verses

Paulus beginnt den Vers mit einem *ἰδὲ*, 'daher, darum'. Er leitet damit einen Konsekutivsatz ein, der sich auf das Vorangehende bezieht. Die Frage ist nun, worauf genau sich 2 Kor 4,16 bezieht. Dazu bieten sich drei Erklärungen an:

1. Der Vers bezieht sich auf die direkt vorangehende Argumentation, also auf 2 Kor 4,13-15. In diesen Versen hat Paulus drei Gründe genannt, weshalb er nicht zu verzagen braucht:

- die Übereinstimmung mit der Schrift (V. 13)
 - das Bewusstsein der zukünftigen Auferweckung (V. 14)
 - der überfließende Dank wegen seinem Dienst (V. 15) (Schmeller 2010:273)
2. Der Vers bezieht sich auf die von Paulus gemachten Erfahrungen, die er in 2 Kor 4,8-12 beschrieben hat. Paulus erfährt, wie nicht nur das Sterben Christi, sondern auch dessen Leben in ihm wirkt (Klauck 1994:46).
 3. Mit dem Ausdruck „verzagen wir nicht“ bezieht sich Paulus auf 2 Kor 4,1 (Buchegger 2003:111f⁴). Dort schreibt er: „*Darum*, da wir ja diesen Dienst haben, weil wir ja Erbarmen gefunden haben, *verzagen wir nicht*.“ [Hervorhebung O. L.] Paulus hat sich hier auf den vorhergehenden Vers 2 Kor 3,18 bezogen, in welchem er die Bedeutung der Herrlichkeit Christi beschrieben hat, welche uns durch den Geist in das Bild Christi mitverwandelt [*μετα-μορφώω*].

Es wäre nun sicher falsch, diese drei Erklärungen gegeneinander abwägen zu wollen. Vielmehr scheint hier ein Sowohl-als-auch vorzuliegen, da alle drei Punkte erklären und sich darin gegenseitig ergänzen, weshalb Paulus nicht zu verzagen braucht. 2 Kor 4,16 fasst also den ganzen Abschnitt seit 2 Kor 4,7 zusammen und darüber hinaus auch noch den vorhergehenden Abschnitt, da 2 Kor 3,18 ohne Zweifel als dessen Schlüsselvers gelten kann.

2 Kor 4,16 kommt jedoch nicht nur eine zusammenfassende Funktion zu, sondern auch eine vorausschauende. Er ist, was Gruber einen *Gelenkvers* nennt (Buchegger 2003:89). Diese Funktion wird sichtbar, wenn wir auf die nachfolgenden Sätze schauen. Die nächsten fünf Sätze, bis 2 Kor 5,4, beginnen allesamt mit einer Wendung, die ein *γάρ* [denn] enthält (:88; Prümm 1967:256). Das in 2 Kor 4,16 Beschriebene ist nicht nur die Folge des vorher Gesagten, sondern auch die Begründung für das Nachfolgende. Wie ein Gelenk die Verbindung zwischen zwei Knochen herstellt, ermöglicht er, dass die Verknüpfung dieser beiden Teile hergestellt werden kann.

2.1.5.2 *Wir verzagen nicht* – Zuversicht trotz widriger Umstände

Wir müssen nun aber anschauen, inwiefern dieser Vers das Vorherige zusammenfasst. Paulus verneint die Aussage, dass er verzage. Wie beschrieben enthält das Verb *ἐγκακέω* hier die Bedeutung des ‚inneren Verzagens‘ und weniger des ‚äusseren Ermüdens‘, obwohl diese Bedeutung mitschwingen mag (Schmeller 2010:272). Wir alle haben wohl selber schon erfahren, dass beide Empfindungen miteinander gekoppelt sind. Indem Paulus hier eine Verneinung des Verbes gebraucht, wird deutlich, dass er durchaus Grund hätte zu verzagen. In den vorangehenden

⁴ Buchegger (2003) verweist mit Wunsch darauf, dass Paulus das Verb *ἐγκακέω* sehr selten, hier jedoch zweimal kurz hintereinander gebraucht (:112). Dies verdeutlicht den engen Zusammenhang zwischen den beiden Stellen.

Versen hatte Paulus genügend solcher Gründe hierfür geliefert: die Leiden, die er erfährt (2 Kor 4,8f); das Sterben Jesu, das er mit sich herum trägt (2 Kor 4,10); das Überliefert-Werden in den Tod Jesu (2 Kor 4,11).

Dass er nicht zu verzagen braucht, liegt an den drei oben erwähnten Bezugsorten des Verses. Wir können diese drei Punkte jedoch stückweit unter ein und demselben Aspekt sehen: *der Hereinwirkung des Eschatons*. Grundmann (1938) macht darauf aufmerksam, dass das Verb ἐγκακέω ein von der Eschatologie bestimmter Begriff ist (:487)⁵. In allen sechs Stellen wird es negativ gebraucht und soll den Lesern Hoffnung geben trotz der schwierigen Umstände, in denen sie stecken. Diesen Bezug zur Eschatologie sehen wir jedoch auch an den drei Bezugspunkten des Verses. 2 Kor 4,1 ist von 2 Kor 3,18 geprägt, in welchem die *Herrlichkeit* eine zentrale Stellung einnimmt. Die Herrlichkeit ist jedoch das Offenbarungswirken Gottes in dieser Welt und ist als solches vom Eschaton bestimmt (vRad & Kittel 1935:254). In 2 Kor 4,11 schreibt Paulus, dass wir durch das Leiden nicht nur Anteil am Sterben Christi haben, sondern auch an dessen Leben *haben werden*. 2 Kor 4,13-15 wiederum ist bestimmt von der *Hoffnung* dessen, was uns gewiss erwartet. Inwiefern diese eschatologische Gewissheit schon jetzt erfahrbare Realität des Christseins ist, wird bei Kol 3,9f genauer betrachtet werden müssen, es ist jedoch sicherlich nicht der Normalfall.

2.1.5.3 *Der äussere und der innere Mensch – Die Ausrichtung des Menschen*

Der Vers ist zentral bestimmt durch die Antithese, welche Paulus mittels der Begriffe ἔξω/ἔσω ἄνθρωπος [äusserer/innerer Mensch] erläutert. Wir müssen uns nun natürlich überlegen, was Paulus mit diesen Begriffen aussagen wollte. Dazu schauen wir uns zunächst die geistesgeschichtlichen und anschliessend die innerbiblischen Bezüge an.

Zunächst ist festzuhalten, dass ein Gebrauch dieses Begriffspaares ἔξω/ἔσω vor Paulus nicht belegt ist (Buchegger 2003:114). Dennoch war die Gegenüberstellung eines äusseren und eines inneren Menschen durchaus üblich. *Platon* gebraucht die Begriffe ἔξω ἔλγτρον / ἐντὸς ἄνθρωπος [äussere Hülle / innerer Mensch] (Buchegger 2003:115) und drückt damit einen klaren Dualismus aus. Das Äussere ist nur eine Hülle, deren man sich entledigen soll, das Innere ist das Eigentliche des Menschen, dessen vernünftiger Seelenteil (Schmeller 2010:273). *Philo* spricht vom ἄνθρωπος (...) ἐν ἀνθρώπῳ [Mensch im Menschen], womit er sowohl die Idee des Menschen an sich wie auch das Gewissen meint (:274). Die *Stoa* gebraucht die Begriffe τὰ ἔξω / τὰ ἔσω [das Äussere / das Innere] und meint damit dasjenige, das von aussen beeinflusst werden kann und dasjenige, das nur im Bereich des Menschen liegt. Das von Paulus verwendete Begriffspaar befindet sich also in einer

⁵ Direkter Bezug zur Eschatologie: Lk 18,1; Gal 6,9

Indirekter Bezug zur Eschatologie: 2 Kor 4,1.16; Eph 3,13

mehrschichtigen und weitgehend unbestimmten philosophischen Tradition, wobei der innere Part des Menschen grundsätzlich höher bewertet wird als der äussere (:274).

Wir müssen uns jedoch hüten, die Verwendung des Begriffspaares bei Paulus auf diese Traditionen zu reduzieren. Sie können uns allenfalls einen Hintergrund geben. Jedoch wollte Paulus sicherlich keinen anthropologischen Dualismus begründen, bei welchem alleine der Geist bestehen bleibt. Paulus lässt uns ohne Zweifel, dass wir auch in der Ewigkeit einen Leib besitzen und nicht nur als Geist existieren werden (vgl. Röm 8,11.23; 2 Kor 4,10). Um ein genaueres Bild über die Bedeutung des Begriffspaares zu bekommen, schauen wir uns parallele Verwendungen in der Bibel an. Zwar gibt es keine weitere Stelle, wo der Begriff ἔξω ἄνθρωπος verwendet wird, wohl aber ἔσω ἄνθρωπος. In *Röm 7,22f* setzt Paulus dem ἔσω ἄνθρωπος die μέλοι μου [meine Glieder] entgegen. Während sich Paulus im Innern am Gesetz Gottes freut, nimmt er in seinen Gliedern ein anderes Gesetz wahr. In *Eph 3,16ff* betet er für die Epheser, dass der Geist Gottes sie am inneren Menschen stärkt, damit sie Gott in seiner ganzen Grösse und die Liebe Christi erkennen könnten. Petrus wiederum gebraucht in *1 Pet 3,4* den Begriff ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος [der verborgene Mensch des Herzens], der sich nicht an Äusserlichkeiten erfreut. Allen Begriffen gemeinsam ist, dass sie denjenigen Teil des Menschen beschreiben, der Gott zugewandt ist, sich nach ihm ausrichtet (Jeremias 1939:366). Mit dem äusseren Menschen beschreibt Paulus demnach den, der nicht auf Gott, sondern auf weltliche Einflüsse ausgerichtet ist.

Auch wenn die Benutzung des Begriffspaares einzigartig ist, so kommt sie doch nicht unvorbereitet. Die Gegenüberstellung erinnert uns an den ersten Vers des Abschnitts, 2 Kor 4,7: „Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefässen, damit das Übermass der Kraft von Gott sei und nicht aus uns.“ Der äussere Mensch, der vergeht, steht analog zu den irdenen Gefässen, die als solche ebenfalls dazu bestimmt sind zu vergehen. Der innere Mensch steht demnach analog zum Schatz, mit welchem die „Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ (2 Kor 4,6) gemeint ist. Wieder wurde ein Bezug zu 2 Kor 3,18 hergestellt. In 2 Kor 4,8ff fährt Paulus mit der Gegenüberstellung erfahrener und davon verschont gebliebener Leiden fort. Als Erläuterung zu 2 Kor 4,7 und in Analogie zu 2 Kor 4,16 können die hinteren Begriffe der Gegenüberstellungen als der Kraft Gottes und dem inneren Menschen zugehörig verstanden werden. Wenn wir jedoch versuchen, die Begriffe systematisch zu ordnen, geraten wir in Schwierigkeiten. Weder lassen sich die Begriffe in äusserliche und seelische Erfahrungen aufteilen, noch anhand der Intensität, noch in allgemeine und spezifische Situationen (Schmeller 2010:257f). Wir können die Begriffspaare jedoch von 2 Kor 4,7 und von 2 Kor 4,11 her beurteilen: Die hinteren Begriffe heben die vorderen nicht auf, sondern zeigen, dass vom Ende her betrachtet beide Erfahrungen zum Christsein gehören. Gerade im Leid erfahren wir Gottes Kraft, gerade durch das Sterben werden wir am neuen Leben teilhaft (Grässer 2002:164).

Einen letzten Schritt, um die Bedeutung des Begriffspaares in 2 Kor 4,16 zu erfassen, ergibt sich, wenn wir die Verben der Antithese genauer untersuchen. Hier werde ich zunächst nur *διαφθείρω* [zerstören] betrachten, da ich das Verb *ἀνακαινῶω* in einem eigenen Unterkapitel anschauen werde. Weiter oben habe ich schon geschrieben, dass Paulus das Verb im Präsens Passiv gebraucht, was am besten durch *aufgerieben werden* ausgedrückt wird. Die Bedeutung des Stammes φθείρω kann mit *verderben* wiedergegeben werden, das entsprechende Adjektiv lautet φθαρτός, was so viel wie *vergänglich* bedeutet (Kassühlke 2001:201). Paulus braucht dieses Wort, um die Vergänglichkeit des Menschen in dieser Welt zu bezeichnen (vgl. Röm 1,23), welche der Unvergänglichkeit Gottes gegenübersteht (vgl. 1 Kor 9,25). Da der Mensch in dieser Welt an das Fleisch gebunden ist, ist die Vergänglichkeit unabdingbar Teil seines Seins in dieser Welt (vgl. 1 Kor 15,50.53; Harder 1970:104). Bei dem Passiv hier handelt es sich somit nicht um ein *passivum divinum*, nicht Gott ist derjenige, der den äusseren Menschen aufreibt, sondern die Natur des Menschen, die der Gesetzmässigkeit dieser Welt unterstellt ist. Wieder sehen wir, dass Paulus hier mit dem äusseren und dem inneren Menschen keine anthropologische Grössen aufstellen, sondern die zwei Ausrichtungen aufzeigen wollte, die in jedem Menschen zu finden sind (Wolff 1989:99). Der äussere Mensch ist das im Menschen, was nach aussen, nach der Welt ausgerichtet ist. Wir werden jedoch am Ende des nächsten Kapitels, wenn wir den Begriff der Erneuerung genauer angeschaut haben, nochmals auf die Frage zurück kommen, ob es einen Bereich des Menschen gibt, der bei Paulus als *innerer Mensch* bezeichnet werden kann.

2.1.5.4 Tag für Tag erneuert – Gottes andauerndes Wirken im Menschen

Soeben haben wir gesehen, dass der äussere Mensch vergeht, weil er nach aussen, nach der Welt gerichtet ist. Der innere Mensch jedoch wird nach Paulus erneuert. Das Verb, das Paulus hier braucht, lautet *ἀνακαινῶω*. Der Gebrauch dieses Wortes ist vor dieser Stelle nicht belegt, weder im Neuen Testament, noch ausserhalb der Bibel (Buchegger 2003:311). Behm (1938) verneint zwar die Behauptung, dass es sich dabei um einen Neologismus, eine Wortneuschöpfung handelt (:454), kann dafür jedoch keinen Grund angeben. Wir können demnach davon ausgehen, dass Paulus in diesem Vers ausserordentlich schöpferisch war.

Das Verb besteht aus dem Stamm *καινῶω* und der Vorsilbe *ἀνα-*. Es stellt sich die Frage, weshalb Paulus nicht das vorhandene und verwandte Verb *ἀνακαινίζω* gebrauchte (vgl. Hebr 6,6) oder das Verb *ἀνανεόω* (Eph 4,23), das ebenfalls erneuern bedeutet und seit dem 5. Jhd. v. Chr. bekannt war (Buchegger 2003:311). Dazu müssen wir den Stamm näher betrachten. *Καινῶω* wird ohne Zweifel vom Adjektiv *καινός* [neu] abgeleitet. *Καινός* wird gebraucht, um zu zeigen, dass etwas entstanden ist, das verschieden ist von allem bisher Gewohntem (:450). Damit unterscheidet es sich vom Adjektiv *νέος*, das zwar ebenfalls *neu* bedeutet, aber mehr im Vergleich zu etwas anderem gebraucht wird, das nun als alt erscheint. *Νέος* steht für das Neue der Zeit nach, *καινός* für das Neue der Art nach (:450). Der Gebrauch des *καινός* an dieser Stelle stimmt auch mit 2 Kor 5,17

überein, wo Paulus die In-Christus-Seienden als „neue Schöpfung“ bezeichnet. „Neues ist geworden“, eben καινός, etwas der Art nach Neues, das nicht mit dem verglichen werden kann, was vorher war. Doch auch die Endung ist wichtig. Paulus schafft ein Verb mit der Endung -όω. Hiermit wird ausgedrückt, dass das hervorgebracht wird, was im Stammwort ausgesagt ist: Neues wird hervorgebracht (Pape 1836:378). Mit dem bestehenden Verb ἀνακαινίζω hätte Paulus mehr das Vorhandensein des Neuen betont (:344).

Die Vorsilbe ἀνα- kann sowohl ‚hinauf-‘ als auch ‚zurück-, wieder-‘ bedeuten (Buchegger 2003:122f). Zunächst scheint die erste Bedeutung zu bevorzugen zu sein. Ein Hinauf-Neuern stimmt mit den Überlegungen überein, die ich zum Begriff καινός gemacht habe: es entsteht etwas der Art nach Neues und zwar auf einer höheren Ebene, als dies bisher der Fall war (:123). Die andere Bedeutung scheint zunächst eben nicht zuzutreffen, da mit der neuen Schöpfung etwas der Art nach völlig Neues entstanden ist. Mit der zweiten Bedeutung würde jedoch auf einen zeitlichen Rückbezug verwiesen. Das Neue, das entstehen würde, wäre das, was schon mal war. Diese Überlegung ist jedoch nicht vollkommen zu verwerfen. Wir haben schon mehrmals bemerkt, das 2 Kor 4,16 von 2 Kor 3,18 her verstanden werden muss. Dort wird das Ziel der Mitverwandlung der Christen genannt: das Bild Christi. Damit werden wir jedoch sofort an Gen 1,26 erinnert, wo Gott den Menschen nach seinem Bild erschuf. Könnte es sein, dass wir durch die Erneuerung in den schöpfungsgemässen Zustand verwandelt würden? Paulus würde dann in 2 Kor 3,18 und 4,16 denselben Vorgang beschreiben, einmal mit dem Verb μεταμορφόω, das andere Mal mit dem Verb ἀνακαινόω. Dass diese beiden Verben jedoch in einem engen Zusammenhang stehen, sehen wir in Röm 12,2: „Und seid nicht gleichförmig dieser Welt, sondern werdet verwandelt [μεταμορφόω, O. L.] durch die Erneuerung [ἀνακαίνωσις, O. L.] des Sinnes, dass ihr prüfen mögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“ Das Resultat der Erneuerung ist insofern ein der Art nach Neues, dass es sich nicht mehr um das Bild Gottes handelt wie in Gen 1,26, sondern spezifisch um das Bild Christi. Damit mögen beide Bedeutungen der Vorsilbe ἀνα- im Verb ἀνακαινόω mitschwingen.

Paulus beschreibt hier einen kontinuierlichen Vorgang. Dies wird zum einen durch die Wendung „Tag für Tag“⁶ deutlich, zum andern durch den Gebrauch des Präsens. Somit stehen die beiden Verben der Antithese zueinander parallel: während der äussere Mensch kontinuierlich aufgerieben wird, wird der innere Mensch genauso kontinuierlich erneuert. Doch was für einen Vorgang beschreibt hier Paulus? Behm (1938) sieht in der Erneuerung einen tröstlichen Ausgleich zu den

⁶ Der Ausdruck „Tag für Tag“, ἡμέρα καὶ ἡμέρα kann nicht restlos geklärt werden. Ansonsten werden für den Gebrauch von „täglich“ oder „Tag für Tag“ andere Ausdrücke gebraucht. Es könnte sich jedoch um einen Hebraismus und die Übersetzung des Ausdrucks יום ויום handeln, obwohl die LXX diesen Ausdruck

Erfahrungen äusserer Leiden, wie sie in 2 Kor 4,8f beschrieben wurden (:454). Paulus würde dadurch eine moralische Kräftigung und eine Neubelebung seines Arbeitsmutes beschreiben. Dies wird nicht nur von den meisten Exegeten zurückgewiesen (vgl. Prümm 1967:254; Grässer 2002:178; Schmeller 2010:277), sondern kann auch die vorher angestellten Überlegungen zur Erneuerung nicht befriedigend aufnehmen. Der hier beschriebene Vorgang muss anhand von 2 Kor 3,18 und 5,17 erklärt werden: es ist ein von der Eschatologie bestimmter Vorgang, der somit über die natürliche Wirklichkeit hinaus weist (Buchegger 2003:127). Es bleibt jedoch die Frage, ob es sich um einen Vorgang handelt, der zur Neuschöpfung des Menschen führt, wie sie in 2 Kor 5,17 beschrieben ist⁷, oder der an dem Menschen als Neuschöpfung geschieht⁸. Diese Frage kann hier nicht vollends geklärt werden. Schmeller (2010) warnt davor, allzu schnell das Begriffspaar alter/neuer Mensch aus Kol 3,9f beizuziehen (:277). Dennoch müssen wir vor Augen halten, dass Paulus die In-Christus-Seienden als gegenwärtig neue Schöpfung beschreibt (vgl. 2 Kor 5,17), während er hier wie auch in 2 Kor 3,18 einen kontinuierliches, lebenslang andauerndes Geschehen beschreibt (Buchegger 2003:127). Wir werden diese Frage in der Auslegung von Kol 3,9b-10 erneut aufnehmen.

Es stellt sich noch die Frage, wer denn die Erneuerung des inneren Menschen bewirkt. Anhand des Bezugs auf 2 Kor 3,18 können wir den Heiligen Geist als Agens annehmen. Somit handelt es sich um ein *passivum divinum* (Schmeller 2010:277). Nicht der Mensch bewirkt die Erneuerung des inneren Menschen, auch nicht die Gesetzmässigkeiten der Welt, wie beim ersten Teil der Antithese, sondern Gott durch seinen Geist.

Nach diesen Gedanken zur Erneuerung des inneren Menschen können wir uns nochmals fragen, ob Paulus bei dem Ausdruck des inneren Menschen an einen bestimmten Bereich des Menschen gedacht hatte. Wir haben festgehalten, dass dies hier in 2 Kor 4,16 nicht der Fall ist. Wenn wir jedoch die anderen Stellen anschauen, in welchen Paulus von der Erneuerung des Menschen spricht, so lässt sich durchaus solch ein Bereich des Menschen ausmachen. In 2 Kor 4,16 hat Paulus nämlich zum ersten Mal mit Hilfe des Wortes *ἀνακαινόω* von der Erneuerung des Menschen gesprochen, jedoch nicht zum letzten Mal. Die chronologisch nächste Stelle ist Röm 12,2. Dort gebraucht Paulus das Wort *ἀνακαινώσις*, was eine Nominalisierung des Verbes *ἀνακαινόω* ist. Paulus spricht hier von der Erneuerung des Sinnes, um Gottes Willen zu erkennen. Auch in Eph 4,23 spricht Paulus davon, dass die Gläubigen im Geist ihrer Gesinnung erneuert

nicht immer mit dem hier zur Diskussion stehenden Ausdruck übersetzt, oder um eine volkstümliche Form des Griechischen (Buchegger 2003:128).

⁷ So Klauck 1994:48; Schmeller 2010:277

⁸ So Prümm 1967:253; Grässer 2002:178

werden sollen⁹. Das von Paulus verwendete Wort lautet im Griechisch νοῦς. Paulus gebraucht dieses Wort, um die Fähigkeit des Menschen zu beschreiben, dass er vernünftig nachdenken und erkennen kann (vgl. Röm 12,2: der Sinn dient zur Überprüfung, was Gottes Willen ist). Somit entspricht diese Fähigkeit in etwa dem Gewissen, soll sie doch den Menschen nicht nur zum vernünftigen Nachdenken befähigen, sondern auch zum rechten sittlichen Handeln führen. Da sie jedoch eine gänzlich menschliche Fähigkeit ist und auch verdorben sein kann, ist sie zum rechten Urteilen darauf angewiesen, dass Gott ihr den rechten Massstab dazu gibt (Schnelle 1991:110; vgl. Röm 1,28; 1 Tim 6,5). Darum ist es besonders wichtig, dass die Gesinnung des Menschen immer wieder von Gott erneuert wird. Diese Überlegungen können jedoch wie gesagt noch nicht an dieser Stelle, sondern erst aus späteren Briefen abgeleitet werden, sie fügen sich jedoch stimmig in die Ausführungen zu 2 Kor 4,16 ein.

2.2 Exegese zu Kol 3,9b-10

2.2.1 Textfindung

Wie schon bei 2 Kor 4,16 versuche ich zunächst anhand des griechischen Urtextes und deutschen Übersetzungen eine Arbeitsübersetzung abzuleiten. Aus syntaktischen Gründen betrachte ich dazu den ganzen Vers 9.

Bibelübersetzung	Kol 3,9	Kol 3,10
Novum Testamentum Graece	μη ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ	καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν
Revidierte Elberfelder	Belügt einander nicht, da ihr den alten Menschen mit seinen Handlungen ausgezogen	und den neuen angezogen habt, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bild dessen, der ihn erschaffen hat!
Luther 1984	belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen	und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat.
Neue Genfer	Belügt einander nicht mehr! Ihr habt doch das alte Gewand ausgezogen – den alten Menschen mit seinen Verhaltensweisen –	und habt das neue Gewand angezogen – den neuen, von Gott erschaffenen Menschen, der fortwährend erneuert wird, damit ihr 'Gott' immer besser kennenlernt und seinem Bild ähnlich werdet.

⁹ Auf die Abänderung des Verbes *erneuern* von ἀνακαινίσω zu ἀνανεόω werde im Kapitel 2.2.5.3 eingehen.

Zürcher	Macht einander nichts vor! Ihr habt doch den alten Menschen mit all seinem Tun abgelegt	und den neuen Menschen angezogen, der zur Erkenntnis erneuert wird nach dem Bild seines Schöpfers.
Einheits- übersetzung	Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt	und seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen.
Schlachter 2000	Lügt einander nicht an, da ihr ja den alten Menschen ausgezogen habt mit seinen Handlungen	und den neuen angezogen habt, der erneuert wird zur Erkenntnis, nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat;
Gute Nachricht	Belügt einander nicht mehr! Ihr habt doch den alten Menschen mit seinen Gewohnheiten ausgezogen	und habt den neuen Menschen angezogen: den Menschen, der in der Weise erneuert ist, dass er nun Gott erkennt und weiß, was Gott will – der erneuert ist nach dem Bild dessen, der ihn am Anfang nach seinem Bild geschaffen hat!
Hoffnung für alle	Hört auf, euch gegenseitig zu belügen. Ihr habt doch euer früheres Leben mit allem, was dazugehörte, wie alte Kleider abgelegt.	Jetzt habt ihr neue Kleider an, denn ihr seid neue Menschen geworden. Gott hat euch erneuert, und ihr entspricht immer mehr dem Bild, nach dem er euch geschaffen hat. So habt ihr Gemeinschaft mit Gott und versteht immer besser, was ihm gefällt.

Es treten in diesen Versen keine Textvarianten auf (vgl. Aland 2001:528).

Die Syntax gestaltet sich bei diesen Versen besonders schwierig. Es ist nicht ganz klar, wo der in Vers 8 begonnene Satz aufhört. So könnte Vers 9a entweder der Hauptsatz eines neuen Satzes bilden, oder er ist noch an den Satz aus Vers 8 hinzugefügt. Im ersten Fall bilden die Verse 9b und 10 ein Konstrukt von Nebensätzen zum Hauptsatz aus Vers 9a, im zweiten Fall würden sie wohl an Vers 12 angehängt (Buchegger 2003:228f). Eine interessante Variante bietet Lindemann (1983), indem er in dem Vers 9a eine Parenthese innerhalb des Satzes sieht, der im Vers 8 beginnt und dann in den Versen 9b und 10 weitergeführt wird (:57). Auch wenn hier eine klare Entscheidung nicht möglich ist, so konzentriere ich mich für die Arbeitsübersetzung doch auf die Hypothese, dass es sich in den Versen 9b und 10 um ein Konstrukt von Nebensätzen zu einem vorher begonnenen Hauptsatz handelt, sei dies nun Vers 8 oder Vers 9a.

Eine weitere Schwierigkeit bilden die Partizipien ἀπεκδυόμενοι und ἐνδυσόμενοι und die Akkusativformen τὸν νέον und τὸν ἀνακαινούμενον. Sollten die beiden ersten Partizipien ebenfalls als Imperative gedacht werden, da der ganze Abschnitt nur so von Imperativen wimmelt (Kol 3,5.8.9.12) oder bilden sie Appositionen? Bezieht sich τὸν νέον auf ἐνδυσόμενοι oder ist es τὸν

ἀνακαινούμενον unterordnet? Worauf bezieht sich *τὸν ἀνακαινούμενον*? Auch wie sich die beiden Präpositionalgefüge am Schluss von Kol 3,10 zueinander verhalten und worauf sie sich genau beziehen, wird nicht eindeutig ersichtlich. Diese Fragen können nicht alleine grammatikalisch geklärt werden, sondern nur in Bezug auf den Inhalt (Buchegger 2003:230). Der Vorschlag, den ich bei der Arbeitsübersetzung geben werde, gestaltet sich meines Erachtens sinnvoll, doch wird er bei der detaillierten Auslegung genauer erläutert werden.

Die Wortwahl gestaltet sich hingegen hier einfacher als bei 2 Kor 4,16:

τὸν παλαιὸν/νέον ἄνθρωπον

→ Wieder sollten wir bei der Arbeitsübersetzung nicht schon ins Auslegen des Textes kommen. Deshalb bietet sich hier nur *alter*, bzw. *neuer Mensch* an.

ταῖς πράξεσιν: Dativ, Plural, feminin

→ Das Nomen *πρᾶξις* hat die Grundbedeutung *Handlung, Tat, Unternehmung* (Kassühlke 2001:157). Als Abstraktum, wie es hier gebraucht wird, liegt der Schwerpunkt weniger auf der Tat an sich, sondern auf die der Tat innewohnende Art und Weise des Handelns (Maurer 1959:644). Dies wird am besten durch den Begriff *Handlung* wiedergegeben.

Die anderen Begriffe gestalten sich von der Wortwahl her als nicht schwierig. Auf die Satzstruktur bei den vier Partizipialkonstruktionen (*ἀπεκδυσάμενοι, ἐνδυσάμενοι, ἀνακαινούμενον* und *κτίσαντος*) werde ich in der detaillierten Auslegung eingehen. Die deutsche Arbeitsübersetzung für diese Exegese lautet demnach wie folgt:

Kol 3,9b: ...denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Handlungen ausgezogen

Kol 3,10: und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat.

2.2.2 Ursprüngliche Kommunikationssituation

2.2.2.1 Verfasser

Beim Kolosserbrief ist die Verfasserfrage höchst umstritten. Im Brief selbst treten Paulus und Timotheus als Verfasser auf (Kol 1,1.23; 4,18). Ebenso finden wir einige persönliche Bezüge im Brief, insbesondere die Grüsse von bestimmten, der Gemeinde bekannten Personen (Kol 4,7-14). Dennoch wird heute, wie wir unten sehen, von den meisten Kommentaren die paulinische Verfasserschaft bestritten, was vor allem an stilistischen und inhaltlichen Merkmalen des Briefes liegt.

Die Liste der Eigenarten des Kolosserbriefes ist lang. Sie beinhaltet in den stilistischen Beobachtungen eine ungewöhnliche bis einzigartige Wortwahl¹⁰, eine aussergewöhnlich feierliche Sprache (Gnilka 2002:17) und eine für Paulus untypische Syntax¹¹ und in den inhaltlichen Beobachtungen theologische Besonderheiten, die nur schwer mit den Aussagen in anderen paulinischen Briefen vereinbar sind. Dazu gehören insbesondere die Christologie, in welcher der Verfasser des Kolosserbriefes in seinen Aussagen über die Rolle des Christus im Schöpfungswerk weit über die diejenigen im 1 Kor und Phil hinaus geht (vgl. Kol 1,15ff mit 1 Kor 8,6 und Phil 2,9ff) (Schnelle 2002:333), die Ekklesiologie, in der im Kolosserbrief im Gegensatz zu den frühen Paulusbriefen Christus als das Haupt der Gemeinde bezeichnet wird (vgl. Kol 1,18 mit Röm 12,4f und 1 Kor 12,12ff) (Schnelle 2002:334) und der Pneumatologie, die im Kolosserbrief beinahe gänzlich zurück tritt (:335).

Es gibt jedoch durchaus auch neben der namentlichen Erwähnung Gründe, die für Paulus und Timotheus als Verfasser sprechen: die Grussliste (Kol 4,7-14) zeugt von der Nähe zum Philemonbrief (vgl. Phlm 23f), die Makrostruktur des Briefes mit einem ersten lehrhaften und einem zweiten ethischen Teil entspricht derjenigen anderer Briefen von Paulus, wie dem Römerbrief oder dem ersten Korintherbrief (Schnelle 2002:339), ebenso das Briefformular (Gnilka 2002:7), gewisse stilistische Formen des Kolosserbriefes finden wir sonst im Neuen Testament nur bei paulinischen Briefen (Douglas & Moo 2005:518) und wie auch bei anderen Briefen des Paulus knüpft der Verfasser in seinen Ausführungen stark an die Erfahrungen der Gemeinde an, ohne dabei zu sehr auf verfestigte Lehrformeln zurück zu greifen (Schweizer 1989:20).

Dennoch muss auch ein Verfechter der paulinischen Verfasserschaft auf die Unterschiede zu anderen Briefen des Paulus eingehen. Gründe hierfür kann es verschiedene geben: die Situation in der Gefangenschaft (vgl. Kol 4,10), das Alter oder die Gewissheit des bevorstehenden Martyriums könnten die Veränderung des Stils und eine gewisse Akzentuierung in den theologischen Themen bewirkt haben (Gnilka 2002:18), viele der Hapaxlegomena befinden sich entweder in einem von der Tradition (Kol 1,15-20) oder von der Auseinandersetzung mit der Irrlehre (Kol 2,6-23) geprägten Teil (Schnelle 2002:332) und die theologischen Besonderheiten können auch davon zeugen, wie sehr sich Paulus in die Situation der jeweiligen Gemeinde hineinversetzen konnte (Carson & Moo 2005:520). Was in den Kommentaren zu kurz kommt, ist der Umstand, dass Paulus im Gegensatz zu den Adressaten seiner anderen Briefen Kolossä nicht persönlich besucht hatte,

¹⁰ Insgesamt werden 34 Hapaxlegomena gebraucht und darüber hinaus 28 Wörter, die zumindest nicht in den eindeutigen paulinischen Briefen vorkommen, während für Paulus typische Begriffe wie *Gerechtigkeit*, *Gemeinschaft*, *Gesetz* oder *glauben* fehlen (Gnilka 2002:17).

¹¹ Der Verfasser des Kolosserbriefes gebraucht viele Genitivverbindungen, was für die paulinischen Briefe untypisch ist, während die für Paulus sonst üblichen Verknüpfungen weitgehend fehlen (Schnelle 2007:332).

nicht auf Briefe an ihn antwortete und sich auch nicht vorstellen wollte. Es ist deshalb durchaus zu erwarten, dass sich dieser Brief stilistisch von anderen Gemeindebriefen unterscheidet.

Als weitere Möglichkeiten werden diskutiert, ob ein echter Paulusbrief nachträglich unter dem Einfluss des Epheserbriefs nochmals überarbeitet wurde (Schweizer 1989:25f) oder ob es Paulus aufgrund der Haftbedingungen nicht möglich war, dieselbe Aufsicht über der Abfassung des Briefes zu haben wie bei den anderen Briefen und sich deshalb der Stil des Schreibers, eventuell der im Briefeingang erwähnte Timotheus, stärker als in anderen Briefen manifestierte (:26). Wir sehen, dass keine eindeutige Aussage über die Verfasserschaft gemacht werden kann. Mit Buchegger (2003) gehe ich deshalb für diese Arbeit grundsätzlich von einer paulinischen Verfasserschaft aus (:227), insbesondere da sich Kol 3,9b-10 weitgehend reibungslos in die anderen Aussagen des Paulus zur Erneuerung eingibt, wie wir in der Auslegung selbst sehen werden.

2.2.2.2 Empfänger

Paulus schreibt „den heiligen und gläubigen Brüdern in Christus zu Kolossä“ (Kol 1,2). Die Empfänger dieses Briefes sind demnach alle Christen in Kolossä. Kolossä lag im Gebiet Phrygien in Kleinasien, an der Handelsstrasse zwischen Ephesus und Tarsus (Pfammatter 1987:53). Sie lebte vom Wollhandel, da das Gebiet um Kolossä für ihre Schafzucht bekannt war (Lindemann 1983:9). Die alte Stadt, die früher regionales Handelszentrum war, musste diesen Platz seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. an das später gegründete Laodicea in unmittelbarer Nähe abtreten (Gnilka 2002:2). Um das Jahr 60/61 n. Chr. wurde die Gegend von einem grossen Erdbeben erschüttert. Während Laodicea wieder aufgebaut wurde, ist das Schicksal von Kolossä ungewiss (Schnelle 2002:337). Jedenfalls wird die Stadt nach diesem Ereignis für längere Zeit nicht mehr erwähnt (Schweizer 1989:19).

Nach Paulus bestand die Gemeinde in Kolossä hauptsächlich aus ehemaligen Heiden (Kol 1,21.27), obwohl vermutlich eine beträchtliche Zahl von Juden in diesem Gebiet wohnten (Gnilka 2002:2f). Gegründet wurde die Gemeinde von Epaphras (Kol 1,7; 4,12f), einem Mitarbeiter Paulus (vgl. Phlm 23), der wohl aus Kolossä stammte (Kol 4,12). Weder wird uns mitgeteilt, dass Paulus die Gemeinde in Kolossä jemals besucht hätte, noch erwähnt er die Absicht eines Besuches. Seine Funktion als Apostel der Heiden (Gal 2,9) und die Beziehung zu Epaphras mögen ihn wohl zum Entschluss gebracht haben, der Gemeinde in ihrer Situation beizustehen.

2.2.2.3 Abfassungszeit

Kommentare, die von einem anonymen Verfasser ausgehen, setzen die Abfassungszeit des Briefes zwischen 65-80 n. Chr. (Lindemann 1983:11; Gnilka 2002:23; Schnelle 2002:337). Zu dieser Zeit war die Stadt Kolossä jedoch vermutlich immer noch vom Erdbeben verwüstet, der Brief hätte somit nicht nur einen anonymen Verfasser, sondern auch einen fiktiven Adressaten. Ob dies nun für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft spricht, sei nun mal dahin gestellt, ja nach eigenem

Standpunkt können daraus Argumente für die eine, wie für die andere Seite formuliert werden (Lindemann 1983:13; Schweizer 1989:24).

Gehen wir jedoch davon aus, dass der Brief von Paulus selbst verfasst wurde oder unter seiner mehr oder weniger starken Aufsicht, kommen hauptsächlich die Zeiten der Gefangenschaft des Apostels in Frage, da der Brief anscheinend aus dem Gefängnis geschrieben wurde (Kol 4,10). Dies sind die vermutete Gefangenschaft in Ephesus auf der dritten Missionsreise um das Jahr 54 n. Chr.¹², die Gefangenschaft in Caesarea in den Jahren 55-57 n. Chr. (vgl. Apg 24,22-27) und die Gefangenschaft in Rom ab dem Jahr 58 n. Chr. (vgl. Apg 28,16.30f) Nach der Apostelgeschichte waren die in Kol 4,10.14 erwähnten Markus und Lukas zur der Zeit, als Paulus in Ephesus war, nicht bei ihm (vgl. Apg 15,39) und aufgrund der Unterschiede zu den Briefen an die Korinther und demjenigen an die Römer erachte ich die Gefangenschaft in Rom als wahrscheinlicher, denn diejenige in Caesarea, demnach wurde der Brief wohl zwischen 58 und 60 n. Chr geschrieben¹³.

2.2.2.4 Abfassungsort

Mit der Gefangenschaft in Rom erachte ich auch Rom als Abfassungsort des Briefes. Die Gründe hierzu habe ich unter dem vorherigen Punkt erörtert.

2.2.2.5 Zweck

Wie schon erwähnt, schrieb Paulus den Brief an eine Gemeinde, die er nicht persönlich kannte und die er auch nicht zu besuchen beabsichtigte. Er antwortete auch nicht auf Fragen, die ihm in Briefen entgegengebracht wurde, weshalb der Kolosserbrief viel weniger dialogisch erscheint als andere Briefe des Paulus. Er schrieb den Brief aus apostolischer Pflicht, um gegen die Philosophie vorzugehen, die in der Gemeinde von Kolossä Einzug gehalten hatte (Kol 2,8). Diese versuchte, eine Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und dem Dienst gegenüber kosmischen Mächten und Gewalten herzustellen (Schnelle 2002:345; vgl. Kol 2,15-19). Diesem Synkretismus hält Paulus entgegen, dass Christus allein genügt (Kol 1,15-20; 2,2-7).

¹² In der Apostelgeschichte wird zwar keine solche Gefangenschaft ausdrücklich erwähnt, folgende Bibelstellen weisen jedoch darauf hin: 1 Kor 15,32; 2 Kor 1,8f; 11,23.

¹³ Damit stelle ich mich gegen Schweizer (1989), der die Gefangenschaft in Ephesus (:28) und gegen Hörster (1998), der die Gefangenschaft in Caesarea als wahrscheinlichen Hintergrund des Briefes annimmt (:256). Lindemann (1983) hingegen gibt bei einer Annahme der paulinischen Verfasserschaft die Gefangenschaft in Rom als Hintergrund der Abfassung an (:10).

2.2.3 Kontexteinbindung

2.2.3.1 Einbettung im Briefkontext

Die Einteilung des Briefes gestaltet sich als nicht besonders schwierig. Das typische Briefformular ist mit Präskript und Proömium am Anfang und Grussliste und Segenswunsch am Schluss vorhanden. Der Hauptteil ist in zwei Teile untergliedert, zunächst einen lehrhaften und anschliessend einen ethischen, wie wir dies auch sonst bei Paulus oft sehen. Der erste Teil beginnt mit einem Hymnus auf Christus (Kol 1,15-20), dem die Auseinandersetzung mit der gegnerischen Philosophie folgt. Im zweiten Teil zeigt Paulus auf, wie sich das Leben aus Christus gestaltet. Dies ergibt folgenden Aufbau des Briefes:

I	Briefanfang	1,1-11
	1. Präskript	1,1-2
	2. Proömium	1,3-8
	3. Rückblicke	1,9-11
II	Jesus Christus – Herr der Welt	1,12-2,23
	1. Einleitung	1,12-14
	2. Der Christushymnus und dessen Anwendung	1,15-23
	3. Das Amt des Apostels	1,24-2,5
	4. Auseinandersetzung mit den Irrlehren	2,6-23
III	Leben unter der Herrschaft Christi	3,1-4,6
	1. Überleitung	3,1-4
	2. Die Laster- und Tugendkataloge	3,5-17
	3. Die Haustafel	3,18-4,1
	4. Allgemeine Mahnungen	4,2-6
IV	Briefschluss	4,7-18
	1. Mitteilungen des Apostels	4,7-9
	2. Grüsse	4,10-17
	3. Eschatokoll	4,18

(Hörster 1998:250; Schnelle 2002:338)

2.2.3.2 Funktion im Abschnittskontext

Kol 3,9b-10 befindet sich im zweiten, dem ethischen Hauptteil, in welchem Paulus das Leben unter der Herrschaft Christi darlegt. Der von Kol 3,5-17 reichende Abschnitt umfasst Laster- und Tugendkataloge. Der Abschnitt besteht aus zwei Perikopen: Kol 3,5-11 und 12-17. In der ersten Perikope ermahnt Paulus die Kolosser, sich von ihrem alten Leben loszusagen und die Wirklichkeit des Lebens in Christus für sich in Anspruch zu nehmen. Dazu zeigt er zunächst anhand von zwei

fünfgliedrigen Lasterkatalogen, wodurch dieses alte Leben geprägt war (Kol 3,5-9b). Anschliessend macht er die Kolosser darauf aufmerksam, dass sie nicht mehr unter der Gesetzmässigkeit dieses alten Lebens stehen, sondern in Christus in einer neuen Wirklichkeit sind (Kol 3,9b-11). In diesem Teil des Abschnitts befinden sich auch die Verse dieser Auslegung.

Dieser zweite Teil der Perikope leitet zur zweiten Perikope des Abschnitts über, welche nun die Wirklichkeit dieses neuen Lebens darstellt. Paulus macht die Kolosser darauf aufmerksam, dass sie durch diese neue Wirklichkeit eine neue Identität haben (Kol 3,12a). Diese Identität soll sich jedoch im Leben der Gläubigen ausdrücken, weshalb Paulus einen Tugendkatalog aufstellt, der das Leben der Gläubigen allgemein (Kol 3,12b.17) und besonders miteinander (Kol 3,13-15) und im Gottesdienst (Kol 3,16) bestimmen soll.

2.2.4 Gattung und Form

Anhand des Präskripts wird ersichtlich, dass der Brief an die Kolosser zunächst ein Gemeindebrief ist, der an eine bestimmte Gemeinde aufgrund einer spezifischen Situation geschrieben wurde. In Kol 4,16 mahnt Paulus die Kolosser jedoch, den Brief auch an die Christen in Laodicea weiterzureichen und einen Brief zu lesen, den er an die Gemeinde in Laodicea geschrieben hat. Wir können davon ausgehen, dass die Gemeinde in der in unmittelbarer Nähe gelegenen Stadt Laodicea von derselben synkretisch-philosophischen Strömung bedroht war, wie diejenige in Kolossä.

Wie schon in 2 Kor 4,16 stellt sich die Frage, ob es sich bei dem Verb *ἀνακαινώω*, das dieses Mal als Partizip vorkommt, um ein *passivum divinum* handelt.

2.2.5 Auslegung von Kol 3,9b-10

Kol 3,9b: ...denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Handlungen ausgezogen
--

2.2.5.1 Die Handlungen des alten Menschen – Die Existenz des bisherigen Lebens

Der Auslegungstext beginnt mitten im Satz. Dieser hat entweder mit Kol 3,8 angefangen, wo Paulus die Leser aufforderte, ein für alle Mal eine Reihe von Lastern von sich abzulegen, oder aber mit dem ersten Teil des Verses 9, wo er sie aufforderte, einander nicht zu belügen. Die geringsten Deutungsprobleme haben wir, wenn wir Kol 3,9b auf Vers 8 beziehen und Vers 9a als Parenthese dieses Satzes sehen (Lindemann 1983:57). Mit der Aufforderung einander nicht zu belügen möchte Paulus die Leser darauf aufmerksam machen, dass die in Vers 8 aufgelisteten Laster durchaus unter den Kolossern üblich sind. Wie schon in Kol 3,5-7 gibt Paulus auch hier in den Versen 9b und 10 eine Begründung zu der vorher aufgestellten Aufforderung.

Die Begründung des Paulus lautet zunächst, dass sie den alten Menschen mit dessen Handlungen ausgezogen hätten. Paulus hat diese Handlungen in den Versen Kol 3,5.8 in zwei Lasterkatalogen

aufgelistet. Während der erste Lasterkatalog hauptsächlich Begriffe aufweist, die im Judentum mit heidnischen Götzendiensten verbunden wurden (Schweizer 1989:143), werden im zweiten Katalog Begriffe aufgezählt, die in jeder Beziehung zwischen zwei oder mehreren Menschen vorkommen können. Hier liegt eine bewusste Steigerung des ethischen Anspruches zugrunde. Im ersten Katalog lässt Paulus die Kolosser sich an die Zeit zurück erinnern, als sie noch selber den heidnischen Kulturen nacheiferten (vgl. Kol 3,7). Im zweiten Katalog jedoch führt er ihnen ihr momentanes Leben vor Augen, weshalb er auch den Einschub in den Satz einbaute: die Kolosser sollen sich nicht belügen, indem sie denken, sie hätten die Laster vergangener Zeiten überwunden. Noch immer sind sie in ihren alten Handlungsweisen verfangen. In Kol 3,5 gebraucht Paulus das Wort „Glieder“. Dieses Wort finden wir auch in Röm 7,23. Dort beschreibt Paulus, dass der natürliche Mensch der Macht der Sünde unterworfen ist, die sich eben „in den Gliedern“ zeigt.

Die Handlungen des alten Menschen zeugen davon, dass er noch unter dem Einflussbereich der Sünde steht. Paulus gebraucht hier nicht das Wort $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ [Tat], sondern $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ [Handlungen]. Nicht die einzelne Tat steht im Vordergrund, sondern die dahinterliegenden Praktiken und Handlungsweisen (Gnilka 2002:186). Diese sind es, die von der Macht der Sünde beeinflusst werden, die daraus resultierenden Taten zeugen nur von dieser Abhängigkeit (Maurer 1959:644).

2.2.5.2 Den alten Menschen ausgezogen – Die Abkehr vom alten Leben

Diese Handlungsweisen hätten die Kolosser aber abgelegt, da sie den alten Menschen, der Träger dieser Handlungsweisen war, ausgezogen hätten – oder aber ausziehen sollten. Paulus gebraucht hier ein Partizip Aorist. Die Übersetzung eines Partizips muss immer überdacht werden, da sich mehrere Möglichkeiten bieten. Etwa die Hälfte der Ausleger übersetzt dieses Partizip (und auch das Partizip $\acute{\epsilon}\nu\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ [anziehen] in Vers 10) imperativisch¹⁴. Dazu sind durchaus Gründe vorhanden. Der ganze Abschnitt ist geprägt von Imperativen: Kol 3,5: tötet, 3,8: legt ab, 3,9: belügt euch nicht, 3,12: zieht an, 3,15: regiere, 3,16: wohne und auch schon vorher in 3,1: suchet und 3,2: sinnet. Der ganze Abschnitt bekommt daher eine sehr fordernde Ausrichtung. Es stellt sich dann jedoch die Frage, weshalb Paulus nicht auch hier einen Imperativ gebraucht. Gerade der Umstand, dass der ganze Abschnitt gefüllt ist von Imperativen setzt diese beiden Partizipien in einen Kontrast zu den anderen Verbformen.

Dazu kommt eine weitere Beobachtung in Kol 3,3 und 3,5: In 3,5 fordert Paulus die Kolosser auf: „Tötet nun eure Glieder, die auf Erden sind.“ In 3,3 hatte er jedoch ausgesagt, dass die Kolosser bereits mit Christus gestorben seien. Auch wenn Paulus bei den beiden Versen nicht dieselben

¹⁴ Vergleiche dazu die Auflistung in Gnilka 2002:186.

Wörter benutzte¹⁵, so ist die Bedeutungsnahe doch vorhanden. Während die indikative Aussage jedoch den ganzen Menschen betrifft, so zielt die imperative Aufforderung nur auf einen Bereich des Menschen, nämlich dessen Glieder. Eine ähnliche Beobachtung erkennen wir auch mit den beiden Partizipien ἀπεκδυσάμενοι und ἐνδυσάμενοι: in unmittelbarer Nähe gebraucht Paulus dasselbe oder ein bedeutungsnahes Verb als Imperfekt, ἀπόθεσθε [legt ab] in Kol 3,8 und ἐνδύσασθε [zieht an] in 3,12. Wie schon bei Kol 3,3.5 werden auch hier die nicht imperativen Verben allgemeiner auf den Menschen angewandt als die imperativen Verben. Aus diesen Gründen sollten diese beiden Partizipien nicht als Imperative, sondern als Indikative übersetzt werden. Als Partizipium conjunctum kann es zwar auf vielfältige Weise übersetzt werden, hier bietet sich jedoch insbesondere die kausale Form an, womit Paulus den Imperativ in Vers 8 begründet (Gnilka 2002:186): „da ihr den alten Menschen abgelegt habt.“

Das mit doppelter Vorsilbe auftretende Verb ἀπεκδύομαι kommt in der Bibel nur im Kolosserbrief vor, neben dieser Stelle noch in Kol 2,15, wo Paulus beschreibt, dass Christus „die Gewalten und Mächte völlig *entwaffnet*“ hat [Hervorhebung O. L.]. Ausserhalb der Bibel wird es jedoch gebraucht, um das Ausziehen des Leibes im Tod zu beschreiben (Gnilka 2002:186), die Sterblichkeit des Menschen wird auch schon im Grundwort ἐκδύω [ausziehen] beschrieben (Deines 2000:1173; vgl. 2 Kor 5,4). Die doppelte Vorsilbe soll ausdrücken, dass die Rückkehr in den alten Zustand vollkommen ausgeschlossen ist (Oepke 1935:319). Damit wird mit dem Ausziehen des alten Leibes dessen völlige Überwindung ausgedrückt, sein Tod, womit ausgeschlossen wird, dass der alte Mensch noch einen Anspruch auf das Leben eines Christen besitzt (Gnilka 2000:186).

Ausgezogen wurde der *alte Mensch*. Dieser steht dem *neuen Menschen* in Kol 3,10 gegenüber. Das Begriffspaar „alter/neuer Mensch“ taucht nur noch in Eph 4,22-24 auf, dort steht jedoch für „neu“ nicht νέος, sondern καινός. Darauf werde ich jedoch unter 2.2.5.3 zu sprechen kommen. Der Ausdruck „alter Mensch“ für sich alleine taucht daneben nur noch in Röm 6,6 auf. Da sich auch ausserhalb der Bibel keine entsprechenden Formulierungen auffinden lassen (Buchegger 2003:195), müssen wir die Bedeutung dieses Ausdrucks anhand dieser weniger Stellen herleiten. Was zunächst auffällt, ist die Verwendung des Begriffs *Mensch* und nicht etwa *Leib*, *Natur* oder *Fleisch*, der in der Antithese auftritt: alter und neuer *Mensch*. Solch eine zeitliche Gegenüberstellung im Hinblick auf den Menschen finden wir bei Paulus ebenfalls in der Adam/Christus-Thematik in 1 Kor 15,45-53 und Röm 5,12-19. Der Ausdruck alter/neuer Mensch steht damit in Verbindung zur Schöpfung des Menschen in Adam, bzw. zur Neuschöpfung des

¹⁵ Das in Kol 3,3 gebrauchte Verb ἀποθνῆσκω mehr den Zustand des Tot-Seins betont (Klein 2000:1236), liegt der Schwerpunkt bei dem in 3,5 gebrauchten Verb νεκρῶ auf dem Prozess des Absterbens (Coenen 2000:1248).

Menschen in Christus (:196), zum ersten und dem letzten Adam (1 Kor 15,45), bzw. zum ersten und zweiten Menschen (1 Kor 15,47).

Dennoch müssen wir aufpassen, dass wir den hier verwendeten Ausdruck nicht zu sehr von diesen Stellen abhängig machen. Spricht 1 Kor 15,45ff von einem Typ des ersten Menschen in Adam, so tritt uns hier der alte Mensch als Konkretion gegenüber, der sich durch seine Handlungen als der Sünde hörig kennzeichnet (Brandenburger 1986:195). Der alte Mensch ist immer der individuelle Mensch (Schweizer 1989:148). In Röm 6,6 wird dies ersichtlich, indem Paulus davon spricht, dass „*unser* alter Mensch mitgekreuzigt“ wurde [Hervorhebung O. L.], hier in Kol 3,8ff zeugen die konkreten Handlungsweisen davon, dass die Ablegung des alten Menschen individuell geschieht. Dabei ist das Bild des alten und neuen Menschen als Gewand sehr eigentümlich: „Man *ist*, was man trägt“ (Brandenburger 1986:196). Es zeigt auf, was den Menschen wesenshaft ausmacht: die alte Existenz, die der Sünde unterworfen ist, oder das neue Sein, das Christus zugehörig ist. Durch das Ablegen des alten Menschen legt er auch seine alte Existenz ab und schafft Raum für eine neue. Dies ist jedoch nicht eine eigene Tat, sondern geschieht dadurch, dass der Mensch Anteil am Erlöserwerk Christi bekommt (Röm 6,3ff) und der alte Mensch somit mit Christus am Kreuz mitgekreuzigt wurde (Röm 6,6).

Es stellt sich nun die Frage, wann dies geschieht. Die meisten Exegeten stellen einen Bezug zur Taufe her¹⁶. Dies wird durch die Verwendung des Nomens ἀπέκδυσις [Entkleidung] in Kol 2,11 bekräftigt, das auf die Taufe bezogen wird (vgl. Kol 2,11f). Auch in Röm 6,1-11 spricht Paulus von der Taufe. Wenn wir jedoch im Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen einfach eine Umschreibung des Taufaktes erkennen wollen, so greifen wir sicherlich zu kurz. Tatsächlich kann weder beim alten Menschen in Röm 6,6 noch beim Ausziehen des fleischlichen Leibes in Kol 2,11 eine direkte Verbindung zur Taufe gemacht werden. An beiden Orten wird die Taufe damit verbunden, dass die Gläubigen mit Christus begraben und mit ihm auferstanden sind. Auch ist in der Umgebung von Kol 3,9f nirgends explizit von der Taufe die Rede (Buchegger 2003:239f).

Der primäre Bezugspunkt des Ablegens des alten Menschen liegt viel mehr in der Abwendung des bisherigen Zugehörigkeitsverhältnisses und der anschliessenden Zuwendung zu einem neuen. Wir finden dies zunächst in 1 Kor 15,49. Paulus beschreibt dort, dass wir einst das Bild des ersten Menschen (Adam) getragen hätten, danach aber dasjenige des zweiten Menschen (Christus). In Röm 5,17 wiederum werden die Gläubigen aus dem Bereich der Sünde und des Todes (Adam) in denjenigen der Gnade und des Lebens (Christus) versetzt. Paulus beschreibt hier diesen Wechsel der Zugehörigkeit von Adam zu Christus. Denselben Vorgang sehen aber auch in Kol 1,13f beschrieben, wo die Christen nicht mehr dem Reich der Finsternis, sondern demjenigen des Sohnes

¹⁶ Vergleiche dazu Lindemann 1983:58; Pfammatter 1987:77; Gnllka 2002:185. Damit haben sie den Begriff des *alten Menschen* für sich umfassend ausgeschöpft und geben keine weiteren Bezugspunkte an.

seiner Liebe zugerechnet werden (Buechegger 2003:240). Das Ablegen des alten Menschen geschieht demnach dann, wenn sich jemand von den alten Beziehungen löst und durch Christus eine neue Existenz bekommt, eine neue Schöpfung wird (2 Kor 5,17). Der alte Mensch ist ein Ausdruck, der die Beziehung zu der alten Existenzweise des Menschen ausdrückt, dessen Ablegen zeugt von der einen Seite einer grundlegenden Wende in der Existenz des Menschen. Diese manifestiert sich jedoch primär in der Bekehrung und dann auch sekundär in der Taufe (Brandenburger 1986:194).

Kol 3,10: *und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat.*

2.2.5.3 Den neuen Menschen angezogen – Die Wirklichkeit des neuen Lebens

Das Ablegen des alten Menschen ist jedoch nur eine Seite des Vorgangs, die andere ist das Anziehen des neuen Menschen. Beides, sowohl Anziehen, wie auch Ablegen sind die Begründungen, die hinter der Aufforderung in Kol 3,8 stehen. Paulus gebraucht das Verb *anziehen* jeweils in einem abstrakten Sinn. Dabei können entweder Sachen (Waffenrüstung: Röm 13,12; Eph 6,11; 1 Thes 5,8; Tugenden: Kol 3,12) angezogen werden, oder aber Personen (neuer Mensch: Eph 4,24; Kol 3,10; Christus: Röm 13,14; Gal 3,27), was hier genauer untersucht werden muss. Eine Parallelstelle hierzu ist auch 1 Kor 15,53. Paulus sagt dort, dass das Vergängliche Unvergänglichkeit und das Sterbliche Unsterblichkeit *anziehen* soll. Mit dem Vergänglichen und der Sterblichen meint Paulus das natürliche Leben, das von Adam her bestimmt ist, den alten Menschen, mit dem Unvergänglichen und Unsterblichen das himmlische Leben, das uns Christus gegeben hat, den neuen Menschen. Wir müssen nun untersuchen, ob Paulus mit dem Anziehen des neuen Menschen dasselbe meint wie mit dem Anziehen Christi und weshalb er den hier Begriff verändert hat.

Um den Begriff des neuen Menschen analysieren zu können, müssen wir zunächst darauf zurückgreifen, was wir bei dem alten Menschen festgestellt haben. Im Gegensatz zu der Adam/Christus-Thematik wird mit dem alten Menschen nicht ein Typus beschrieben, sondern ein Bereich eines individuellen Menschen. Der alte Mensch ist demnach nicht ein Ausdruck eines metaphysischen Seins, sondern der Beziehung zu dieser Welt und ihren Handlungsweisen. Er ist nicht der Typus der alten Menschheit, die uns im Neuen Testament durch Adam begegnet, sondern deren Konkretion in jedem Einzelnen. Der primäre Bezug des Ablegens des alten Menschen ist nicht die Taufe, sondern die Abkehr von der Sünde und deren Geltungsbereich, was jedoch auch in der Taufe beschrieben ist. Natürlich dürfen wir diese Beobachtungen nicht direkt auf den neuen Menschen übertragen. Doch da sich der neue und der alte Mensch sicherlich aufeinander beziehen, müssen wir jede Änderung dieser Sicht genau darlegen können. Die Stellen, die vom neuen Menschen sprechen sind sehr spärlich, neben Kol 3,10 finden wir ihn nur noch in Eph 2,15 und 4,24. Bei dieser zweiten Stelle wird der neue Mensch ebenfalls dem alten Menschen

entgegengesetzt, bei der ersten Stelle spricht Paulus davon, dass in Christus das Beschnittene und das Unbeschnittene vereint werden zu einem neuen Menschen. Nun ist der Brief an die Epheser wohl nach dem Brief an die Kolosser entstanden, weshalb wir aufpassen müssen, von diesen Stellen auf Kol 3,10 zu schliessen. Sie können eher dazu dienen, die Beobachtungen zu unserer Stelle nachträglich zu überprüfen.

Dies führt uns jedoch zu der Schwierigkeit, woher wir den Ausdruck des *neuen Menschen* in Kol 3,10 herleiten sollen. Zunächst fällt auf, dass Paulus das Wort νέος gebraucht und nicht καινός. Bereits unter 2.1.5.4 haben wir festgehalten, dass νέος zwar mehr das Neue in der Zeit beschreibt, καινός hingegen das Neue in der Art. Dazu ist zu sagen, dass eine starke Synonymität zwischen diesen beiden Begriffen herrscht (Buchegger 2003:240). Paulus gebraucht den Wortstamm καινός unmittelbar nachdem er davon spricht, dass der neue Mensch *erneuert* wird, und da braucht er das Partizip des Verbes *ἀνακαινόω*. In Eph 4,23f hingegen finden wir genau die gegensätzliche Formulierung, hier wird der neue Mensch als καινός ἄνθρωπος bezeichnet, dessen Erneuerung jedoch durch das Verb *ἀνανεόω*. Die beiden Begriffe scheinen demnach stückweit austauschbar zu sein. Buchegger (2003) gibt als einfachste Begründung für den Wortstammwechsel hier stilistische Gründe an (:241), was auch auf Eph 4,23f zutreffen mag. Dies mag jedoch nicht die oben erwähnte Veränderung der Zuordnung der beiden Begriffe νέος und καινός von hier zu Eph 4,23f erklären. Wenn wir jedoch den Gebrauch dieser beiden Begriff bei Paulus sonst betrachten, so erkennen wir in Kol 3,10 einen kleineren Erklärungsbedarf als in Eph 4,23f. Καινός beschreibt bei Paulus all das, was mit dem Heilswerk durch Christus zusammenhängt (Haarbeck et al 1997:10): der neue Bund (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6), der Mensch als neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), die Neuheit des Lebens (Röm 5,4). Insofern kann durchaus auch der neue Mensch durch das Adjektiv καινός beschrieben werden, wie in Eph 2,15. Doch auch der Gebrauch des Adjektivs νέος ist hier in Kol 3,10 durchaus nachvollziehbar. Zwar fehlt die enge Beziehung zur Eschatologie, wie wir sie bei καινός erkennen können, doch ist sie durchaus vorhanden (Behm 1942:902). Zudem wird νέος oft gebraucht, um einen Gegensatz darzustellen: neuer und alter Sauerteig (1 Kor 5,7), junge und alte Männer (1 Tim 5,1; Tit 2,2.6), junge und alte Frauen (1 Tim 5,2; Tit 2,3f)¹⁷.

Insofern scheint Kol 3,10 der normale Gebrauch dieser beiden Wörter zu sein. Dazu passt auch, dass Paulus das von ihm gebildete Verb *ἀνακαινόω* braucht. Dieses taucht ja erstmals in 2 Kor 4,16 auf, später finden wir in Röm 12,2 das daraus abgewandelte Nomen *ἀνακαινώσις* [Erneuerung]. Eph 4,23f hingegen scheint diese Wörter in einer Art zu brauchen, die den vorher beschriebenen

¹⁷ In 2 Kor 3,6.14 braucht Paulus bei der Gegenüberstellung des alten und des neuen Bundes zwar den Begriff καινός. Dies kann jedoch dadurch erklärt werden, dass die beiden Begriffe nicht unmittelbar nebeneinander stehen. Da Paulus zudem in 1 Kor 11,25, als er das erste Mal den Begriff *neuer Bund* brauchte καινός verwendet hatte, könnte eine gewisse Fixierung auf diesen Ausdruck stattgefunden haben.

Beobachtungen zum üblichen Gebrauch dieser Wörter entgegen stehen. Da Paulus jedoch bereits in Eph 2,15 von *καινός ἄνθρωπος* sprach, könnte er hier diesen Ausdruck aus Gründen der Kontinuität verwendet haben. Der ansonsten unerklärliche Wechsel des Wortstammes beim Verb ἀνανεώω scheint wieder stilistisch bedingt zu sein.

Nachdem wir die Verwendung des Ausdrucks *neuer Mensch* in Kol 3,10 geklärt haben, können wir wieder zur Frage zurück kehren, ob Paulus bei den beiden Ausdrücken *Christus anziehen* und *den neuen Menschen anziehen* das Gleiche meint. Nun braucht Paulus jedoch nicht einmal den Ausdruck *Christus anziehen* eindeutig: Röm 13,14 betont das sittliche Handeln, in Gal 3,27 hingegen steht der Ausdruck im Zusammenhang mit der Taufe. Wer nun das Partizip *ἐνδυσάμενοι* als Imperativ übersetzt, wird einen Bezug zu Röm 13,14 herstellen, wer in Kol 3,10 eine Beschreibung des Taufhandels sieht, wird diese Stelle auf Gal 3,27 beziehen. Wir haben jedoch gesehen, dass beide Ansichten für die Erklärung der Kolosserstelle unzureichend sind.

Paulus meint also mit dem neuen Menschen, den die Gläubigen angezogen haben, nicht Christus an sich (Gnilka 2002:188). Im Neuen Testament wird Christus nicht als *der neue Mensch* bezeichnet, die verschiedenen Stellen können nicht direkt aufeinander bezogen werden. Den Gedanken, dass Christus *der neue Mensch* ist, findet sich explizit erst im Brief von Ignatius an die Epheser, etwa um das Jahr 120 n. Chr. (Behm 1938:451). Christus tritt zwar im Neuen Testament durchaus schon Typus der neuen Menschheit auf, jedoch vor allem in Gegenüberstellung zum Typus der alten Menschheit in Adam und, wie wir später noch sehen werden, in der Beschreibung Christi als Bild Gottes. In Eph 2,11-17 scheint dies durchbrochen zu sein. Paulus spricht davon, dass Christus durch den Tod am Kreuz das Beschnittensein und das Unbeschnittensein miteinander vereinte, indem er sie in ihm zu einem neuen Menschen schuf, *εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον*. Auffallend ist, dass der neue Mensch hier jedoch nicht bestimmt ist. Paulus geht es hier nicht um die Festlegung des Ausdrucks *neuer Mensch* auf Christus, sondern um den versöhnenden Aspekt des Kreuzestodes und um die daraus folgende neue Schöpfung, die nicht einfach nur als Weiterentwicklung der alten Schöpfung auftritt, sondern neu ist in ihrer Art, sie ist eben *καινός*.

Der neue Mensch ist demnach die Konkretion des durch Christus gegebenen Typus im einzelnen Christen (Gnilka 2002:187). Er ist ein Beziehungsbegriff, der zeigt, dass diejenigen, die den neuen Menschen angezogen haben, also die Christen, demjenigen zugehören, der den Ursprung, das Urbild des neuen Menschen bildet, Jesus Christus. Indem Paulus hier von einem neuen *Menschen* spricht, den die Christen angezogen haben und nicht etwa einfach von christlichen Tugenden, zeigt er, dass ein umfassender Wechsel in der Ausrichtung stattgefunden hat, der über das rein Sittliche hinaus geht (Conzelmann 1981:198). Dieser Wechsel soll sich jedoch auch in den konkreten Handlungen des Menschen zeigen (vgl. Kol 3,12ff), was mit dem in der Antike üblichen Denken übereinstimmt, dass das Handeln des Menschen ein existenzieller Teil seiner selbst ist, als nicht von

ihm losgelöst werden kann (Lindemann 1983:57), doch ist es nicht Ursache, sondern Folge dieses Beziehungswechsels zu Christus.

2.2.5.4 Erneuert zur Erkenntnis – Das Ziel des neuen Lebens

Diesen neuen Menschen beschreibt Paulus nun noch genauer. Paulus schreibt zu Beginn von Kol 3,10: „ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον“ („angezogen den neuen [Menschen], der erneuert wird“). Das Partizip *ἀνακαινούμενον* steht in attributiver Stellung, das Bezugswort bildet *τὸν νέον ἄνθρωπον*. Weiter steht das Partizip im Präsens Passiv. Wir können demnach aussagen, dass die Erneuerung den neuen Menschen betrifft, dass sie an ihm ausgeführt wird und dass sie andauernd geschieht (durativer Aspekt des Präsens). Die letzten beiden Aspekte decken Parallelen zu 2 Kor 4,16 auf, auch dort ist die Erneuerung ein andauernder Vorgang, dort noch explizit mit dem Ausdruck *Tag für Tag* hervorgehoben, und ebenfalls ist sie ein Geschehen, das am Menschen ausgeübt wird. Die Beobachtung eines *passivum divinum* ist hier sicher zutreffend und so augenscheinlich, dass kein Exeget sich diese Frage wirklich gestellt hat, die Feststellung wurde einfach als gegeben angenommen. Tatsächlich kann an keiner Stelle, an der Paulus über die Erneuerung des Menschen spricht, ein anderer Agens als Gott ausgemacht werden, in Tit 3,5 wird der Heilige Geist sogar explizit als derjenige erwähnt, der die Erneuerung im Menschen bewirkt. Auch wenn wir auf den Rest von Kol 3,10 schauen werden, so wird Gott ohne Frage als Handelnder am Menschen ersichtlich.

Die vorher gemachte Beobachtung, dass Paulus mit ‚der neue Mensch‘ vorrangig eine Aussage über den einzelnen Menschen macht, wird nun weiter bestätigt. So werden an allen Stellen, in welchen Paulus das Verb *ἀνακαινῶω* oder das entsprechende Nomen gebraucht, die Erneuerung auf den individuellen Menschen bezogen. Auch ist es kaum vorstellbar, dass Paulus ausgerechnet im Kolosserbrief Christus als erneuerungsbedürftig darstellen würde, betont er doch in diesem Brief, dass in Christus die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig lebt (Kol 2,9). Die Menschen hingegen sollen in Christus vollkommen gemacht werden (Kol 1,28). Darum kann sich der neue Mensch nicht auf Christus an sich, sondern nur auf die neue Existenz jedes Einzelnen in Christus beziehen (Schweizer 1989:148).

Anschließend beschreibt Paulus diese Erneuerung genauer durch zwei Präpositionalgefüge. Das erste gibt das Ziel der Erneuerung an: der neue Mensch wird erneuert zur Erkenntnis (Pfammatter 1987:78). Es bleibt jedoch die Frage, um welche Art von Erkenntnis es sich handelt, denn ein Objekt des Erkennens gibt Paulus nicht an. Frühere Kommentare hatten die Erkenntnis hier mit theoretischem Erkennen oder einer Erkenntnis des gnostischen Weltbildes der Gegner im Kolosserbrief gleichgesetzt (vgl. Buchegger 2003:243). Doch dies wird dem Kolosserbrief nicht gerecht. Paulus schreibt sonst zweimal im Kolosserbrief von der Erkenntnis: Das erste Mal, in Kol 1,9f schreibt er von seinem Gebet für die Kolosser, dass sie erfüllt würden mit der Erkenntnis von Gottes Willen, damit sie diesen in ihrem konkreten ethischen Handeln durchzuführen vermögen.

Das zweite Mal, in Kol 2,2f spricht er von der Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, das Christus ist. In Kol 2,6f führt er dies weiter aus, indem er auf die ethische Auswirkung dieser Erkenntnis kommt. Denn wer Christus empfangen hat, so Paulus, soll auch in ihm wandeln, also verpflichtend nach seinen Weisungen leben (Schweizer 1989:148). Die Erkenntnis ist demnach nicht einfach ein dem Christen gegebenes Gut, das er einmal erlangt hat, sondern die Lebensaufgabe des Gehorchens, also des Erkennens und Ausführens von Gottes Willen (Bultmann 1935:707).

Damit haben wir den Bogen geschlagen zu den anderen Stellen zur Erneuerung des Menschen bei Paulus, insbesondere zu Röm 12,2. Auch dort war die Folge der Erneuerung die Fähigkeit, Gottes Willen zu erkennen und zwar durch den *νοῦς*, durch die Gesinnung. Aus diesem Grund kann die Erneuerung nur am neuen Menschen und nicht schon am alten geschehen. Erst nachdem der Mensch eine neue Schöpfung wurde (2 Kor 5,17), nachdem er also den radikalen Beziehungswechsel von der Sünde hin zu Christus vollzogen hat, ist er erst überhaupt in der Lage, „Gottes Willen in seinen Geboten zu erkennen, zu prüfen, zu entscheiden und danach zu handeln und zu leben!“ (Buchegger 2002:244) Die Schaffung des neuen Menschen ist bei der Hinwendung zu Christus geschehen und wird durch die Rechtfertigung aus Glauben ausgedrückt (Röm 5,1). Die Erneuerung des Menschen jedoch geschieht zeitlebens, die daraus resultierende Erkenntnis bleibt ein Lebensziel, das wir stets vor Augen haben, aber nie vollends erreichen (Gnilka 2002:187¹⁸).

2.2.5.5 Erneuert nach dem Bild des Schöpfers – Die Prägung des neuen Lebens

Eine weitere Beschreibung des Vorgangs der Erneuerung des neuen Menschen macht Paulus durch ein zweites Präpositionalgefüge: Der neue Mensch wird erneuert nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat (vgl. Kol 3,10b). Es muss jedoch gesagt werden, dass die grammatikalischen Möglichkeiten hier vielfältig sind. Im Griechischen lautet dieses Gefüge wie folgt: *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. Das *κατ' εἰκόνα* kann sich entweder auf den Vorgang der Erneuerung oder aber auf die Erkenntnis, als Ziel der Erneuerung beziehen. Das Personalpronomen *αὐτόν* wiederum kann sich auf den neuen Menschen oder auf das Partizip der Erneuerung. Die von mir vorgeschlagenen Beziehungen scheinen sich jedoch am natürlichsten zu ergeben (Buchegger 2003:244), was ich in den weiteren Ausführungen erklären werde.

Zunächst müssen wir klären, was Paulus unter dem Bild versteht. Den ersten Bezug finden wir innerhalb des Kolosserbriefes. In Kol 1,15 spricht Paulus davon, dass Christus das Bild des unsichtbaren Gottes sei (vgl. 2 Kor 4,4). Damit sind wir natürlich wieder bei der Adam/Christus-

¹⁸ Wenn Gnilka (2002) die Erneuerung als *Lebensaufgabe* des neuen Menschen bezeichnet, der dieser durch die ihm verliehene Kraft bewältigen kann, so legt er zu sehr den Fokus auf die Handlungsmöglichkeit des Menschen, auch wenn er zugesteht, dass diese Kraft ihm aus Gnade geschenkt wird. Diese nicht nur bei Gnilka vorkommende Betonung des aus dem Menschen kommenden Handelns (vgl. Lindemann1983:58) ist auf die imperativische Deutung der Partizipien zurück zu führen.

Thematik. In Gen 1,26 lesen wir, dass Adam nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Adam war demnach das εἰκὼν τοῦ θεοῦ, das Bild Gottes der alten Schöpfung. In 1 Kor 15,45.47 lesen wir, dass Christus der zweite Mensch, der letzte Adam sei. Christus ist das εἰκὼν τοῦ θεοῦ in der neuen Schöpfung. Inhaltlich bezieht sich diese Stelle jedoch auch auf 2 Kor 3,18. Paulus schreibt dort, dass die Christen mitverwandelt würden in das Bild Christi. Die Analogie zwischen den beiden Verben *erneuern* und *mitverwandeln* hatten wir ja bereits bei 2 Kor 4,16 bemerkt.

Der Ausdruck des Bildes wird weiter bestimmt durch den Genitivausdruck τοῦ κτίσαντος αὐτόν, was am besten mit dem Relativ-Nebensatz „dessen, der ihn geschaffen hat“ übersetzt wird. Zunächst fällt auf, dass Paulus nicht das Nomen κτίστης [Schöpfer], sondern das Partizip des Verbes κτίζω [schaffen] verwendet hat. Dies mag daran liegen, dass die verbale Form die Grundbedeutung stärker trägt wie das Nomen (Foerster 1938:1033). Κτίζω legt den Fokus nämlich auf den geistigen und willentlichen Vorgang des Schaffens, im Gegensatz zu (dem in der Bibel nicht vorhandenen) Verb δημιουργέω, das den handwerklich-technischen Aspekt betont¹⁹ (:1025). Dass in Bezug auf den neuen Menschen vom Erschaffen die Rede ist, sollte nicht weiter erstaunen. Schon in 2 Kor 5,17 lesen wir, dass derjenige, der in Christus ist, eine neue Schöpfung ist, eine καινὴ κτίσις. Buchegger (2003) sagt dazu: „Es [d. i. das Stichwort κτίζω, O. L.] gehört zur Terminologie der Neuschöpfung des Menschen, die ganz in den Zusammenhang von Bekehrung und Wiedergeburt gehört.“ (:245) Das Personalpronomen bezieht sich deswegen auf den neuen Menschen, er wird von Gott neu geschaffen. Von Christus hingegen, der als Bild Gottes grammatikalisch ebenfalls in Frage gekommen wäre, kann nicht ausgesagt werden, dass er von Gott geschaffen wurde, auch wenn er der Erstling der (neuen) Schöpfung ist (Kol 1,15; 1 Kor 15,22f; Schweizer 1989:149).

Kol 3,10b kann demnach wie folgt umschrieben werden: der neue Mensch wird erneuert nach Christus, der das Bild Gottes ist, der den neuen Menschen geschaffen hat. Hier wird der christologische Aspekt deutlich: Christus ist das Urbild, dem gemäss wir erneuert werden (Gnilka 2002:188). Dies liegt daran, dass nur in Christus Gott für uns sichtbar wird (vgl. 1,15: Christus als das Bild des *unsichtbaren* Gottes). Er ist der Mittler zwischen uns Menschen und Gott. Dies entspricht dem gesamtbiblischen Bild und insbesondere den Aussagen Jesu (vgl. Mt 11,27; Joh 14,6; Eph 2,18). Und doch ist die ganze Trinität an diesem Vorgang beteiligt: Gott, der Vater ist der Schöpfer des neuen Menschen, der Heilige Geist bewirkt dessen Erneuerung und Christus dient als Ur- und Abbild dieser Erneuerung.

¹⁹ Wenn auch das Verb selbst im Neuen Testament nicht vorkommt, so doch das Nomen δημιουργός in Heb 11,10, wo Gott als Baumeister und Schöpfer der von Abraham erwarteten Stadt genannt wird. Der handwerkliche Aspekt wird hier ersichtlich.

2.3 Schlussfolgerungen aus den Exegesen

Aus diesen beiden Exegesen werde ich nun fünf Thesen bezüglich der Erneuerung des Menschen formulieren. Diese sollen im anschliessenden zweiten Hauptteil als Betrachtungsgrundlage der Bücher Dietrich Bonhoeffers dienen.

1. Die Erneuerung beschreibt ein kontinuierliches Wirken Gottes am Menschen.

Dieses geht vom Vater aus, geschieht durch den Heiligen Geist und hat Christus als Urbild, nach dem er geprägt wird. Nicht der Mensch selbst oder äussere Umstände führen zur Erneuerung, sondern Gott in der ganzen Trinität.

2. Die Erneuerung des Menschen ist ein Wirken am Christen.

Sie geschieht, nachdem der Mensch aus Glauben gerechtfertigt wurde und dauert fortwährend an. Aus diesem Grund kann kein Mensch als durchgehend erneuert betrachtet werden. Die Erneuerung geschieht dabei versteckt und ist gerade nicht durch äussere Massstäbe einschätzbar (vgl. Kol 3,3; 2 Kor 4,16).

3. Die Erneuerung des Menschen betrifft den konkreten, individuellen Menschen.

Auch wenn sich die Erneuerung des Menschen an die Typologie um Adam/Christus anhängt, bezeichnet sie doch deren Konkretion im Leben des einzelnen Christen. Der Begriff ‚Mensch‘ kann darum nicht für den Vorgang der Erneuerung im Kollektiv übernommen werden (z. B. Leib, Typus Christus).

4. Das Urbild, gemäss dem der Mensch erneuert wird, ist Christus.

Christus ist dabei nicht Ziel der Erneuerung, als Ergebnis der Erneuerung wird der Mensch nicht der Natur Christi anteilhaft. Da Christus das Urbild dieses Prozess ist, wird deutlich, dass es sich nicht nur um eine Imitation, sondern um eine durch Christus geprägte Gestaltung des Menschen geht. Die Erneuerung ist somit ein zielgerichteter Vorgang und steht parallel zur Mitgestaltung [μεταμορφώω] des Menschen (Röm 12,2; 2 Kor 3,18). Diese Prägung an Christus geschieht im Besonderen durch das Anteilwerden an den Leiden Christi.

5. Das Ziel der Erneuerung ist die Erkenntnis von Gottes Willen.

Dies beinhaltet jedoch nicht nur ein verstandesmässiges Wahrnehmen, sondern auch die Umsetzung dieses Willens im ethischen Handeln. Ist der Vorgang der Erneuerung zwar an sich nicht erkennbar, so muss er doch im praktischen Lebensvollzug seinen Niederschlag finden.

3. ERNEUERUNG BEI BONHOEFFER

3.1 Biographische Skizze von Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer kam am 4. Februar 1906 in Breslau als sechstes von acht Kindern von Karl und Paula Bonhoeffer zur Welt (Bethge 2004:23). Die ersten Jahre seines Lebens erlebte Bonhoeffer relativ sorgenfrei, auch wenn die Erziehung eher streng war. Die Berufung des Vaters, der Psychiater von Beruf war, an die Berliner Universitätsklinik Charité ermöglichte der Familie einen gewissen Wohlstand: sie besaßen ein geräumiges Wohnhaus in guter Lage, sowie auch ein Ferienhaus, was damals eher eine Seltenheit war (Zimmerling 2001:10f). Diese Idylle nahm jedoch mit dem ersten Weltkrieg ein jähes Ende: Walter Bonhoeffer, ein älterer Bruder Dietrichs starb im Einsatz an der Front. Dieses Erlebnis, sowie der Wunsch, nicht einfach seinen Brüdern nachzueifern, mögen dazu geführt haben, dass Bonhoeffer 1923 mit dem Studium in Theologie an der Universität in Tübingen begann. Nach zwei Jahren wechselte er jedoch an die Universität in Berlin. 1927, im Alter von 21 Jahren, reichte Bonhoeffer seine Doktorarbeit *Sanctorum Communio* ein, die mit dem nicht sehr häufigen „summa cum laude“ bewertet wurde (Ackermann 2005:26ff). 1930 folgte die Habilitationsschrift *Akt und Sein*. Somit standen ihm sowohl die Türen zu einer akademischen Laufbahn, wie auch zum Pfarramt offen (:40).

Kennzeichnend für den Geist Bonhoeffers ist seine Offenheit für Fremdes. Noch während des Studiums besuchte er mit seinem Bruder Klaus Rom, von wo aus sie auch einen Abstecher über Sizilien nach Tripolis in Libyen machten (Bethge 2004:85ff). Nach seiner Promotion absolvierte er ein Vikariatsjahr an der deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona, wo er sich auch am Besuch von Stierkämpfen erfreute (Ackermann 2005:34f). Als nun auch habilitierter Theologie wiederum reiste er im Sommer 1930 für zehn Monate in die USA, wo er sich neben vielen Kontakten auch sein ökumenisches Engagement und eine ethische Ausrichtung in seiner Theologie aneignete (Zimmerling 2001:12f). Seinen Wunsch Indien zu bereisen, konnte Bonhoeffer jedoch nicht verwirklichen. Tatsächlich führten ihn seine Reisen von da an immer nach Westen, obwohl es ihn innerlich ständig nach Osten zog (Bethge 2004:184).

Nach diesem Aufenthalt in Amerika übernahm Bonhoeffer einerseits ein Pfarramt in Berlin-Brandenburg, wo er insbesondere als Studentenpfarrer tätig war, andererseits wurde er Privatdozent an der Universität in Berlin (Zimmerling 2001:13). Daneben engagierte sich Bonhoeffer auch in der ökumenischen Bewegung, insbesondere als Jugendsekretär des „Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (Ackermann 2005:78f). Die Kontakte, die Bonhoeffer in dieser Arbeit schloss, würden für seine spätere Mitarbeit im Widerstand von Bedeutung sein.

1933 war ein ereignisreiches Jahr, auch für Dietrich Bonhoeffer. Am 30 Januar ergriff die NSDAP die Macht in Deutschland. Am 1. Februar hielt Bonhoeffer einen Radiovortrag zum *Führerbegriff*,

in welchem er sich vom allgemeinen Jubel um Hitler distanzierte, dessen Ende jedoch aus ungeklärten Gründen nicht übertragen wurde (Bethge 2004:307f). Als im April der *Arierparagraph* erlassen wurde, nach welchem Nichtarier keinen Beamtenberuf mehr ausüben durften, übernahmen einige Landeskirchen ab dem Herbst entsprechende Weisungen in die eigenen Statuten und schlossen insbesondere getaufte Juden aus der Kirche aus. Aufgrund dieser zunächst durch die Kirchenpartei *Deutsche Christen* und anschliessend auch durch staatliche Organe vorangetriebene Gleichschaltung zwischen Kirche und Staat schrieben einige Theologen, darunter insbesondere Karl Barth, die Barmer Theologische Erklärung, in welcher sie sich dagegen wehrten und an der christlichen Lehre festhalten wollen. Dies war die Geburtsstunde der *Bekennenden Kirche* (Ackermann 2005:92).

Im Herbst 1933 war Bonhoeffer nach London abgereist, um dort für zwei Jahre das Pfarramt in zwei deutschen Gemeinden zu übernehmen. In England hoffte er, sich aus den Wirren in Deutschland entziehen zu können (Ackermann 2005:119f). Barth antwortete auf einen Brief Bonhoeffers, in welchem dieser ihm seine Argumente für diesen Schritt dargelegt hatte, im Winter 1933 wie folgt: „Was in aller Welt sollen und wollen sie dort drüben? [...] Schleunigst zurück auf ihren Berliner Posten!“ Dennoch blieb Bonhoeffer bis im Frühling 1935 in London (Bethge 2004:479f). Zurück in Deutschland wurde ihm die Leitung eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche übertragen, das zunächst in Zingst an der Ostsee, kurze Zeit später jedoch in Finkenwalde einquartiert wurde. Die Ausbildung neuer Pfarrer war eine der dringlichsten Anliegen der Bekennenden Kirche. In Finkenwalde konnte Bonhoeffer seine Ideen des gemeinschaftlichen Lebens durchführen, wie er sie auch im Buch *Gemeinsames Leben* beschrieben hat. Beichte, stille Mahlzeiten und Meditation gehörten zum Alltag. 1937 wurde das Seminar von der Gestapo geschlossen, die Betreuung der Studenten lief jedoch illegal bis 1940 in Sammelvikariaten weiter (Ackermann 2005:157ff).

Schon vor dem Ausbruch des Krieges war für Bonhoeffer klar, dass ein neuer Frieden in Europa nur mit der Beseitigung Hitlers möglich würde. Durch seinen Schwager Hans von Dohnanyi wurde er in den aktiven Widerstand rund um Admiral Wilhelm Canaris hinein gezogen (Ackermann 2005:186). Wegen den Kontakten aus seinem ökumenischen Engagement wurden Bonhoeffer ab 1940 Spezialaufträge übertragen. So verhandelte er beispielsweise 1942 mit seinem alten Bekannten Bischof Bell in Schweden um die Bedingungen eines Friedens, wenn Hitler beseitigt würde. Die Alliierten sträubten sich jedoch davor, sich zu sehr mit dem deutschen Widerstand einzulassen (Bethge 2004:851ff).

Am 5. April 1943 wurde Bonhoeffer verhaftet, wie auch sein Schwager und dessen Frau Christine, eine Schwester Bonhoeffers. Die Anklage für Bonhoeffer lautete *Verdacht auf Militärdienstverweigerung* (Ackermann 2005:213). Bonhoeffer, der sich inzwischen mit Maria von Wedemeyer verlobt hatte (:216), wurde im Militärgefängnis Berlin-Tegel gefangen gehalten. Da

der zuständige Stadtkommandant der Onkel Bonhoeffers war, besserten sich dessen Haftbedingungen nach kurzer Zeit beträchtlich (:208f), so dass er auch regen Briefkontakt zu seinen Angehörigen und Freunden halten konnte. Sein bekannteste Gedicht „Von guten Mächten“ schrieb er im Advent 1944 und widmete es seiner Verlobten und seiner Mutter. Als bekannt geworden war, dass Bonhoeffer sich an den Vorbereitungen um das Attentat von Oberst von Stauffenberg auf Hitler am 20. Juli 1944 beteiligt hatte, war sein Schicksal besiegelt (Zimmerling 2001:20). Am 5. April 1945 ging der Befehl zur Ermordung Bonhoeffers und weiterer Widerstandskämpfer von Hitler aus, am 8. April wurde Bonhoeffer mit fünf anderen Angeklagten, darunter Admiral Canaris, zum Tode verurteilt und am Tag darauf um sechs Uhr früh mit dem Strang erhängt (Ackermann 2005:228ff). Kennzeichnend sind die letzten bekannten Worte Bonhoeffers, die er Bischoff Bell übermitteln liess: „Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens.“ (:230)

3.2 Erneuerung in den Werken Bonhoeffers

3.2.1 Sanctorum Communio

Die 1927 im Alter von 21 eingereichte und 1930 in überarbeiteter Form veröffentlichte Dissertation *Sanctorum Communio*²⁰ (von Soosten 1985:1ff) handelt von der soziologischen Realität der Kirche (Feil 2005:29). Da sich diese Dissertation vorrangig mit dem christlichen Gemeinschaftsbegriff auseinandersetzt, sind die Berührungspunkte zu den von mir formulierten Thesen zur Erneuerung des Menschen spärlich gesät, meine Thesen legen den Fokus ja vorrangig auf den individuellen Menschen. Es ist jedoch offensichtlich, dass jedem Gemeinschaftsbegriff ein bestimmter Personbegriff vorausgesetzt sein muss, der in dieser Gemeinschaft vernetzt ist. So betrachtet auch Bonhoeffer den christlichen Personbegriff in Bezug auf die christliche Gemeinschaft. Da er die Kirche als geschichtliche Wirklichkeit betrachtet, ist auch dieser Personbegriff geschichtlich bedingt, er geht also vom Menschen nach dem Fall aus. (Bonhoeffer 1930:25) So kann grundsätzlich gesagt werden, dass in der Dissertation Bonhoeffers die von mir formulierten Thesen zur Erneuerung des Menschen zwar durchaus vorkommen, sie jedoch nur am Rande betrachtet werden.

Das wichtigste Merkmal des von Bonhoeffer (1930) beschriebenen Menschen ist, dass er in zerbrochenen Beziehungen lebt, sowohl in seinen Beziehungen zu anderen Menschen, wie auch in derjenigen zu Gott (:25). In diesem Satz werden zwei Aussagen über das Ich des Menschen getätigt:

²⁰ „Gemeinschaft der Heiligen“, der Titel der Dissertation ist wohl eine Abwandlung des Begriffs *Communio Sanctorum* und zeigt die Beziehung zu Luther auf, in dessen Ekklesiologie dieser Begriff auftaucht (von Soosten 1985:311).

- 1) Der einzelne Mensch besteht wesensnotwendig durch den anderen, es gibt ihn nicht für sich alleine. Das ‚Ich‘ braucht ein anderes ‚Ich‘ als gegenüber, welches als konkretes ‚Du‘ erfahren wird. Der Mensch ist demnach nach Bonhoeffer von Grund auf ein Gemeinschaftswesen (:30).
- 2) Zwischen den einzelnen Personen bestehen unüberwindbare Schranken. Das eigene ‚Ich‘ kann das ‚Ich‘ des anderen nur als ‚Du‘ erleben. Dies gilt auch in der Beziehung zu Gottes Geist (:31).

Diese Situation entspricht derjenigen des alten Menschen (Kol 3,9). Wenn nun jedoch Bonhoeffer dies als grundlegenden Personbegriff nimmt, der in einer christlichen Gesellschaft, also in der Kirche agiert, so stellt sich die Frage, ob er nicht von einer Neuschaffung des Menschen in Christus in dieser Welt ausgeht. Diejenigen Stellen, die von solch einer Neuschöpfung sprechen (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Kol 3,1) müssten dann ins Eschaton gelegt werden, was unzulässig wäre. Wir haben jedoch schon in den Exegesen gesehen, und ich habe es in These 2 beschrieben, dass eine Diskrepanz zwischen dem wesensmässigen Sein der neuen Schöpfung des Menschen und der Möglichkeit diese zu erkennen besteht. Deshalb musste Paulus die Kolosser auffordern, die dem alten Menschen zugehörigen Werke abzulegen (Kol 3,8) und diejenigen, die dem neuen Menschen zugehören, anzuziehen (Kol 3,12).

Wenn wir betrachten, in welchen Zusammenhängen sich Bonhoeffer (1930) auf die Stellen der Exegesen bezieht (:89, 156, 256f), so sehen wir, dass Bonhoeffer hier durchgehend von einem Kollektiv und nicht einem Individuum spricht. In These 3 habe ich jedoch formuliert, dass die Erneuerung, von der Paulus in diesen Stellen spricht, am individuellen Menschen geschieht. Dass Bonhoeffer das Kollektiv vor Augen hat, ist aufgrund seines Dissertationsthemas verständlich. Auch ist es nicht schwer nachzuvollziehen, wie er diese Stellen auf ein Kollektiv anwenden kann: indem er das Anziehen des neuen Menschen (Kol 3,10) mit dem Anziehen Christi (Gal 3,27) gleichsetzt (:86), was verständlich ist, da beide Begriffe grundsätzlich nahe beieinander stehen, wie wir in der Exegese gesehen haben. Bonhoeffer verbindet somit das Begriffspaar alter/neuer Mensch mit der Adam/Christus-Typologie. Christus habe die durch den Typus des Adams bestimmte Menschheit mit Gott versöhnt und so eine neue Menschheit erschaffen (:69). Sowohl die alte Menschheit in Adam, wie auch die neue in Christus versteht Bonhoeffer als *Kollektivpersonen*, doch während die Kollektivperson in Adam menscheitsumfassend ist, bezieht sie sich in Christus nur auf die Gemeinde, sie ist „Christus als Gemeinde existierend“ (:76).

Es stellt sich nun natürlich die Frage, wie sich der einzelne Mensch zu dieser Kollektivperson verhält. Für Bonhoeffer (1930) ist klar, dass der Einzelne nicht im Kollektiv aufgelöst ist. Zwar geht dieses über die einfache Zusammenfügung der Einzelnen hinaus, ist jedoch nur als Miteinanderwirken von personalen Einzelpersonen möglich (:48). Hat es vorher so ausgesehen, als ob die Menschheit als Kollektiv den Wechsel zu Christus hin tätigt, so ist nach Bonhoeffer doch

nur der Einzelne in der Lage, Gottes Ruf zur Umkehr wahrzunehmen. Doch da Christus die Welt mit Gott versöhnte (vgl. 2 Kor 5,19), geht dieser Ruf zur Umkehr an jeden Einzelnen des Kollektivs. Indem der Einzelne im Kollektiv eingebettet ist, kann der Wechsel der Kollektivperson stattfinden (:75). Die Verwirklichung dieses Geschehens geschieht in der Kollektivperson durch den Geist Christi, in der Einzelperson jedoch durch den Heiligen Geist (:86). Es wird jedoch nicht genau ersichtlich, worin der Unterschied zwischen diesen beiden Geistern besteht.

Ein letzter Bezugspunkt besteht in der ethischen Auswirkung, die das Führen des Heiligen Geistes im Einzelnen bewirkt, wie ich es in der These 5 beschrieben habe. Der Heilige Geist bewirkt im Menschen Glaube und Liebe. „Der Glaube anerkennt die Herrschaft Gottes und nimmt sie auf, die Liebe aktualisiert das Reich.“ (Bonhoeffer 1930:106). Der Glaube ist jedoch nichts anderes als das für sich Wahrnehmen des Willens Gottes, die Liebe die ethische Umsetzung in der Gesellschaft, also in der Gemeinde²¹ (:107). Diese ist keine menschliche Möglichkeit, sondern nur aus dem Glauben an Christus und durch das Wirken des Heiligen Geistes möglich und begründet sich auf dem Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber. Der Mensch muss seinen eigenen Willen preisgeben und Gottes Willen für sich annehmen (:108).

3.2.2 Akt und Sein

Die 1930 eingereichte und 1931 erschienene Habilitationsschrift *Akt und Sein* ist die zweite und letzte Publikation im Rahmen einer akademischen Karriere (Reuter 1987:179). Es handelt sich um eine Abhandlung über die Transzendentalphilosophie und die Ontologie in der systematischen Theologie (Bonhoeffer 1931:19). Bonhoeffer versucht darin herauszufinden, „wie sich der Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten“, was also die Rolle des Menschen im Hinblick auf die Offenbarung Gottes ist (:23).

Bonhoeffer befindet sich in der Thematik der These 5, wenn er die Möglichkeit des Menschen genauer beleuchtet, Gott zu erkennen. Diese Möglichkeit steht nach Bonhoeffer (1931) dem Menschen nicht zu. Glaube ist primär nicht psychisches Geschehen, sondern reine Tat Gottes (:88). Es ist Gott selbst, der sich im Menschen im Glauben erkennt (:87). Es stellt sich dann jedoch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Akt des Glaubens im Erkennen Gottes, oder mit anderen Worten nach dem „Verhältnis von Gnade und Religion, von Offenbarung und Geschichte in bezug auf das Erkenntnisproblem.“ (:88) Glaube und Religion sind zwei völlig voneinander zu trennende Bereiche. Religiöses Handeln kann vom Menschen getätigt werden, der Glaube hingegen, als die „völlige Hörbereitschaft“ kann nur von Gott selbst aus kommen. Er alleine ist fähig im Glauben auf Gott zu hören (:88). Der Unterschied zwischen

²¹ So befassen sich auch Kol 3,8.12 hauptsächlich um das ethische Wirken des alten und des neuen Menschen in der Gemeinde.

Religion und Glaube besteht in der jeweiligen Ausrichtung. Die Religion ist nach innen, zum Menschen hin gerichtet, während der Glaube sich nie auf sich selbst richtet, „sondern nur auf Christus, auf das von außen Kommende.“ (:89)

In Bezug auf die Neuschöpfung Menschen stellt Bonhoeffer (1931) die Frage, wie sowohl die Kontinuität des Gesamt-Ichs, also des Menschen vor und nach der Bekehrung, als auch diejenige der neuen Existenz möglich sein können (:94). Wird die Kontinuität des Gesamt-Ichs betont, so scheint das In-Christus-Sein schon immer eine existenzielle Möglichkeit des Menschen gewesen zu sein. Diese Möglichkeit steht dem Menschen jedoch nicht zu (:97) Wird hingegen die Kontinuität der neuen Existenz betont, so verliert der Mensch seine Geschichtlichkeit. Zwischen der alten und der neuen Existenz des Menschen, also derjenigen „in Adam“ und derjenigen „in Christus“ bestünde ein Bruch, die neue Existenz würde dann als „himmlischer Doppelgänger“ erscheinen (:95). Dies beachtet jedoch nicht, dass sich Christus in dieser Welt offenbart hat. Er berührt die geschichtlich wirkliche Existenz (:95)²². Es ist nun klar, dass keine der beiden Möglichkeiten befriedigend ist. Ich erlebe auch in meiner neuen Existenz immer noch die geschichtliche Kontinuität des Lebens. Genauso wenig kann ich jedoch die neue Existenz als eine mir zustehende Entscheidungs-möglichkeit erkennen. Es darf demnach nicht auf Kosten der anderen Kontinuität einseitig nur eine betont werden.

Bonhoeffer (1931) gelingt dies, indem er in der neuen Existenz den neuen Willen des Menschen sieht. Dieser wird von Gott auf ihn selbstweisend ausgerichtet (:97). „‘Sein in Christus‘ bedeutet: die neue Willensrichtung haben.“ (:98) Damit scheint die neue Existenz bei Bonhoeffer jedoch vorrangig ethisch geprägt zu sein. Indem durch sie sein Wille auf Gott gerichtet ist, ermöglicht es die neue Existenz dem Menschen, Gutes hervorzubringen (:97). Dies scheint mir jedoch eine sehr reduzierte Auffassung von der Existenz zu sein. Auch wenn ich mit Bonhoeffer übereinstimme, dass im neuen Sein durch die Erneuerung der Gesinnung ein Hauptaugenmerk auf die ethische Auswirkung gelegt wird, so darf die Begründung des neuen Seins des Menschen nicht auf eine Neuschöpfung verzichtet werden, die den ganzen Menschen betrifft.

Wie schon in *Sanctorum Communio* sieht Bonhoeffer (1931) auch in *Akt und Sein* den Ort von Gottes Offenbarung in Christus vorrangig in der Gemeinde, also im Kollektiv gegeben (:108). Er beschreibt die Gemeinde als letzte Offenbarung Gottes, als Offenbarung Christi in dieser Zeit (:108). Zwar gibt sich Gott in Christus auch dem Einzelnen, jedoch nur als Glied der Gemeinde

²² Diesen Aspekt tritt auch in der Ethik Bonhoeffers deutlich hervor. Dies ist für mich ein Hinweis, dass durch die verschiedenen literarischen Genera und durch das unmittelbare Erleben der ereignisreichen letzten Zehn Jahren in Bonhoeffers Leben durchaus eine Kontinuität in Bonhoeffers theologischem Denken besteht. Wer die verschiedenen Bücher Bonhoeffers aus dieser Zeit liest, steht in der Gefahr, dies nicht zu erkennen, da sie in so unterschiedlichen sprachlichen Gewändern auftreten.

(:109). Dies ist jedoch auch eine Reaktion auf das theologische Verständnis der Offenbarung zur Zeit Bonhoeffers. Vor Bonhoeffer wurde die Offenbarung Gottes vorrangig als im Individuum geschehend betrachtet, die seit Schleiermacher vor allem auf der Ebene der Gefühle erlebt wird (Leonhardt 2004:53). Bonhoeffer (1931) widerspricht dieser Auffassung (:88). Der Mensch sei niemals einfach für sich alleine, sondern stehe schon immer in einer Gemeinschaft, entweder ‚in Adam‘ oder ‚in Christus‘ (:109f).

Der Wechsel von ‚in Adam‘ zu ‚in Christus‘ sein geschieht dadurch, dass der Mensch Anteil am Tod Christi bekommt. Bonhoeffer (1931) schreibt dazu: „Christi Tod aber tötet mein ganzes Menschsein, tötet in mir die Menschheit, denn ich bin Ich und Menschheit in einem“ (:144). Der individuelle Mensch ist somit sowohl dem Typus (Menschheit), wie auch der Konkretion (Ich) anhängig, sowohl in der Trennung von Gott, als auch in der Versöhnung mit ihm. Ich kann mich erst als Geschöpf Gottes erkennen, wenn mein alter Mensch gestorben und der neue Mensch auferstanden ist, denn es gehört zum neuen Menschen, dass er nicht auf sich, sondern auf Christus schaut (:150), das Sein in Christus ist „Gerichtetsein auf ihn“ (:152). Nach 2 Kor 3,18 führt dieses auf Christus gerichtet Sein dazu, dass wir mit ihm mitgestaltet werden, was eine Umschreibung der Erneuerung des Menschen ist (vgl. These 5).

3.2.3 Schöpfung und Fall

Als Privatdozent an der Berliner Universität hielt Bonhoeffer im Wintersemester 1932/33 eine Vorlesung mit dem Titel *Schöpfung und Sünde. Theologische Auslegung von Genesis 1-3*. Das Manuskript dieser Vorlesung wurde noch 1933 unter dem Titel *Schöpfung und Fall* veröffentlicht (Rüter & Tödt 1988:7). Dass Bonhoeffer den Menschen und dessen Fall in der Schöpfungsgeschichte vorrangig ethisch und nicht biologisch beschrieben sieht (:139f), ist für diese Arbeit von besonderem Wert.

Die Erneuerung des Menschen beschreibt den Menschen in der neuen Schöpfung (vgl. These 3), der Fokus ist demnach auf das Ende von Gottes Geschichte mit der Welt gerichtet. Hier jedoch schauen wir hauptsächlich auf den Anfang dieser Geschichte. Es stellt sich nun die Frage, was denn der Anfang mit dem Ende zu schaffen hat. Nach Bonhoeffer (1933) hat er sehr viel, denn nur wer vom Ende her denkt, kann den Anfang verstehen und erkennen. Zwischen dem Anfang und dem Jetzt der Welt (und auch dem alten Menschen) liegt derselbe Bruch wie zwischen dem Jetzt und dem Ende (dem auch der neue Mensch zugehörig ist) (:21). Wir glauben, dass wir, die wir als Teil der neuen Schöpfung in der alten und gefallenen Welt leben, vom Anfang her einen Blick auf das Ende werfen können (:22). Nicht dass wir als Menschen den Anfang zu erkennen vermöchten (:27), doch weil Gott im Anfang war, kann *er* vom Anfang sprechen, den er uns in der Schöpfungsgeschichte offenbart hat (:28). Somit besteht eine Kontinuität zwischen Anfang und Ende – mit einem grossen Bruch dazwischen.

Die wichtigste Aussage in der Schöpfungsgeschichte betreffend der Erneuerung des Menschen steht in Gen 1,26: Gott hat uns als sein Ebenbild geschaffen. Ein Ebenbild ist nach Bonhoeffer (:1933), wie wenn man sich selbst im Spiegel betrachtet (:56; vgl. 2 Kor 3,18). Das Problem besteht jedoch darin, dass ein Werk seinem Schöpfer nicht ähnlich sein kann. Das Werk ist nicht Ebenbild des Schöpfers, sondern Ausdruck dessen Befehls (:56). Als solcher kann ein Werk nicht auf derselben Ebene stehen wie sein Schöpfer, was es jedoch müsste, um Ebenbild zu sein. Bonhoeffer schreibt dazu. „Will der Schöpfer sein eigenes Bild schaffen, so muß er es in Freiheit schaffen.“ (:57) *Freiheit* ist bei Bonhoeffer der Schlüsselbegriff, um die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu verstehen. Freiheit ist jedoch biblisch gesehen keineswegs *Grenzenlosigkeit*, im Gegenteil. Um die Freiheit des Menschen zu beschreiben, müssen wir nicht sagen, wovon, sondern wozu er frei ist: frei, um Gott zu preisen (:58).

Freiheit ist nicht etwas, das der Mensch für sich allein, sondern das er für den anderen hat, sie ist *Beziehung* (Bonhoeffer 1933:58). Die Beziehungsfähigkeit des ebenbildlichen Menschen ist eine doppelte. Sie ist zunächst die Fähigkeit der Beziehung zu Gott. Dies ist die Paradoxie der von Gott im Menschen geschaffenen Freiheit: Gott selbst geht in sein Geschaffenes ein, er befiehlt nicht nur, sondern ermöglicht einen Kontakt auf der Stufe des Geschaffenen (:59). Nur so kann der Mensch mit Gott in Beziehung treten. Der Mensch ist in seiner Freiheit jedoch auch fähig zur Beziehung zu anderen Menschen. Nun ist dies jedoch nicht einfach eine Möglichkeit des Menschen, keine eigene Fähigkeit, sondern eine durch das Urbild, von dem die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott herkommt, gesetzte. Da die Beziehungsfähigkeit zu dieser Ebenbildlichkeit verloren gegangen ist, verliert der Mensch, wenn er sich seinen Beziehungen entzieht, auch seine Ebenbildlichkeit (:61). Die zweite Seite der Ebenbildlichkeit des Menschen ist bei Bonhoeffer neben der Beziehung das Herrschen des Menschen. Der Mensch ist frei, um zu herrschen. Doch auch diese Freiheit hat der Mensch nicht an sich, sondern alleine aus der Analogie zu Gott. Deshalb ist diese Macht immer mit Verantwortung gekoppelt (:62). Nimmt der Mensch im Herrschen die Verantwortung nicht wahr, verliert er auch seine Ebenbildlichkeit mit Gott. Herrschen gibt es deshalb nicht ohne Dienst an Gott, die Freiheit des Menschen ist immer eine auf Gott ausgerichtete Freiheit (:63).

Für diese Arbeit ebenfalls von Interesse sind die Ausführungen Bonhoeffers (1933) bezüglich der Leiblichkeit des Menschen. Nach Bonhoeffer besteht der Mensch zwingend aus Leib und Geist. Beide sind ohne den anderen nicht denkbar, der Leib ist die Existenzform des Geistes und umgekehrt. Wollte man einer dieser beiden Bereiche entfliehen, so würde man dem Menschsein an sich entfliehen. So betrifft die von Gott in Christus dargebotene Erlösung auch den Leib des Menschen, Christus begegnet der Menschheit leibhaftig (:73). Gerade in und nicht trotz seiner Leiblichkeit ist der Mensch Ebenbild Gottes, denn nur im Menschen findet er zu anderen Menschen (Beziehung) und zur Erde (Herrschen) (:74).

Den alten Menschen, also den Menschen nach dem Fall, sieht Bonhoeffer (1933) als denjenigen, der aus sich selber heraus handelt und lebt. Der Mensch vor dem Fall begab sich in die von Gott gesetzten Grenzen, nach dem Fall jedoch begibt er sich in die Grenzenlosigkeit. Er denkt, er könne nun zwischen Gut und Böse unterscheiden, doch kommt dieses Gut und Böse nicht mehr von Gott her, es hat seinen Ursprung verloren (:115). Damit wird der Mensch unfrei, denn Freiheit ist ja nur in Bezug auf Gott möglich (:105). Die von Gott gesetzte Grenze ist aus diesem Grund der Rahmen, innerhalb dessen die Ebenbildlichkeit des Menschen überhaupt möglich ist. Indem Adam diese Grenzen verloren hat, hat auch die ganze Menschheit ihre Gottebenbildlichkeit verloren (:107).

3.2.4 Nachfolge

Die *Nachfolge* Bonhoeffers wurde erstmals Ende 1937 veröffentlicht (Bethge 1981:283), nachdem das Predigerseminar in Finkenwalde kurz zuvor von staatlicher Stelle geschlossen wurde (Ackermann 2005:157). Daraus wird ersichtlich, dass dieses Buch im Besonderen durch die geschichtlichen Ereignisse geprägt ist, was sowohl die Beliebtheit bei der Bekennenden Kirche als auch die teilweise Ablehnung nach dem Krieg erklären mag (Bethge 1981:285f). Dennoch darf die *Nachfolge* keineswegs einfach dahingehend interpretiert werden, als ob es in Bonhoeffers Theologie zwischen seinem Weggang von der Universität von Berlin und dem sogenannten ‚Neuen Ansatz‘ im Gefängnis in Tegel ab 1943 einen zehnjährigen Bruch gegeben hätte. Gerade die Entstehungsgeschichte des Buches, die sich seit 1927 mehr oder weniger stetig bis 1937 aufzeigen lässt (:290f), zeigt Bonhoeffers Kontinuität im Denken auf, auch wenn natürlich durch die Ereignisse eine gewisse Zuspitzung zu erwarten ist.

Stärker mag Bonhoeffers Kritik an der *Nachfolge* selbst zu gewichten sein (vgl. Bethge 1981:297f). Doch bei aller Kritik hat Bonhoeffer stets an seinem Werk festgehalten, auch wenn er auf gewisse Gefahren hingewiesen hat. So zeigt sich insbesondere die für Bonhoeffers *Ethik* wichtige Konzeption vom *Letzten* und vom *Vorletzten* vorrangig im ersten Kapitel, wo Bonhoeffer die teure Gnade von der billigen Gnade abhebt. Im Rest des Buches scheint Bonhoeffer beinahe ausschliesslich im Vorletzten behaftet zu bleiben. Es werden uns somit mehr die imperative Aufforderungen aus Kol 3,8.12 begegnen und weniger die indikativen Aussagen aus Kol 3,9f.

Der Schlüssel zum Verständnis der *Nachfolge* scheint mir die Aussage Bonhoeffers (1983) zu sein, dass der Mensch immer nach der billigsten Gnade sucht (:20). Die billige Gnade heisst nach Bonhoeffer „Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee.“ (:13) Billige Gnade kennt keine Busse, keine Gemeindegerechtigkeit und keine Nachfolge. Der Kreuzestod Jesu Christi wird zur allgemeinen Idee und führt keineswegs zu irgendwelcher persönlichen Betroffenheit (:14). Die teure Gnade hingegen bedingt das persönliche Engagement des Einzelnen. Sie ist „das Evangelium, das immer wieder gesucht, die Gabe, um die gebeten, die Tür, an die angeklopft werden muß.“ (:15) Teure Gnade ruft den Einzelnen in die Nachfolge. Doch da sie in die Nachfolge Christi ruft, ist sie Gnade (:15).

Teure Gnade bedingt Gehorsam, denn nur der Gehorsame kann glauben (:18). Sie befreit uns nicht vom Werk, sondern weist uns gerade aus dem Glaubensgehorsam hinaus zu unserem Handeln (:19f). Doch da der Mensch nach der billigsten Gnade sucht, steht nun auch die Lektüre der *Nachfolge* in der Gefahr, dass aus ihr Prinzipien gezogen und ein System gemacht wird, wie Christus „richtig“ nachgefolgt werden kann. Wir vergessen dabei, dass die teure Gnade eine teure *Gnade* ist. Wenn wir das Zentrum vergessen, dass sie von Christus her kommt, wird es nur noch um die Durchführung gehen, wodurch der Mensch versucht, sich durch seine Handlungen selber zu rechtfertigen.

Für diese Arbeit von Bedeutung ist die Beobachtung Bonhoeffers (1983), dass wenn die Synoptiker von „Nachfolge“ sprechen, Paulus andere Begrifflichkeiten gebraucht (:199). Bonhoeffer sieht diese Entsprechung hauptsächlich in der *Taufe* gegeben. In der Taufe kriegt der Mensch Anteil am Leiden, Sterben und Auferstehen Christi (vgl. Röm 6,3). Für Bonhoeffer ist die Taufe primär nicht menschliches Handeln, sondern ein Angebot Jesu Christi an den Menschen, das aus dem gnädigen Willen Christi erfolgt, den Menschen zu seinem Eigentum zu erklären²³. Sie beschreibt somit den Bruch mit der Welt, „Vergangenes und Zukünftiges sind damit auseinandergerissen.“ (:201) Gabe dieses Gnadenhandelns der Taufe ist der Heilige Geist, der die andauernde Gegenwart Christi und die Gemeinschaft mit ihm im Menschen bewirkt (:203). Durch den Heiligen Geist wird dem Menschen somit die Erkenntnis des Wesens und des Willens Christi vor Augen geführt, aus der heraus die Nachfolge als sichtbares Geschehen resultiert (:204). Dieses Wirken des Heiligen Geistes ist jedoch nichts anders als das, was Paulus als Erneuerung des Menschen beschreibt. Die Nachfolge ist somit die sichtbare Manifestation der unsichtbaren Erneuerung, die am Menschen vollzogen wird (These 5). Somit haben wir eine Verbindung zwischen der Nachfolge und der Erneuerung hergestellt, was Bonhoeffer über die Nachfolge schreibt ist immer auch äusseres Resultat der inneren Erneuerung am Menschen.

Der Inhalt der Nachfolge besteht bei Bonhoeffer (1983) in *Christus* (:29), sie ist alleine Bindung an ihn, keine Ideale, keine Programme, keine Gesetze (:29). Würden diese den Rahmen bilden, innerhalb dessen die Nachfolge Christi geschehen kann, würden sie letzten Endes wieder die direkte Bindung an Christus verfälschen und zu einer billigen Gnade des Erfüllens führen. Anhand

²³ Ich würde hier nicht die Taufe an sich ins Zentrum stellen, sondern die Rechtfertigung des Menschen aus Glauben, für die jedoch die Taufe äusseres Zeichen ist. Dieselben unterschiedlichen Ansichten haben wir auch schon unter 2.2.5.2 gesehen, wo wir bemerkt haben, dass viele Ausleger das Ausziehen des alten Menschen auf die Taufe beziehen. Es geht hier jedoch nicht darum, unterschiedliche Sakramentalverständnisse zu diskutieren, sondern zu erkennen, dass wir trotz unterschiedlichen Begriffen eigentlich weitgehend von demselben sprechen. Ob nun die Taufe Träger von Gottes Gnadenhandeln oder Ausdruck hiervon ist, erscheint mir *hier* nebensächlich, die Auswirkung ist beiderseits dieselbe: der Mensch wird aus Gnade gerechtfertigt und zwar durch den Glauben.

von Lk 9,57-62 zeigt Bonhoeffer drei Grundsätze zum Ruf in die Nachfolge Christi auf: 1.) Der Ruf zur Nachfolge kommt alleine von Christus und kann nicht vom Menschen an ihn herangetragen werden (:31). 2.) In seinem Ruf zur Nachfolge ist Christus unwiderstehlich. Der Ruf zur Nachfolge überwindet jede Trennung, die zwischen dem Menschen und Christus herrscht (:32). 3.) Dem Ruf zur Nachfolge muss bedingungslos entsprochen werden. Der Mensch kann nicht darüber verfügen, wie die Nachfolge aussehen soll. Christus geht voraus, der Mensch folgt nach (:33). Wie bei der Erneuerung ist der Mensch auch passiv, wenn er in die Nachfolge gerufen wird (vgl. These 1).

Wenn wir nun darauf schauen, wie Bonhoeffer die Nachfolge beschreibt, so befinden wir uns wieder im Rahmen der These 5 und bei der ethischen Umsetzung der Erneuerung im Handeln. Wie wir weiter oben gesehen haben, gibt es vom Menschen aus gesehen zwei Grundfesten, die bei der Nachfolge gesetzt sein müssen: der Glaube und der Gehorsam des Nachfolgenden. Wir dürfen nun jedoch nicht einen Aspekt gegen den anderen ausspielen. Bonhoeffer (1983) sagt: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“ (:34) Den ersten Satz dürfen wir nicht ohne den zweiten lassen oder umgekehrt. Glaube und Gehorsam bedingen sich gegenseitig. Der erste Schritt zur Nachfolge und somit notwendig zum Glauben ist nach Bonhoeffer ein Schritt des Gehorsams (:38f). Doch dieser Schritt des Gehorsams wiederum geschieht aus Glauben. Der Gehorsam in der Nachfolge zeigt sich vorrangig im einfältigen Befolgen der Gebote (:56). Bonhoeffer verwirft die Ansicht, dass die Gebote, die Jesus uns insbesondere in der Bergpredigt gibt, paradox zu verstehen seien und nach einer „eigentlichen“, geistigen Bedeutung zu suchen sei (:54f). Wenn Jesus uns auffordert alles zurück zu lassen, uns nicht zu sorgen, friedfertig zu sein oder Nächstenliebe zu üben, so sind wir aufgefordert genau das zu tun. Ein paradoxes Verständnis der Gebote führt uns weg von der teuren Gnade des Gehorsams hin zur billigen Gnade der Selbstrechtfertigung (:57).

Haben wir gesagt, dass für Bonhoeffer (1983) die Taufe bei Paulus die Entsprechung zur Nachfolge bei den Synoptikern ist, so gilt dies auch umgekehrt. In der Nachfolge nehmen die Jünger Jesu dessen Leiden auf sich (:62). Wichtig dabei ist, dass die Leiden der Nachfolgenden keine eigenen Leiden sind, sondern ihr Anteil am Leiden Christi, die jedem Jünger auferlegt werden. Das erste dieser Leiden der Nachfolge besteht darin, dass derjenige, der den Ruf zur Nachfolge wahrnimmt, aus seinen Bindungen in dieser Welt herausgerufen wird: „Es ist das Sterben des alten Menschen.“ (:65) Doch ist dies nicht das Ende, sondern der Beginn des Christseins, der erste Schritt der Nachfolge (vgl. These 1). In diesem Leiden macht Jesus den Nachfolgenden jedoch zum Einzelnen. Der Ruf zur Nachfolge tritt an jeden persönlich heran. „Es ist nicht eigene Wahl, Einzelner sein zu wollen, sondern Christus macht den Gerufenen zum Einzelnen. Jeder ist allein gerufen. Er muß allein nachfolgen.“ (:70)

Die nächsten Leiden der Nachfolge sind Mangel und Verzicht. Darin zeigt sich, dass die Nachfolge *Nachfolge Christi* ist. Wie in These 4 ausgesagt, wird der Mensch an ihm und nur an ihm geprägt. Bonhoeffer (1983) beschreibt dies in den Ausführungen zu den Seligpreisungen von Mt 5,3-12. Jede der Seligpreisungen zeigt einen Verzicht oder Mangel auf, der in der Nachfolge erlebt wird. Es ist jedoch für Bonhoeffer nicht der Mangel oder Verzicht, aufgrund dessen der Nachfolgende seliggepriesen wird, sondern der Ruf zur Nachfolge und die Verheissungen, die auf diesem Ruf liegen (:80). Was nun der Jünger in der Nachfolge erlebt, ist der Verzicht auf Sicherheit und Besitz (:81f), auf Glück und Frieden zu Gunsten seiner Mitmenschen (:82f), auf sein eigenes Recht (:84), seine eigene Gerechtigkeit (:85) und auf seine eigene Würde (:86).

Wie schon in den früheren Schriften kommt Bonhoeffer (1983) auch in der Nachfolge auf die Frage nach dem Einzelnen und dem Kollektiv zu sprechen. Durch die Taufe, also durch die Rechtfertigung aus Gnade, wird der Einzelne Glied des Leibes Christi. Dieser ist die von ihm durch sein Versöhnungswerk angenommene Menschheit, seine Gemeinde (:212). Dieser Leib Christi, d. h. die Kirche ist bei Bonhoeffer der *neue Mensch*. Es kann für Bonhoeffer nicht viele ‚neue Menschen‘ geben, sondern nur einen, denn dieser wird „erneuert zur Erkenntnis nach dem Ebenbild Gottes“ (Kol 3,10), das Christus ist. Demnach kann sich der neue Mensch für Bonhoeffer nur in einem Kollektiv manifestieren. Dieser Argumentation müsste zugestimmt werden, wenn das Ebenbild Gottes das Ziel der Erneuerung bilden würde. Dies ist jedoch nicht der Fall. Nicht die Gottebenbildlichkeit an sich, sondern die Erkenntnis von Gottes Willen bildet das Ziel der Erneuerung des neuen Menschen, die Prägung an der Gottebenbildlichkeit in Christus bildet viel mehr den Rahmen dazu. Der Wille Gottes jedoch kann sehr wohl in jedem Einzelnen seinen eigenen Ausdruck finden. Zu diesem Ergebnis kommt auch Bonhoeffer, wenn er über den Einzelnen in Bezug auf den neuen Menschen schreibt: „Der Einzelne verhält sich zu dem ‚neuen Menschen‘ so, daß er ihn ‚anzieht‘. Der ‚neue Mensch‘ ist wie ein Kleid, das den Einzelnen bedecken soll. In das Ebenbild Gottes, das Christus und die Kirche ist, soll der Einzelne sich kleiden.“ (:213f)²⁴ Deshalb muss der Einzelne jedoch in die Gemeinschaft kommen, denn nur in der Gemeinschaft kann er Anteil am *neuen Menschen* erlangen. Für sich alleine, so Bonhoeffer, bleibt alles beim Alten (:214). So ist die Gemeinde zugleich einer und viele, sie ist der Leib Christi, der neue Mensch und sie ist die Vielheit ihrer Glieder (:215).

²⁴ Bonhoeffer ist damit vom Kollektiv auf den Einzelnen gekommen. Da der *neue Mensch* das ganze Kollektiv bestimmt, ist auch der Einzelne von der Erneuerung davon betroffen. In meiner Exegese bin ich jedoch gerade zu der umgekehrten Auffassung gekommen: Da der Heilige Geist den Mensch in der Erneuerung in die Gemeinschaft führt, ist das ganze Kollektiv von der Erneuerung betroffen.

Als neuer Mensch ist die Gemeinde in die Welt hinein gestellt, existiert jedoch in völliger Trennung von dieser²⁵. Aus dieser Situation heraus gibt es für den neuen Menschen zwei unerlaubte Bewegungen: Er darf einerseits sich nicht dieser Welt gleich stellen, andererseits jedoch auch nicht vor ihr fliehen (:214). Deshalb mögen die Handlungen der Nachfolger denjenigen der Welt gleichen: heiraten, Handel treiben, weinen, sich freuen. Doch ist ihre Ausrichtung eine andere: sie lassen ihr Herz nicht an diese Welt binden (:242), sondern „trachten nach dem, was droben ist.“ (Kol 3,2) Ihr Handeln hat einen anderen Grund: Jesus Christus (vgl. [These 5](#)).

Die letzte Bestimmung der Nachfolge ist für Bonhoeffer (1983), dass der Jünger wird wie Jesus. Es ist das Paradoxon des Ebenbildes, dass der Nachfolger zugleich Geschöpf und Gott ähnlich sein soll (:275). Nach dem Sündenfall hat der Mensch dies verloren und bleibt ohne Möglichkeit, es wieder zu erlangen. Doch weil Gott selbst Mensch wurde, weil Christus in der Gleichgestalt des sündigen Fleisches kam (:276), können wir wieder Ebenbild werden. Gott hat in Christus den Wandel für uns vollzogen, den wir nicht vollziehen konnten. Christus hat uns jedoch nicht einfach ein Ideal zur eigenen Verwirklichung aufgegeben, es ist viel mehr das Ebenbild Gottes selbst, das in uns Gestalt gewinnen will: „des Menschgewordenen, des Gekreuzigten und des Verklärten“ (:279). Gestaltet werden in die Gestalt Christi ist jedoch nichts anderes, als eine Umschreibung der Erneuerung des Menschen. Indem Christus Mensch wurde, hat die ganze Menschheit die Würde der Gottebenbildlichkeit zurück erlangt. Wenn wir also in die Gestalt des Menschgewordenen verwandelt werden, werden wir diese Möglichkeit auch in jedem Menschen erkennen. Deshalb vergreift sich jeder an Christus, der sich gegen einen seiner Geringsten richtet (:279). Die Gestalt des Gekreuzigten nimmt der Nachfolgende nach Bonhoeffer in der Taufe an. Wie gesehen kriegt der Getaufte Anteil an den Leiden Christi. Es ist immer Christi Leiden, das getragen wird und niemals eigenes (:280). Dem Verklärten gleich zu werden jedoch bedeutet, dass aus diesen Leiden das neue Leben hervorleuchtet (:281). Somit lebt Christus in seinen Nachfolgern auf dieser Erde weiter. Es ist jedoch nicht Christus allein, der in ihnen wohnt sondern die ganze göttliche Trinität: Vater, Sohn und Heiliger Geist (:281, vgl. [These 1](#)).

3.2.5 Gemeinsames Leben

Gemeinsames Leben ist die Abhandlung Bonhoeffers über das Leben der christlichen Gemeinschaft im Predigerseminar und Bruderhaus Finkenwalde. Nachdem die *Geheime Staatspolizei* 1937 das Predigerseminar geschlossen hatte, sah sich Bonhoeffer dazu veranlasst, seine Erfahrungen niederzuschreiben (Müller & Schönherr 1986:7). Der Titel lässt uns vermuten, dass diese Schrift einiges zum Thema dieser Arbeit zu sagen hat. Wo sonst sollte sich die Erneuerung des Menschen

²⁵ Wieder bleibt Bonhoeffer seiner Argumentation folgend im Kollektiv behaftet. Seine Ausführungen über den neuen Menschen können jedoch durchaus auch auf den Einzelnen übertragen werden, da auch bei Bonhoeffer der individuelle Mensch den neuen Menschen angezogen hat.

zeigen, wenn nicht im gemeinsamen und verbindlichen Leben von Christen? Doch da Bonhoeffer viel mehr das Sein dieses Lebens beschreibt und kaum auf den Entwicklungsprozess des einzelnen Christens in der Gemeinschaft eingeht, fallen die Beobachtungen zu den fünf von mir formulierten Thesen spärlicher aus als erwartet.

Wie schon in den anderen Schriften und auch im ersten Teil der Arbeit deutlich wurde, betont Bonhoeffer (1940) auch hier, dass der Heilige Geist den Christen in geistliche Gemeinschaft führt (:26). Dieses brüderliche Zusammenwachsen ist nicht seelischen, sondern geistlichen Ursprungs, da es nicht aus unseren natürlichen Trieben, Kräften und Anlagen heraus geschieht. Nur durch den Heiligen Geist kann geistliche Gemeinschaft entstehen (:27).

Ziel der Erneuerung ist Erkenntnis Gottes und dessen Willens, wie in These 5 beschrieben steht. Ein Ort, an dem Gott erkannt werden kann, ist laut Bonhoeffer (1940) die Tischgemeinschaft. In der Tischgemeinschaft erkennen Christen Gott zunächst als Geber aller Gaben, als Schöpfer dieser Welt, von dem alles herkommt (:56). Alles, was wir auf Erden haben, haben wir durch Gott. Weiter erkennen Christen in der Tischgemeinschaft, dass ihnen alles nur um Jesu willen geschenkt ist. Zuletzt erkennen sie auch, dass der Herr gegenwärtig ist, wenn sie darum bitten (:57). Aus diesen drei Punkten folgt die Erkenntnis, dass nichts was wir haben um unser selbst willen haben. Was uns geschenkt ist, verpflichtet uns zum Dienst an anderen. Unser tägliches Brot soll dem Hungrigen zugutekommen (:58). Wieder sehen wir, dass die Erkenntnis von Gottes Willen ethisches Handeln mit sich zieht.

Bonhoeffer (1940) kommt darauf zu sprechen, wie das Leben aus der Rechtfertigung aus Gnade aussehen soll. Rechtfertigung aus Gnade ist, wie wir gesehen haben, der Ausgangspunkt, von dem aus die Erneuerung des Menschen geschieht. Die Beschreibung dieses Lebens ist demnach auch die Beschreibung des Menschen, der in der Erneuerung steht. Bonhoeffer beschreibt dies in drei Punkten: 1.) Sich selbst gering denken. In Christus, sobald also ich aus Gnaden gerechtfertigt bin, ist meine Klugheit zu Ende gekommen. Deshalb denke ich auch von meinen Absichten und Plänen gering. In der Begegnung mit meinem Nächsten achte ich darum dessen Willen als dringlicher als meinen (:80f). 2.) Die Ehre des anderen wichtiger schätzen als die eigene. Wenn ich aus Rechtfertigung aus Gnaden lebe, nehme ich Schmähungen und Kränkungen an. Mein Wert misst sich nicht an der Ehre, die andere mir entgegenbringen. Bonhoeffer deutet übermässige Empfindlichkeiten in den Gemeinden als falsche Ehrsucht (:81). 3.) Sich selbst für den grössten Sünder halten. Solange ich meine eigenen Sünden als weniger verwerflich erachte als diejenige anderer, habe ich meine Sünden noch nicht vollends erkannt (:81f). Bonhoeffer erhebt einen hohen Anspruch auf die innere Einstellung des Christen. Jegliche Selbstbezogenheit seinerseits hat in der Nachfolge Christi keinen Platz. Bonhoeffer beschreibt ausschliesslich den anzustrebenden Zustand und kommt nirgends auf einen Prozess diesbezüglich zu sprechen. Seine Ausführungen bekommen

dadurch einen mahnenden Charakter, während die Erneuerung bei Paulus als anhaltender Prozess beschrieben wird, in dem der Mensch unter dem Wirken des Heiligen Geistes steht.

Ein letzter Punkt, an welchem ein Bezug zur Erneuerung bei Paulus gezogen werden kann, sind die Ausführungen Bonhoeffers (1940) zur brüderlichen Beichte. „In der Beichte geschieht der Durchbruch zur Gemeinschaft.“ Die Sünde versucht den Menschen der Gemeinschaft zu entziehen, sie will ihn für sich alleine haben (:94). „In der Beichte geschieht der Durchbruch zum Kreuz“, weil in der Beichte die Sünde angegangen wird. Wer nicht beichtet, zeigt sich als hochmütig, was die Wurzel aller Sünde ist. In der Beichte jedoch demütigt sich der Beichtende, wodurch der Hochmut zunichte gemacht wird (:95f). „In der Beichte geschieht der Durchbruch zu neuem Leben“, denn wo die Sünde überwunden wird, wird mit der Vergangenheit gebrochen, Neues fängt an, nämlich Leben mit Christus. Dies ist in der Taufe bereits geschehen, doch in der Beichte wiederholt sich das Taufgeschehen (:96f). „In der Beichte geschieht der Durchbruch zur Gewißheit“, denn wenn der Bruch mit der Sünde zwar nur durch Gottes gnädiges Wort geschehen kann, so gibt uns doch erst der Bruder, dem gebeichtet wird, die Gewissheit. Wer ohne Beichte die Sünde zu überwinden sucht, wird immer wieder Rückschläge erleben und so in Zweifel bleiben. Deshalb kann die Beichte helfen, sich der Erneuerung, in der wir stehen, vor Augen zu führen. Wieder sehen wir, dass die Erneuerung zwar den Einzelnen betrifft, aber nicht im Rückzug in die Einsamkeit geschehen kann.

3.2.6 Ethik

Als Bonhoeffer am 5. April 1943 verhaftet wurde, befand er sich am Schreiben seiner *Ethik*. Leider ist er nicht dazu gekommen, diese Arbeit zu vollenden, was er auch selbst sehr bedauerte (Tödt 1991:8). Die verschiedenen Auflagen von Bonhoeffers *Ethik* sind jeweils spätere Zusammenstellungen, die von den jeweiligen Herausgebern durchgeführt worden sind. Sie beruhen auf dem vorübergehend verschollenen Manuskript Bonhoeffers und einer Reihe von Zettel, die Eberhard Bethge auf dem Schreibtisch Bonhoeffers gefunden hat (:9). So sehr wir davon ausgehen können, dass Bonhoeffer unbedingt die Veröffentlichung einer Ethik geplant hatte, so wenig können wir wissen, welche Teile und in welcher Reihenfolge Bonhoeffer selbst bei einer Veröffentlichung gewählt hätte. Die Interpretationen, welcher Ansatz zur Ethik der letzte bei Bonhoeffer war und welche früheren Teile durch spätere hätten ersetzt werden sollen, sind vielfältig (:12f). Da diese Theorien für diese Arbeit nicht fruchtbar sind, werde ich sie ausser Acht lassen und mich auf durch die im Rahmen der Dietrich Bonhoeffer Werke herausgegebene Zusammenstellung der Ethik Bonhoeffers fixieren. Dabei müssen wir uns jedoch jeweils vor Augen halten, dass der Inhalt dieses Werkes zwar von Bonhoeffer geschrieben, es jedoch posthum zusammengestellt wurde und Bonhoeffer somit keine Möglichkeit zur Intervention hatte.

Um die *Ethik* Bonhoeffers (1992) und deren Bedeutung in Bezug auf die Erneuerung des Menschen zu verstehen, müssen wir zunächst die Konzeption Bonhoeffers des *Letzten* und des *Vorletzten*

betrachten. Das Letzte ist bei Bonhoeffer Gottes Wort der Gnade, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade (:142). Das Vorletzte nun ist dasjenige, das dem Letzten voran geht und zum Letzten hinführt. Das Verhältnis zwischen dem Letzten und dem Vorletzten kann weder in der radikalen Trennung voneinander, noch im Kompromiss miteinander gelöst werden (:145f), sondern einzig in Christus, der sowohl Trennung als auch Kompromiss überwindet. Indem Christus in die Welt eingeht, das Letzte in das Vorletzte, kommen beide nebeneinander zu stehen (:149). Beides, sowohl das Vorletzte, als auch das Letzte, gehört zur Realität des Christseins: er ist Mensch in der Kraft der Menschwerdung, ist gerichtet und begnadigt in der Kraft des Kreuzes, hat neues Leben in der Kraft der Auferstehung. So ist die Realität des Christseins vom Menschen her gesehen das Vorletzte, die Verheissung des Christseins von Gott her gesehen jedoch das Letzte. Gottes Wirklichkeit begegnet in Christus der Wirklichkeit der Welt (:150f). Alleine in dieser Begegnung dieser beiden Wirklichkeiten wird vom Letzten her erkennbar, was die Bedeutung des Vorletzten, die Bedeutung des Christseins in der Wirklichkeit dieser Welt ist (:152). Dieselbe Konzeption zwischen dem Letzten und dem Vorletzten erkennen wir auch in Kol 3. In Kol 3,9f wird die Realität des Menschen von Gottes Wirklichkeit her beschrieben: durch das Gnadenwirken Gottes hat der Gläubige den alten Mensch abgelegt und den neuen angezogen. In Kol 3,8.12 hingegen sehen wir die Realität des Menschen von der Wirklichkeit der Welt her beschrieben: das Ablegen und das Anziehen der jeweiligen Handlungen muss jeweils gefordert werden. Beide Realitäten gehören zum Christsein dazu, solange wir als Gerechtfertigte in dieser Welt leben.

Dass sich die *Ethik* Bonhoeffers inhaltlich ganz im Bereich der Erneuerung des Menschen bewegt, zeigt sich insbesondere darin, wie Bonhoeffer (1992) die Ethik konzipiert: Für ihn steht nicht die Frage „Wie werde ich gut?“ im Zentrum, sondern diejenige nach dem Willen Gottes (:31; vgl. These 5). Alle Belange der Ethik müssen sich an diesem Zentrum brechen. So führt Bonhoeffer weiter aus: „Nicht, daß ich gut werde noch daß der Zustand der Welt durch mich gebessert werde ist dann von letzter Wichtigkeit, sondern daß die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise.“ (:200f) Der Grund hierfür wurde von Bonhoeffer schon in seinem Vorlesungsskript *Schöpfung und Fall* dargestellt (vgl. 3.2.3): Da der Mensch das Gute nur ausserhalb des von Gott her kommenden Guten erkennen kann, kann die vom Menschen gestellte Frage nach dem Guten keine Antwort auf das Soll des Menschen geben.

Bonhoeffer (1992) kommt im Zusammenhang mit dem Mensch im Ursprung und nach dem Sündenfall auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu sprechen. Im Ursprung weiss der Mensch nur eines: Gott. Alles andere weiss er nur in Bezug auf und in Beziehung zu Gott. Nach dem Sündenfall, im Wissen um Gut und Böse ist der Mensch von diesem Ursprung getrennt. Nun sieht er insbesondere seine eigenen Möglichkeiten, sieht sich selbst neben Gott. Die ursprüngliche, geschenkte Gottebenbildlichkeit musste einer geraubten Gottgleichheit weichen (:302). Diese sind jedoch nicht miteinander vergleichbar, denn das wesentliche der Gottebenbildlichkeit ist deren Herkunft von Gott her. Während der Mensch als Ebenbild aus Gottes Ursprung lebt, lebt der

Mensch als Gottgleichgewordener aus seinem eigenen Ursprung (:302f) und lebt somit in der Entzweiung mit Gott. Ausdruck dieser Entzweiung ist, dass der Mensch um Gut und Böse weiss, doch das Gute des Menschen ist nicht das Gute Gottes. Der Mensch lebt in seinem erworbenen Wissen um Gut und Böse von Gott getrennt (:304).

Diese Trennung zwischen Gott und dem Menschen wurde jedoch durch Gott wieder aufgehoben. Dadurch, dass Gott sich in Christus offenbart hat, kann die Frage nach dem Guten Gottes ihre Antwort finden, nämlich alleine in Christus. Die christliche Ethik dreht sich darum um die offenbarte Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus (Bonhoeffer 1992:33), oder wie Bonhoeffer es formulierte: „Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“ (:34). Damit wird auch klar, wo nach Bonhoeffer der Ort ist, an dem das ethische Handeln des Christen stattfinden soll: in der Wirklichkeit, in der sich Christus offenbart hat, also in der Welt. „Es gibt keinen Rückzugsort des Christen von der Welt, weder äußerlich noch in der Sphäre der Innerlichkeit.“ (:47) Wer sich der Offenbarungswirklichkeit Christi bewusst wird, wird sich immer wieder in die Welt begeben, nicht um sich ihr anzupassen, sondern damit Christus in ihr verwirklicht wird.

Die Verwirklichung der Offenbarungswirklichkeit Jesu Christi in dieser Welt ist für Bonhoeffer (1992) nichts anderes als der Wille Gottes für diese Welt (:60f). Es könnten aus dieser Aussage jedoch zwei Missverständnisse resultieren. Zum einen haben wir daran festzuhalten, dass der Wille Gottes keine Idee ist, die durch uns realisiert werden müsste. Durch die Selbstoffenbarung Jesu Christi wurde der Wille Gottes für diese Welt bereits Wirklichkeit. Der Wille Gottes kann nicht über dasjenige hinaus gehen, was durch Christus bereits geschehen ist. Zum anderen dürfen wir jedoch nicht denken, dass durch diese bereits geschehene Verwirklichung der Wille Gottes mit dem Bestehenden gleichzusetzen ist und wir uns deshalb einfach in das Bestehende eingliedern sollen. Der Wille Gottes will und wird sich immer wieder *im und gegen* das Bestehende neu verwirklichen. Gottes Wille für die Welt ist nach Bonhoeffer, dass er sich mit der Welt versöhnt. Dies ist bereits durch Gott selbst in Christus geschehen, die Versöhnung soll jedoch immer weiter in die Welt getragen werden (vgl. 2 Kor 5,20). Wir dürfen deshalb auch nicht denken, der Wille Gottes sei etwas Verborgenes, das nur einigen Eingeweihten offenbart würde. Vielmehr ist er grundsätzlich in Christus jedem offenbart und jedem zugänglich (:61). Wo wir dafür einstehen, dass die Welt mit Gott versöhnt wird, vollbringen wir Gottes Willen.

Gottes Wille erfüllte sich, als Christus als Versöhner Gestalt annahm, als Mensch und Gott zugleich in die Mitte zwischen Gott und die Welt trat und somit Mittler zwischen Gott und der Welt wurde (Bonhoeffer 1992:69). Gottes Wille vollführt sich nun weiter, wenn wir dieselbe Gestalt annehmen wie Christus, wenn wir gestaltet werden nach seinem Bild. Gestalt annehmen heisst jedoch immer auch in die Wirklichkeit der Welt treten. „Es gibt also keinen Rückzug aus einem ‚weltlichen‘ in einen ‚geistlichen‘ Raum, sondern es gibt nur ein Einüben des christlichen

Lebens“ (:55)²⁶. Die Gestalt, die wir annehmen und durch die Gottes Willen in die Welt getragen wird, ist niemals eine eigene Gestalt, sondern geht immer von Christus aus. Es ist seine Gestalt, in die wir gestaltet werden. Auch ist es nicht unsere eigene Anstrengung oder der Ausweis unseres frommen Lebens, wodurch wir Christus ähnlicher werden, es ist vielmehr die Gestalt Jesu Christi, die von sich aus auf uns einwirkt und nach der wir geprägt werden. Christus ist der einzige Gestalter im Prozess der Gleichgestaltung von uns Menschen mit ihm (:81). So ist es nicht eine Weltgestaltung durch Planung und Programme, durch die Gottes Wille verwirklicht wird, sondern dass Menschen in diesen Gestaltungsprozess hineingezogen werden, in die „Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.“ (:80)

- Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen: Christus wurde Mensch. Nur dadurch wurde es ihm möglich, die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen zu bewirken. Nur wer wirklich Mensch wird, kann in dieser Versöhnung leben. In der Gleichgestaltung nach der Gestalt Christi hat es keinen Platz für einen Übermenschen, für Heroentum. Der Mensch ist weder Gegenstand der Vergötterung, noch der Verachtung, sondern kann sich in seinen Grenzen und Schwächen als von Gott geliebt wissen. Er darf der Mensch sein, zu dem Gott ihn gedacht hat, der man in Gottes Wirklichkeit ist. Aller Schein, alle Heuchelei, Krampf und Zwang werden abgelegt. Wenn ich dies in mir erkenne, kann ich auch dem anderen Menschen zusprechen, dass er wirklich Mensch sein darf und soll. Alle falschen Ansprüche an ihn soll ich ablegen. Nur so kann ich Gottes Willen zu ihm hin tragen (Bonhoeffer 1992:81f).
- Gleichgestaltet mit dem Gekreuzigten: Christus kam in der „Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ (Röm 8,3). Als solche nahm er das Gericht Gottes auf sich, um dadurch die Versöhnung zu schaffen. An der Gestalt des Gekreuzigten hört all unser auf Erfolg ausgerichtetes Denken auf, es wird ausser Kraft gesetzt. Christus ist nicht auf Erfolg oder Misserfolg aus, sondern auf die Annahme des Gerichtes Gottes. Nur darin ist Versöhnung mit Gott zu finden. „Allein im Kreuz Christi und das heißt als gerichtete kommt die Menschheit zu ihrer wahren Gestalt.“ (Bonhoeffer 1992:77f) Gleichgestaltet mit dem Gekreuzigten zu sein bedeutet deshalb, sich als von Gott gerichteter Mensch zu wissen. Dies ist am Kreuz geschehen, doch der Vollzug geschieht täglich. Täglich erlebe ich mich als Gescheiterter, täglich sterbe ich der Sünde und täglich lebe ich alleine aus Gnade (:82).

²⁶ Dieses Einüben des christlichen Lebens geschieht bei Bonhoeffer (1992) hauptsächlich in den vier von ihm aufgelisteten Mandaten Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche. Diese vier Mandate sind bei Bonhoeffer der primäre Raum, in welchem sich das Gestaltetwerden des Menschen konkretisiert. Sie haben jedoch nicht an sich einen Vorzug gegenüber anderen möglichen Bereichen des Lebens, sondern nur in ihrer ursprünglichen und endlichen Beziehung auf Christus hin (:56).

- Gleichgestaltet mit dem Auferstandenen: Es ist jedoch mit der Kreuzigung nicht zu Ende. Jesus ist auferstanden und mit ihm kann ich als neuer Mensch vor Gott leben. Bonhoeffer (1992) schreibt über diesen neuen Menschen: „Er lebt mitten im Tode, er ist gerecht mitten in der Sünde, er ist neu mitten im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen. Er lebt, weil Christus lebt, und allein in Christus.“ (:82) Wichtig dabei ist, dass die Auferstehung immer aus der Kreuzigung kommt. Es gibt keinen einfachen Weg, der das täglich der Sünde Sterben auslassen würde. Nur wenn ich dem Gekreuzigten gleichgestaltet werde, kann ich dies auch dem Auferstandenen. Kennzeichen des mit dem Auferstandenen Gleichgestalteten gibt es äusserlich fast keine, er lebt in der Welt, wie jeder andere, auch wenn er anders gegründet ist. Er wird still sein, denn er wird sich nicht herausheben wollen. Er wird unauffällig sein, denn er wird nicht auf sich selbst weisen, sondern einzig auf Christus (:83).

Es stellt sich nun die Frage, was die Rolle des Menschen bei dieser Gestaltung ist. Wir haben festgehalten, dass nach Bonhoeffer (1992) dieses Wirken von Gott aus kommt. Er ist derjenige, der die Gestaltung bewirkt. Darin bestätigt er die Aussage in These 1. Es ist nicht so, dass der Mensch versucht seine eigene, selbstständige Gestalt zu erneuern oder durch Nachahmung die Gestalt Christi zu erlangen. Zwar wurde Gott Mensch, doch der Mensch kann nicht Gott werden. Es ist vielmehr die Gestalt Christi selbst, die im Menschen Gestalt gewinnt. Sowohl der Ausgangspunkt wie auch das Ergebnis des Gestaltungsprozesses ist Gott (:83). Es gibt keinen anderen Weg, wie der Mensch zur Gestalt Christi kommen kann, als sich diesem Wirken Gottes auszusetzen (:124). Im Bezug auf das ethische Handeln des Menschen bedeutet dies, dass der Mensch nicht durch eine abstrakte Ethik, in welcher er Handlungsrichtlinien oder kategorische Imperative aufstellt, in diesen Prozess einwirken kann, dass Christus in ihm Gestalt annimmt, dass er also Christus ähnlicher wird. Doch durch diesen Gestaltungsprozess wird es dem Menschen möglich werden, sich in der konkreten Situation ethisch zu verhalten. Dies zeigt sich, wie wir gesehen haben, auch in der Grundfrage christlicher Ethik bei Bonhoeffer. Diese lautet eben nicht, was grundsätzlich gut und richtig sei, sondern „wie Christus unter und heute und hier Gestalt gewinne.“ (:86f; vgl. These 5)

Durch diesen Gestaltungsprozess hat der Mensch die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit zurück erlangt. Das Wissen um Gut und Böse und somit die Trennung von Gott wurde überwunden und aufgehoben. Was ihm bleibt ist das einfältige Tun von Gottes Willen (Bonhoeffer 1992:322). Wir haben gesehen, dass es sich für Bonhoeffer beim Willen Gottes inhaltlich um die Verbreitung von des Versöhnungswerkes Christi geht. Doch so einfach dies auch formuliert ist, in der Situation muss die jeweilige Konkretisierung dieses Willens nicht unbedingt offensichtlich erkennbar sein. Sie ist insbesondere nicht einfach von vornherein durch ein festgelegtes Regelsystem gegeben, sondern gestaltet sich je nach Situation unterschiedlich (:323). Es ist darum die Aufgabe des Nachfolgers Christi zu prüfen, wie sich Gottes Wille in der jeweiligen Situation manifestieren will. Was im Einzelnen genau der Wille Gottes ist, kann der Mensch von sich aus nicht erkennen, weder

durch die Stimme des Herzens, noch durch eigene Eingebungen, noch durch ein allgemeingültiges Prinzip. Was ihm bleibt, ist immer wieder neu zu prüfen, was Gottes Wille für die jeweilige Situation ist. Diese Prüfung ist ihm einzig dadurch möglich, dass er vom Heiligen Geist nach Christus hin gestaltet und am Sinn erneuert wird (:324; vgl. Röm 12,2).

Es ist deshalb einzig die neue Gestalt des Menschen, die es ihm ermöglicht, den Willen Gottes zu prüfen. Die alte Gestalt des Menschen, die in ihrer Entzweiung mit Gott um Gut und Böse wusste, muss überwunden sein. Nur wer darauf verzichtet, von sich selbst aus Gottes Willen erkennen zu wollen und sich an Christus hält, wird Gottes Willen zu erkennen vermögen. „Prüfen, was Gottes Wille ist, ist nur möglich aufgrund des Wissens um Gottes Willen in Jesus Christus. Nur aufgrund von Jesus Christus, nur in dem durch Jesus Christus bestimmten Raum, nur ‚in‘ Jesus Christus kann geprüft werden, was Gottes Wille ist.“ (Bonhoeffer 1992:325) Dennoch, auch in unserem Sein in Christus bleibt die Frage um Gottes Willen andauernd bestehen, da dieser nicht einfach gegeben, sondern sich in einem lebendigen Wandel befindet. Auch in Christus kann der Mensch nicht in sich zurück gezogen um Gottes Willen wissen, sondern erst im konkreten Handeln wird sich dieser erzeigen. So ereignet sich die Prüfung von Gottes Willen stets im jeweiligen Vollzug, in der Wirklichkeit des Lebens, in die Christus getreten ist (:326f). Die angemessene Haltung des Menschen vor Gott ist deshalb nicht die Aneignung des Wissens um seinen Willen, um sich anschliessend danach auszurichten, sondern die jeweilige Prüfung im situativen Handeln. In ersterem würde der Mensch sich vorbehalten, Gottes Willen am eigenen Recht zu brechen, ihn zur eigenen Rechtfertigung hinzufügen zu wollen, in letzterem hingegen verzichtet der Mensch auf jedwelche eigene Rechtfertigung. Um Gottes Willen kann er nur wissen, wenn er ihn ausführt (:329).

So bleibt als Zusammenfassung der *Ethik* Bonhoeffers (1992) in Bezug auf die Auswirkung der Erneuerung des Menschen, dass christusgemäßes Handeln immer wirklichkeitsgemäßes Handeln ist (:228). Christus kommt in die Wirklichkeit der Welt, das ist der Ursprung aller christlichen Ethik. Nicht ein ethischer Grundsatz oder ein System sollen die Grundlage meines Handelns bilden, es soll vielmehr aus der Person Jesu Christi selbst hervorgehen, weil er der Grund alles wirklichkeitsgemässen Handelns ist (:230).

4. THESEN UND SCHLUSSWORT

4.1 Thesen zur Erneuerung des Menschen

4.1.1 Die Erneuerung steht nicht in der Verfügung des Menschen

In den beiden Exegesen zu 2 Kor 4,16 und Kol 3,9b-10 haben wir jeweils festgehalten, dass es sich bei der Erneuerung um ein *passivum divinum* handelt. Gott ist der Agierende, der Mensch ist dem Handeln Gottes ausgesetzt. Als solche ist die Erneuerung Gnadenhandeln Gottes, in der die ganze Trinität wirksam ist: sie kommt vom Vater her, geschieht durch den Heiligen Geist und orientiert sich an Christus. Sowohl Ursprung, Durchführung als auch Ausrichtung der Erneuerung bleibt fortwährend in Gottes Bestimmung.

Erst in der Auswirkung der Erneuerung zeigt sich auch der Mensch als Handelnder. Dies kommt daher, dass in Christus Gottes Wirklichkeit in die Wirklichkeit der Welt trat. Für den Menschen, der erneuert wird, sind beide Wirklichkeiten wirksam. Die einzig angemessene Reaktion des Menschen auf das Erneuerungshandeln Gottes ist Horchen auf Gottes Willen und Gehorchen auf Gottes Gebot. Im Gehorsam erweist sich der Mensch als in der Erneuerung stehend.

4.1.2 Die Erneuerung orientiert sich an Christus

Die Erneuerung geschieht dadurch, dass der Mensch an Christus geprägt wird, der das Ebenbild Gottes ist. Bonhoeffer spricht hierbei davon, dass wir gestaltet werden nach der Gestalt Christi. Diese zeigt sich in drei Formen: im Menschgewordenen, im Gekreuzigten und im Auferstandenen. An dieser Gestalt orientiert sich die Erneuerung des Menschen.

Ein erneuerter Mensch begibt sich deshalb in die Wirklichkeit dieser Welt, er wendet sich nicht von ihr ab. Nur in der Zuwendung zu anderen Menschen kann er wirklich Mensch sein. Gleichzeitig wird er jedoch nicht von der Wirklichkeit der Welt bestimmt. Diese ist nach Erfolg und Selbstbestimmung aus. Der erneuerte Mensch weiss jedoch, dass er vor Gott nicht bestehen kann. Sein Leben ist immer Leben aus der Gnade. Autonomie und Ehrung lehnt er deshalb ab.

Wenn wir als erneuerte Menschen die Gottebenbildlichkeit zurück erlangt haben, so dürfen wir nicht vergessen, dass diese keine uns eigene Ebenbildlichkeit ist, sondern immer von Christus aus kommt. Er ist Ebenbild Gottes und wir werden nach seinem Bild mitgestaltet (vgl. 2 Kor 3,17). Es gibt keine Erneuerung ausserhalb von Christus.

4.1.3 Die Erneuerung führt den Menschen in die Freiheit

Das Kennzeichen der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist bei Bonhoeffer die Freiheit. Sie ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Grenzenlosigkeit. Freiheit bedeutet viel mehr, sich in die von

Gott gesetzten zu Grenzen begeben. In der neuen Schöpfung ist dies noch zusätzlich dadurch gegeben, dass der Mensch keine eigene Gottebenbildlichkeit besitzt, sondern nur an derjenigen Christi teilhaft wird. Die Freiheit, die der erneuerte Mensch erlangt, hat er nur durch Christus. Ausserhalb von Christus gibt es keine Gottebenbildlichkeit und darum auch keine Freiheit. Freiheit bedeutet deshalb, sich in die Nachfolge Christi zu begeben. Nachfolge Christi führt den Menschen jedoch immer in die Wirklichkeit der Welt, in der sich auch Christus offenbart. Abseits von dieser Wirklichkeit ist auch keine Nachfolge möglich.

Die Freiheit zeigt sich zunächst in der Beziehungsfähigkeit des Menschen. Die Erneuerung ermöglicht dem Menschen zunächst, wieder mit Gott in Beziehung zu kommen, da er in die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn hinein genommen wird. Sie ermöglicht darüber hinaus auch die Beziehung zu anderen Menschen, denn nur als erneueter Mensch, also in Christus, erkenne ich im anderen den von Gott geliebten und wertgeschätzten Nächsten. In der Erneuerung vernetzt mich Christus mit diesem Nächsten, gibt mir die Freiheit, für den anderen da zu sein, für ihn einzustehen.

4.1.4 Der erneuerte Mensch fragt nach Gottes Versöhnung

Das Ziel der Erneuerung ist die Erkenntnis von Gottes Willen (vgl. Röm 12,2; Kol 3,10). Gottes Wille ist nach Bonhoeffer aber Versöhnung der Welt mit ihm selbst (vgl. 2 Kor 5,19). Es ist demnach die Aufgabe des erneuerten Menschen, für diese Versöhnung einzustehen, sie zu den Menschen zu tragen. Wir dürfen dabei jedoch eins nicht vergessen: die Versöhnung wurde bereits bewirkt durch Christus. Einzig in Christus ist Versöhnung zwischen Gott und den Menschen ermöglicht worden, einzig in Christus können die Menschen mit Gott in Beziehung leben.

Auch müssen wir uns bewusst sein, dass die Versöhnung nichts Statisches ist. Gottes Wille ist niemals durch ein System oder durch Regeln vorgegeben. Als erneuerte Menschen müssen wir immer prüfen, was Gottes Wille für die jeweilige Situation ist. Prüfen können wir ihn an unserer Beziehung zu Gott durch Christus und am Wort Gottes, sonst jedoch an keinem anderen absoluten Massstab. Hier wird klar, dass die Erneuerung ein andauernder Prozess ist, denn Gottes Willen zu prüfen ist niemals abgeschlossen.

4.1.5 Die Erneuerung nimmt den Menschen aus der Isolation

Mit den vorherigen Thesen wird klar, dass die Erneuerung niemals in abgeschiedener Isolation geschehen kann. Der Heilige Geist setzt mich in der Erneuerung in die Beziehung zu meinem Gegenüber. Erst in meinem Handeln an und mit ihm offenbart sich das Wirken des Geistes in der Erneuerung. Indem er aber sowohl mich, als auch meinen Nächsten aus unserer Auf-sich-selbst-Bezogenheit herausnimmt, entsteht durch die Erneuerung des Einzelnen eine erneuerte Gemeinschaft. Erst jetzt ist es mir möglich, Gemeinschaft zu leben, in der ich mich weder ins

Zentrum stellen, noch mich von den anderen abgrenzen muss, was beides von Selbstsucht zeugt. So führt die Erneuerung, auch wenn sie den Einzelnen betrifft, doch letzten Endes zu einer Überwindung des Individualismus. In dieser Gemeinschaft, also im gemeinsamen Sein erst wird die Gestalt Christi sichtbar werden, als *Kontrastgesellschaft* zu dieser Welt (vgl. Reimer 2009:175). Als Kontrastgesellschaft sind wir jedoch auch in die Verantwortung gerufen, für Gottes Willen in dieser Welt einzustehen und ihn gerade im Kontrast sichtbar zu machen. Nur dann haben wir die Berechtigung, Kontrastgesellschaft nach Gottes Fügung zu sein. Ansonsten befinden wir uns nur wieder in Isolation, zwar nicht mehr als Einzelne, jedoch als Kollektiv.

4.2 Schlusswort

Die in der Einleitung gestellte Frage, ob die Erneuerung des Menschen als Grundlage für eine christliche Ethik zu verstehen ist, kann ich hier mit „Ja“ beantworten. Wenn sich christliche Ethik nicht darauf beruft, dass Menschen gestaltet werden in die Gestalt Christi und dadurch erst zu christusgemäßem und somit wirklichkeitsgemäßem Handeln befähigt werden, ist alles, was von der Ethik übrig bleibt ein System von kategorischen Imperativen, wie man sich zu verhalten hätte. Die Erneuerung des Menschen ermöglicht uns zu verstehen, wie wir in dieser Diskrepanz zwischen unserer Existenz in der Wirklichkeit Gottes und unserem Befangensein in der Wirklichkeit dieser Welt leben können. Denn beides, sowohl der Seins-Indikativ aus Kol 3,10 als auch der Handlungs-Imperativ aus Kol 3,12 gehören nun mal zu unserem Leben dazu. Vernachlässigen wir den Indikativ, kommen wir in eine Gesetzmäßigkeit, in welcher wir Gottes Gnade als Resultat für unsere Bemühungen erwerben wollen, ignorieren wir jedoch den Imperativ, vergeistigen wir unseren Glauben und erkennen nicht, dass zunächst von uns einfacher Gehorsam in den Wirren dieser Welt verlangt ist.

Konnte ich manche Fragen mit dieser Arbeit klären, so sind andere aufgetaucht. So stellt sich die Frage, wie die Erneuerung zur Heiligung steht. Wird derselbe Vorgang beschrieben? Wird er dabei von verschiedenen Standorten aus betrachtet? Oder handelt es sich um etwas ganz anderes, da die Heiligung primär nicht auf die Gesinnung ausgerichtet ist? Ein weiterer Anknüpfungspunkt für eine weiterführende Arbeit wäre die Frage nach der „erneuerten Gemeinschaft“, oder aber die Bedeutung der Erneuerung in der Seelsorge.

Das Schreiben einer Arbeit erfordert Geduld, Ausdauer und viele Nerven, nicht nur für den Schreibenden, sondern auch für diejenigen um ihn herum. Zwei Menschen gehört diesbezüglich mein besonderer Dank: meinem Fachmentor Daniel von Orelli, der mir mit Fragen und Rat zur Seite gestanden ist und meiner Frau Eva für das Verständnis, das sie in dieser Zeit aufbringen musste.

BIBLIOGRAPHIE

Exegesen

Bibeln

Aland, Kurt (Hrsg.) 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Die Bibel. Revidierte Elberfelder Übersetzung. 2000, 7. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Die Bibel. Revidierte Schlachter Übersetzung. 2002. Genf: Genfer Bibelgesellschaft

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung. 1981. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Gute Nachricht Bibel. 2007. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Hoffnung für Alle. Revidierte Fassung, 2002. Basel: Brunnen Verlag.

Zürcher Bibel. 2007. Zürich: Theologischer Verlag.

Dogmatik

Brandenburger, Egon 1986. *Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos*; in Strolz, Walter (Hrsg.) 1986. *Vom alten zum neuen Adam*, Seiten 182-223

Buchegger, Jürg 2003. *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*. TANT, Bd. 40. Tübingen: Francke Verlag.

Eckhart, Reinmuth 2006. *Anthropologie im Neuen Testament*. Tübingen: A. Francke Verlag.

Schnelle, Udo 1991. *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH.

Strolz, Walther (Hrsg.) 1986. *Vom alten zum Neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*. Weltgespräch der Religionen, Bd. 13. Freiburg: Herder Verlag.

Einleitungen

Carson, D. A. & Moo, Douglas J. 2005. *An Introduction to the New Testament – Second Edition*. Grand Rapids: Zondervan.

Hörster, Gerhard 1998. *Bibelkunde und Einleitung zum Neuen Testament*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Mack, Burton L. 2000. *Wer schrieb das Neue Testament – Die Erfindung des christlichen Mythos*. München: Beck.

Schnelle, Udo 2002. *Einleitung in das Neue Testament*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schnelle, Udo 2007. *Einleitung in das Neue Testament*. 6. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kommentare zum 2. Korintherbrief

De Boor, Werner 1972. *Der zweite Brief an die Korinther*. Wuppertaler Studienbibel, Bd. 7,2. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Grässer, Erich 2002. *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,16*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd 8/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Klauck, Hans-Josef 1994. *2. Korintherbrief*. 3. Auflage. Die Neue Echter Bibel, Bd. 8. Würzburg: Echter Verlag.

Prümm, Karl S. J. 1967. *Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes*. Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft Auslegung und Theologie, Bd. I. Freiburg: Herder Verlag.

Schmeller, Thomas 2010. *Der zweite Brief an die Korinther – Teilband 1: 2Kor 1,1-7,4*. EKK, Bd. 8/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Wolff, Christian 1989. *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. VIII. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH.

Kommentare zum Kolosserbrief

Conzelmann, Hans 1981. *Der Brief an die Kolosser*, in Friedrich et al. 1981, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, Seiten 183-245

Friedrich, Gerhard et al 1981. *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. Das Neue Deutsche Testament, Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gnilka, Joachim 2002. *Der Kolosserbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

Lindemann, Andreas 1983. *Der Kolosserbrief*. Zürcher Bibelkommentare, Bd. 10. Zürich: Theologischer Verlag.

Pfammatter, Josef 1987. *Epheserbrief. Kolosserbrief*. Die Neue Echter Bibel, Bd. 10/12. Würzburg: Echter Verlag.

Schweizer, Eduard 1989. *Der Brief an die Kolosser*. EKK, Bd 12, 3. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

Wörterbücher

Behm 1938. *Wortfeld καιός*, in Friedrich & Kittel 1938, TWzNT, Bd. III Seiten, 450-456.

Bultmann 1933. *Wortfeld γινώσκω*, in Kittel 1949, TWzNT, Bd. I, Seiten 688-719.

Coenen, Lothar & Haacker, Klaus (Hrsg.) 1997. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. I: A-H*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Coenen, Lothar & Haacker, Klaus (Hrsg.) 2000. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. II: I-Z*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.

Deines 2000. *Wortfeld δόω & δύνω*, in Coenen & Haacker 2000, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. II, Seiten 1170-1175.

Foerster 1938. *Wortfeld κρίζω*, in Friedrich & Kittel 1938, TWzNT, Bd. III, Seiten 999-1034.

Friedrich, Gerhard & Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1938. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd III: Θ-K*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Friedrich, Gerhard (Hrsg.) 1959, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd VI: Πε-P*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Friedrich, Gerhard (Hrsg.) 1970. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd IX: Φ-Ω*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Grundmann 1938. *Wortfeld κακός*, in Friedrich & Kittel 1938, TWzNT, Bd. III, Seiten 470-487.

Haarbeck et al. 1997, *Wortfeld καιός*, in Coenen & Haacker, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. I, Seiten 9-12.

Harder 1970. *Wordfeld φθείρω*, in Friedrich 1970, TWzNT, Bd. IX, Seiten 94-106

Jeremias 1933. *Wortfeld άνθρωπος*, in Kittel 1949, TWzNT, Bd. I, Seiten 365-367.

Kassühlke, Rudolf 2001. *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*. 3. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1935. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd II: D-H*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1949. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd I: A-G*. 2. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Maurer 1959. *Wortfeld πρᾶξις*, in Friedrich 1959, TWzNT, Bd. VI, Seiten 643-645; in Friedrich (Hrsg.) 1959, TWzNT, Bd VI: Πε-P

Oepke 1935. *Wortfeld δόω*, in Kittel 1935, TWzNT, Bd. II, Seiten 318-321.

Pape, Wilhelm 1836. *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Berlin: Ferdinand Drümmler Verlag.

vRad & Kittel 1935. *Wortgruppe δοκέω*, in Kittel 1935, TWzNT, Bd II, Seiten 235-258.

Bonhoeffer

Schriften von Bonhoeffer

Bonhoeffer, Dietrich 1930. *Sanctorum Communio*, in Bonhoeffer 1986, *Sanctorum Communio*, Seiten 12-199.

Bonhoeffer, Dietrich 1931. *Akt und Sein*, in Bonhoeffer 1988, *Akt und Sein*, Seiten 19-161.

Bonhoeffer, Dietrich 1933. *Schöpfung und Fall*, in Bonhoeffer 1989, *Schöpfung und Fall*, Seiten 17-136.

Bonhoeffer, Dietrich 1940. *Gemeinsames Leben*, in Bonhoeffer 1987, *Gemeinsames Leben – Das Gebetsbuch der Bibel*, Seiten 13-102

Bonhoeffer, Dietrich 1983. *Nachfolge*. 14. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich 1986. *Sanctorum Communio*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1. München: Chr. Kaiser Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich 1987. *Gemeinsames Leben – Das Gebetsbuch der Bibel*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 5. München: Chr. Kaiser Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich 1988. *Akt und Sein*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 2. München: Chr. Kaiser Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich 1989. *Schöpfung und Fall*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 3. München: Chr. Kaiser Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich 1992. *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6. München: Chr. Kaiser Verlag.

Schriften über Bonhoeffer

- Ackermann, Josef 2005. *Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen*. Eine Biographie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bethge, Eberhard 1981. *Nachwort*, in Bonhoeffer 1983, Nachfolge, Seiten 283-304.
- Bethge, Eberhard 2004. *Dietrich Bonhoeffer – Eine Biographie*. 8. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Feil, Ernst 2005. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*. 5. Aufl. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 45. Berlin: LIT Verlag.
- Mayer, Rainer & Zimmerling, Peter 2001. *Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie, Theologie, Spiritualität*. Giessen: Brunnen Verlag.
- Müller, Gerhard L. & Schönherr, Albrecht 1986. *Vorwort der Herausgeber*. In Bonhoeffer, Dietrich 1987, Seiten 7-12
- Reuter, Hans-Richard 1988. *Nachwort des Herausgebers*, in Bonhoeffer 1988, Akt und Sein, Seiten 163-185.
- Rüter, Martin & Tödt, Ilse 1988. *Vorwort der Herausgeber*, in Bonhoeffer 1989, Schöpfung und Fall, Seiten 7-16.
- Tödt, Ilse 1991. *Vorwort der Herausgeber*. In Bonhoeffer, Dietrich 1992, Seiten 7-28.
- Von Soosten, Joachim 1985. *Vorwort des Herausgebers*, in Bonhoeffer 1986, Sancotrum Communio, Seiten 1-11.
- Zimmerling, Peter 2001. *Dietrich Bonhoeffer – Leben und Werk*, in Mayer & Zimmerling, Dietrich Bonhoeffer aktuell, Seiten 9-36.

Weiteres

- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg an der Lahm: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH.

Theologiestudium mitten im Leben – missional und innovativ

Für den nächsten Schritt ausgebildet

Wovon träumen Sie? Zieht es Sie zu einem Beruf wie Jugendarbeiter, Pastor, Zeltmacher, Evangelist, sozialdiakonischer Mitarbeiter, Streetworker, Pionier, Gemeindegroßwärtler, Missionar... und bis ans Ende der Welt? Oder haben Sie begabte jüngere Mitarbeiter in Ihren Reihen, die Sie gerne praxisbegleitend und «in house» zu vollzeitlichen Mitarbeitern ausbilden lassen möchten?

Unsere beiden neuen Studiengänge «Bachelor of Arts» und «Bachelor of Theology» sind dafür massgeschneidert und wären genau das Richtige hierfür! Warum?

Zielgruppe

Das Bachelor-Programm (BA) ist auf Personen ausgerichtet, die diese Ausbildung für einen vollzeitlichen Dienst in Gemeinde oder Mission absolvieren wollen und bereits in einer verbindlichen Mitarbeit in einer Gemeinde oder einem Missionswerk stehen: angehende Jugendarbeiter, Gemeindeleiter, Pastoren, sozialdiakonische Mitarbeiter, Missionare u. ä.



Michael Girgis

Die Studierenden erwerben in diesen 4- bis 6-jährigen theologischen Ausbildungen berufsqualifizierende Kompetenzen in den grundlegenden theologischen Fächern sowie wertvolle praktische Erfahrungen. (Eine Ausnahme bildet der 1-jährige Studiengang igw.network, der als Ausbildung für eine ehrenamtliche Tätigkeit angelegt ist.)

Tätigkeiten unserer Absolventen

75% unserer bisher insgesamt 173 Absolventen (Bachelor-Programm seit 1996) arbeiten heute in einem solchen vollzeitlichen leitenden Dienst, und zwar v. a. in folgenden Berufen:

- Gemeindeleiter
- Pastor
- Jugendpastor
- Mitarbeiter in Missionswerk
- sozialdiakonischer Mitarbeiter
- Jugendarbeiter

Zielsetzung

Die Studierenden erwerben in diesen 4- bis 6-jährigen theologischen Ausbildungen berufsqualifizierende Kompetenzen in

den grundlegenden theologischen Fächern sowie wertvolle praktische Erfahrungen.

(Eine Ausnahme bildet der 1-jährige Studiengang igw.network, der als Ausbildung für eine ehrenamtliche Tätigkeit angelegt ist.)

Die 7 Pluspunkte von IGW

1. fundierte theologische Ausbildung
 2. innovatives Ausbildungskonzept – studienbegleitende Praxis
 3. einzigartige Kombination von Theorie, Praxis und Persönlichkeitsentwicklung
 4. ganzheitliche Ausbildung
 5. mitten im Leben
 6. modular und massgeschneidert
 7. anerkannte Abschlüsse
- Auf www.igw.edu kann die ausformulierte Version dieser 7 Punkte heruntergeladen oder per E-Mail an girgis@igw.edu bestellt werden.

Ausgezeichnete Qualität

Unsere über 150 Studierenden im Bachelor-Programm, die uns zur grössten theologischen Ausbildungsstätte im deutschsprachigen Europa machen, irren sich nicht. Unsere Ausbildung hält, was sie verspricht. Das kürzlich erhaltene eduQua-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes und praxisrelevantes Angebot (siehe Kasten).

Überzeugen Sie sich vor Ort an einem Schnuppertag. Wir freuen uns auf Sie und/oder Ihren Leiternachwuchs!

MICHAEL GIRGIS, Co-Rektor IGW

IGW ist eduQua-zertifiziert!

Mit dem eduQua-Zertifikat erhält IGW das wichtigste und bedeutendste schweizerische Qualitätszertifikat für Aus- und Weiterbildungsinstitutionen. Das eduQua-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes sowie praxisrelevantes Angebot. Die Zertifizierung erfolgt durch die Schweizerische Vereinigung für Qualität und Management-Systeme (SQS).



Studiengänge und Angebote

Weiterbildung (MA)

Gerade in Zeiten der Veränderung ist lebenslange Weiterbildung wichtig: praxisrelevantes, theologisches Forschen, spannende Kurse, aktuelle Literatur und Einbezug der eigenen Praxis bilden die Grundlage unserer berufsbegleitenden Weiterbildung.

Fernstudium

fundierte biblische Ausbildung für ehrenamtliche Mitarbeitende mit massgeschneidertem, individuellem Studienprogramm aus Präsenz- und Fernkursen.

Kursbesuch als Gasthörer

IGW bietet eine grosse Vielfalt von Kursen und Seminaren an, die auch Hörerinnen und Hörer besuchen können. Eine ideale Gelegenheit, um IGW-Luft zu schnuppern oder zu interessanten Konditionen von kompetenten Referenten zu profitieren. Die Kursliste ist online einsehbar, unter «Kurse».

Downloads (NEU!)

Abschlussarbeiten, Handouts, Magazine und Artikel stehen in unserem Downloadbereich kostenlos zur Verfügung.



1991 gegründet, über 340 immatrikulierte Studierende.

www.igw.edu (CH) oder www.de.igw.edu (DE).



Die Studienangebote im Bereich Ausbildung (Bachelor)

Studiengang Bachelor of Arts (BA)

Dauer: 4 Jahre
Voraussetzung: abgeschlossene Berufslehre
Credits: 180 C. (ECTS)
Abschluss: Bachelor of Arts (BA)
Nach Abschluss kann im MA-Studiengang weiter studiert werden.

Studiengang Master of Theology (BTh-MTh)

Dauer: 6 Jahre
Voraussetzung: Matura/Abitur oder Berufsmatur plus «Passerelle»
Credits: 300 C. (ECTS)
Abschluss: Bachelor of Theology (BTh) und anschliessend Master of Theology (MTh)

Studiengang igw.network

Dauer: 1 Jahr
Voraussetzung: abgeschlossene Berufslehre
Credits: 30 C. (ECTS)
Abschluss: igw.network-Zertifikat
Nach Abschluss kann in das zweite Jahr des BA-Studienganges eingestiegen werden.

Erfolgreich nachhaltige Veränderungsprozesse in Kirchen initiieren und durchführen

Turn around!

In immer mehr Gemeinden wird es immer deutlicher: Es kann nicht mehr so weitergehen wie bisher. Menschen und auch Gemeinden befinden sich im Umbruch. Was hat Gott mit uns vor? Viele reden von tiefgreifenden Veränderungen, die umgesetzt werden müssten. Doch was genau? Und vor allem: Wie? Wie können die notwendigen Veränderungsprozesse eingeleitet sowie erfolgreich und nachhaltig durchgeführt werden? Wie erkennt man miteinander den Wind von Gottes Geist und wie setzt man dann die Segel?

Um auf diese Fragen wirkungsvolle Antworten zu finden, hat sich ein Projektteam intensiv mit dieser Thematik auseinandergesetzt und ein Angebot für Pastoren, Pfarrer und ihre Leitungsteams entwickelt.

Zielsetzung

Der neu konzipierte, zweijährige Studiengang „CAS Turnaround“ soll leitende Personen und ihre Leitungsteams in Gemeinden und Kirchen unterstützen, den Wandel in der eigenen Organisation als geistlichen Prozess zu gestalten und wirkungsvoll durchzuführen.

Jetzt anmelden!

Für weitere interessierte Gemeinden besteht die Möglichkeit, sich in den nächsten zwei Monaten anzumelden. Das Anmeldeformular steht unter www.cas-turnaround.ch zum Download bereit oder kann per Telefon oder Email bestellt werden.

Der übernächste Start wird erst nach Abschluss der ersten Durchführung im Sept. 2012 erfolgen.

Weitere Informationen

Detaillierte Informationen zum CAS Turnaround sind zu finden unter www.cas-turnaround.ch oder per Telefon oder Email.

turnaround

Vom Gemeindeleben zu Gemeinde leben
Turnaround
Marc Nussbaumer
Telefon: +41 (0)62 892 23 71
nussbaumer@igw.edu

IGW

IGW International
Michael Girgis, Mathias Burri
Telefon: +41 (0)44 272 48 08
girgis@igw.edu, burri@igw.edu

„Neue Erfahrungen, geistliche Achtsamkeit und systemisches Denken werden einander dabei so ergänzen, dass Gemeinden Jesus Christus so zur Verfügung stehen können, dass er durch sie in dieser Welt ‚verkörpert‘ wird“, sagt Marc Nussbaumer, Pfarrer der 3x3 emk-Gemeinde in Hunzenschwil, der seit Juli 2010 teilzeitlich als Studienleiter des CAS Turnarounds arbeitet. „Wo Gemeinden ihren Mittelpunkt Jesus Christus überlassen, da werden sie erneuert. Solche Gemeinden habe ich schon erlebt und ich selber lebe in so einer mutiger werdenden Gemeinde. Dahinter steckt Jesus Christus selber. Es ist meine Motivation, mich einzusetzen, dass noch mehr Gemeinden in seinem Sinn für die heutige Zeit erneuert werden.“

Konzept

Der Kurs verbindet die aktuelle Gemeindesituation mit den Inhalten der Weiterbildung. Der Veränderungsprozess in der eigenen Institution wird individuell gestaltet und parallel laufend umgesetzt. Coaching und Intervention unterstützen die Umsetzung in der eigenen Praxis. Das Ziel ist, den Prozess in den zwei Jahren soweit voranzutreiben, dass er nach Abschluss des Studienganges eigenständig weiter umgesetzt werden kann.

Lernformen

- 10 Kursmodule mit Referenten aus verschiedenen Kirchen und Gemeinden

Partnerschaften

Der Studiengang CAS Turnaround wird in Zusammenarbeit mit folgenden Partnern konzipiert und durchgeführt:



Evangelisch-methodistische Kirche

Bund der Evangelischen
Täufergemeinden /
Gemeinden Evangelisch
Taufgesinnter (ETG)



Prof. Dr. Ralph Kunz, als Mitglied des
Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)



- mehrtägige Studienreise
- Projektbesuche vor Ort
- Intervention, Coaching und Supervision
- Fachliteraturstudium
- Lerntagebuch
- Begleitete Umsetzung des Prozesses in der eigenen Gemeinde

3, 2, 1 ... los!

Das Startmodul (Assessment) der ersten Durchführung findet in rund zwei Monaten statt, und zwar vom 12.-14. November 2010. Wir erwarten bis zu 10 teilnehmende Gemeindeteams, sprich rund 40 bis 50 Teilnehmer. Die meisten Anmeldungen sind bereits eingetroffen.

Schlusswort

Das positive Echo und die Rückmeldungen aus den verschie-

densten Ecken der Schweiz stimmen uns sehr zuversichtlich. Wir sind überzeugt, dass die Thematik „Turnaround“ - nachhaltige Veränderungsprozesse in Gemeinden und Kirchen zu initiieren und durchzuführen - ein sehr wichtiges und aktuelles Bedürfnis in der kirchlichen Landschaft darstellt.

Mögen die Impulse dieses Studienganges dazu beitragen, dass Gemeinden und Kirchen erneuert werden. Turn around! Dreh um! Wende! Denn: Wer in eine neue Richtung blickt, kann auch in eine neue Richtung gehen!

Möge Gott uns viele Aufbrüche und hoffnungsvolle Erneuerungsprozesse schenken.



Michael Girgis
Co-Rektor IGW

IGW International ist edu-
Qua-zertifiziert.



Weitere Partnerschaften in Abklärung (angefragt).